احسن الوقایہ

شرح اردو

شرح الوقایہ آخرین



تالیف

مولانا ابو زکریا علی محمد اوپل
فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

جلد اوّل



مکتبہ صدیقیہ

محلہ عیسی خیل نیو روڈ مینگورہ سوات فون: 0334-9452042, 0334-9332627

انتساب

مادر علمی جامعہ دارالعلوم کراچی اور مدرسہ دارالقرآن رحیم آباد سوات کے نام

جہاں کے بام و در میں بیتے ہوئے شب و روز نے

اس کاوش کو علماء وطلباء کی خدمت میں پیش کرنے کا قابل بنایا

ابوزکریا علی محمد

عرض ناشر

اللہ تعالی کے فضل وکرم سے مکتبہ صدیقیہ قارئین کی خدمت میں احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ اخیرین کی شرح پیش کررہا ہے۔اس شرح میں چند اہم باتوں کا خیال رکھا گیا ہے۔

(۱) یہ کہ مکمل عربی عبارت لگائی گئی ہے (۲) سلیس اور بامحاورہ ترجمہ کا التزام یا گیا ہے (۳) ہر مسئلہ کی صورت الگ الگ مثالوں کے ساتھ واضح کی گئی ہے (۴) شارحؒ نے جہاں پرنحو کا کوئی مسئلہ ذکر کیا ہے اس کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اور جہاں پر پورا قاعدہ لکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پرنحو کا مکمل قاعدہ ذکر کیا گیا ہے (۵) مشکل مقامات کی تشریح میں عام فہم مثالیں دی گئیں ہیں تاکہ طلباء کو سمجھنے میں آسانی ہو (۶ ہر مسئلہ کیلئے الگ الگ جلی عنوان قائم کیا گیا ہے تاکہ مسئلہ معلوم کرتے وقت مشکلات نہ ہوں (۷) کتاب کے اول میں فہرست قائم کیا گیا ہے تاکہ مسئلہ معلوم کرنے میں وقت ضائع نہ ہو۔

ہم نے اپنی طرف سے عبارت کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے لیکن پھر بھی انسان ہے غلطی سے محفوظ ہونا انسان کی قدرت میں نہیں ہے لھذا اگر کہیں پر کتابت کی غلطی، یا کسی جگہ علمی اور فنی غلطی نظر آئے تو وہ یقینا ہماری کوتاہی ہوگی لھذا قارئین کی خدمت میں درخواست ہے کہ اس جیسے غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کی جاسکے۔ہم آپ کے ممنون ہوں گے۔

تمام قارئین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالی اس سلسلے کو مزید آگے جاری رکھنے کی ہمت اور توفیق عطا فرمائے ،اس کیلئے وسائل اور اسباب میں آسانی پیدا فرمائے اور جلد کو ثانی کو جلد از جلد زیب قرطاس فرما کر نظرِ قارئین فرمائے وما ذلک علی اللہ بعزیز -اور یہ کام برادر مکرم جناب ابوزکریا مولوی علی محمد صاحب، ان کے اساتذہ اور والدین کیلئے نجادتِ دارین کا ذریعہ بنائے اور اس خدمت کو اپنے دربار عالی میں قبول فرمائے آمین یارب العالمین۔

حنیف اللہ حنیف

Madrasa
Dar-ul-Quran
(Regd.)
Rahimabad Swat N.W.F.P. (Pak)
Ph: 0946-700913

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مدرسہ دار القرآن (رجسٹرڈ)
رحیم آباد ...... سوات ...... صوبہ سرحد ...... پاکستان
فون: 0946-700913

تاریخ ______ حوالہ نمبر ______

درس نظامی کے متداول فقہی کتب میں شرح الوقایہ کی اہمیت وافادیت اہل علم پر مخفی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے ارباب حل وعقد نے شرح الوقایہ (اخیرین) کو درس نظامی میں داخل کرا کر اس حقیقت کا برملا اعتراف واظہار کیا۔

اسلاف کے علمی ذوق کے مطابق شرح الوقایہ کے بعض مباحث بھی علمی، تحقیقی پیچیدگیوں سے بھرا ہیں۔ بالخصوص فی زمانہ جبکہ علمی پختگی اور قوی علمی استعداد کی کمی بھی عیاں ہے اس بات کی ابتدائی مدرسین کرام اور طلباء کو یہ ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ شرح الوقایہ (اخیرین) کے علمی نکات اور فنی دقائق کو تفصیل و تشریح کے ساتھ واضح کیا جائے۔ ہر چند کہ بعض مترجمین حضرات نے صرف لفظی ترجمہ کرا کر اس کو سہل بنانے کی کوشش کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان کا نقطہ نظر صرف آسان ترجمہ پیش کرنا رہا ہے۔ جس سے یہ تشنگی دور نہ ہو سکی۔

چنانچہ عزیزم مولانا علی محمد صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کو جب پہلی مرتبہ یہ کتاب پڑھانے کا موقع ملا تو انہوں نے خود بھی اس ضرورت کو محسوس کیا۔ اپنے ذوق مطالعہ اور تحقیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے انہوں نے اس اہم علمی خدمت کا بیڑا اٹھایا۔ اپنے اساتذہ کرام کے باہمی مشاورت سے بفضلہ تعالیٰ شرح الوقایہ (اخیرین) کا آسان اور سہل انداز میں بامحاورہ ترجمہ اور تشریح اس انداز میں کیا کہ فقہاء کرامؒ کے فقہی اختلافات کو مدلل بیان کیا۔ لفظی تحقیقات اور صرفی، نحوی قواعد ومباحث کے پیش نظر بیش قیمت تحقیقات رقم کیں۔ جس سے یہ علمی تشنگی کافی حد تک کم ہو سکی۔ فللہ الحمد علی ذلک

فاضل مؤلف ماشاء اللہ مدرسہ دار القرآن رحیم آباد (سوات) کے قابل فخر اور ممتاز فضلاء میں سے ہیں جو تحصیل علم کے دوران بھی ممتاز ترین طلباء میں سے رہے ہیں۔ اب ان کی پہلی علمی وتحقیقی خدمت "احسن الوقایہ" آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

ناچیز تو بالاستیعاب اپنے مصروفیات کے باعث مطالعہ نہ کر سکا لیکن چند مختلف مقامات کو دیکھ کر اندازہ ہوا کہ موصوف نے جانفشانی کے ساتھ دلنشین انداز میں شرح الوقایہ (اخیرین) کی افادیت کو سہل بنانے کی مبارک سعی فرمائی ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس شرح کی افادیت کو عام اور تام بنائیں اور اسے فاضل مؤلف حفظہ اللہ کے مزید علمی وروحانی ترقیات کا ذریعہ بنا دیں۔ آمین۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز!

۸/ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ

صدیق احمد عفی عنہ
خادم مدرسہ دار القرآن رحیم آباد - سوات

تقریظ حضرت شیخ القرآن والحدیث مولانا حمید اللہ دیروی صاحب دامت برکاتہم
مہتمم مدرسہ عربیہ مظہر العلوم مینگورہ سوات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وحدہ والصلوۃ والسلام علی من لانبی بعدہ۔:

امابعد: محترم المقام ابوزکریا مولانا علی محمد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی، حالاً مدرس مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکیٹ مینگورہ سوات نے شرح الوقایہ آخرین کی شرح اردو زبان میں تحریر کی ہے۔ بندہ نے چیدہ چیدہ مقامات کا مطالعہ کیا بحمداللہ بسیار کاوش، انتھک کوشش، اورکافی عرق ریزی سے وقیع معلومات کا یہ خزانہ جمع کیا ہے۔

علم فقہ میں شرح الوقایہ کا مقام مسلّم عندالکل ہے شرح کی سات خصوصیات اور امتیازات مؤلف دام عمرہ نے خود تحریر کی ہیں شرح الوقایہ کے بعض مقامات ہدایہ سے بھی زیادہ مفصّل ہیں جیسے کہ طہر متخلل میں یہ بات واضح ہے۔ اگرچہ صاحب ہدایہ، صاحب شرح الوقایہ سے پہلے گزرے ہیں لیکن پھر بھی کبھی کبھی صاحب شرح الوقایہ، صاحب ہدایہ کا قول نقل کرتے ہیں،، قال صاحب الھدایۃ کذا وقال کذا،، دو وجہ سے ایسا کرتے ہیں۔

(۱) اپنی تائید کیلئے کہ اس بات اور مسئلہ میں میں اکیلا نہیں ہوں صاحب ہدایہ نے بھی یوں کہا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی صاحب ہدایہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اللہ رب العالمین سے التجاء ہے کہ مؤلف کی اس محنت کو قبولیتِ تام نصیب فرمائیں آمین اور علماء کرام وطلباء عظام اور عوام کیلئے یکساں فہمِ دین اسلام اور نجاتِ دارین کا ذریعہ بنائیں. وماذلک علی اللہ بعزیز

والسلام:

ازخاکپائے اکابر دیوبند

حمید اللہ دیروی مہتمم مدرسہ مظہر العلوم مینگورہ سوات

۵ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ بمطابق ۱۲؍اکتوبر ۲۰۰۷ء بروز جمعرات

تقریظ حضرت مولانا مفتی محمد اسحاق صاحب دامت برکاتھم

استاذ مدرسہ دارالقرآن رحیم آباد سوات

شرح الوقایہ جو درسِ نظامی کی مشہور و معروف کتاب اور فقہ اسلامی کا بہترین مجموعہ ہے یہ وہ عظیم کتاب ہے جو تمام مدارس اسلامیہ کے نصاب میں داخل ہے اور اس کے بغیر مدارس اسلامیہ کا نصاب نامکمل سمجھا جاتا ہے۔ اس کتاب کی عربی زبان میں حواشی تو لکھی جا چکی ہیں لیکن اب تک اردو زبان میں شرح الوقایہ کی کوئی مبسوط اور مکمل شرح منظر عام پر نہیں آسکی ہے۔ شدید ضرورت کے باوجود اردو کا دامن ابھی تک شرح الوقایہ کی ایسی شرح سے خالی تھا جو اساتذہ کرام اور طلباء عظام سب کیلئے یکساں مفید ہو بالآخر برادر مکرم فاضل نوجوان مولانا علی محمد صاحب زادہ اللہ علماً وفضلاً (جو ملاکنڈ ڈویژن کے قدیم اور اولین عظیم دینی درسگاہ مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکیٹ مینگورہ قائم شدہ 1965ء بانی الحاج حضرت انظر گل باباجی صاحب دامت برکاتھم العالیہ۔ کے قابل وجید اساتذہ کرام میں سے ہیں اور خود شرح الوقایہ پڑھاتے ہیں) نے قلم اٹھایا اور بہت حد تک اس ضرورت کو پورا کیا۔ اب تک احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ کی جلد ثالث سے متعلق دو جلدیں (جلد اول منظر عام پر آچکی ہے اور جلد ثانی زیر طبع ہے) موصوف کے قلم سے آچکی ہیں۔

راقم الحروف اپنی عدیم الفرصتی کی وجہ سے بالاستیعاب تو نہیں دیکھ سکا البتہ بعض اہم مباحث کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوا کہ مؤلف موصوف نے تشریح، صورتِ مسئلہ، اور نقلِ مذاہب ائمہ کرام کے سلسلہ میں بڑی جانفشانی کے ساتھ تحقیق کی ہے۔ اور پھر تمام مذاہب کو روایات ودرایات کے زیور سے آراستہ کیا ہے۔ اندازِ بیان شستہ، شگفتہ اور دلنشین ہے۔ زبان سلیس اور شرین ہونے کے ساتھ سادہ اور تدریسی لبِ ولہجہ کے قریب تر ہے۔ ان شاءاللہ یہ شرح حضرات مدرسین وطلباء کرام دونوں کیلئے مفید ثابت ہوگی۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ وہ احسن الوقایہ کو اسم بامسمّٰی بنائے اور اصل کتاب کی طرح اس کے فیض کو عام سے عام تر فرمائے اور برادر مکرم، ان کے اساتذہ کرام، شیوخ، اور والدین کو بہترین صلہ عطا فرمائے آمین

محمد اسحاق

مفتی ومدرس مدرسہ دارالقرآن رحیم آباد سوات

امام وخطیب سنہری مسجد سنہری محلہ بنڑ مینگورہ سوات

۶ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ

کتاب البیع

کتاب البیع کی کتاب الوقف سے مناسبت:

کتاب البیع سے پہلے کتاب الوقف تھی دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ازالۂ ملک ہوتا ہے لیکن وقف میں ازالۂ ملک لاالی مالک ہوتا ہے اور بیع میں ازالۂ ملک الی مالک ہوتا ہے۔ تو وقف بمنزلہ مفرد اور بیع بمنزلہ مرکب ہوئی اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں چند امور کی معرفت ضروری ہے:

(۱) اول تعریف بیع۔ (۲) اقسام بیع (۳) شروط بیع (۴) حکم بیع (۵) محل بیع (۶) رکن بیع (۷) مشروعیت بیع

تشریح: (۱) تعریف بیع: لفظ بیع از قبیل اضداد ہے خرید وفروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ترمذی شریف کی حدیث میں ہے۔ لایبیع بعضکم علیٰ بیع بعض ولا یخطب بعضکم علیٰ خطبة بعض " یہاں بیع سے یشتری مراد ہے اسلئے کہ منھی عنہ شراء ہے نہ کہ بیع اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے۔ خرید وفروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے,, وشروہ بثمن بخس،، سے بیع مراد ہے۔

حقیقت اور لغت کے اعتبار سے تو یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں لیکن عرف عام میں لفظ بیع بائع کے ساتھ اور لفظ شراء مشتری کے ساتھ مخصوص ہوئے ہیں۔ لفظ بیع متعدی بدو مفعول ہوتا ہے براہ راست جیسے بعت زیداً الدار، اور کبھی مفعول اول پر بغرض تاکید منِ یالام داخل کردیتے ہیں، جیسے بعت من زید الدار۔ بعتہ لک

لغت میں: بیع وشراء مطلق مبادلۃ شیءٍ بشیءٍ کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ شیء مال ہو یا نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول: ان اللہ اشتری من المومنین انفسہم و اموالہم بان لہم الجنة۔ اولئك الذین اشتروا الضلالة بالھدی ۔ وشروہ بثمن بخس: چونکہ حضرت یوسفؑ مال نہ تھے۔

بیع کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ لیکن ان میں سے بہتر تعریف وہ ہے جو صاحب کنز نے کی ہے کہ: ھو مبادلة المال بالما بالتراضی: یعنی آپس کی رضامندی سے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینا بیع کی حقیقت ہے۔

تعریف مذکور میں بالتراضی کی قید قول باری تعالیٰ سے ماخوذ ہے: الا ان تکون تجارة عن تراض منکم: اور مبادلہ سے

مراد مبادلہ شرعیہ ہے یعنی ارتباط ایجاب وقبول ۔تراضی کی قید بیع شرعی کے مفہوم میں داخل تو نہیں لیکن شرعا اسکے حکم کے ثبوت کیلئے شرط ہے تو قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک مستقل حکم کی طرف اشارہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ یہ تعریف بیع صحیح اور بیع نافذ کی ہے نہ کہ مطلق بیع کی۔

(۲) امر دوم: بیع باعتبار ذات چار قسم پر ہے۔(۱) بیع نافذ (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل:
ان سب کی تعریفیں اپنی جگہ آئیں گی:

مبیع کے اعتبار سے بیع چار قسم پر ہے۔ (۱) بیع مطلق، بیع العین بالثمن (۲) بیع مقایضہ، بیع العین بالعین، (۳) بیع صرف بیع الدین بالدین (۴) بیع سلم بیع الدین بالعین۔

بیع باعتبار ثمن چار قسم پر ہے: (۱) بیع مرابحہ: ثمن اول سے زائد کے عوض بیچنا (۲) تولیہ ثمن اول پر بیچنا (۳) وضیعہ: ثمن اول سے کم پر بیچنا (۴) مساومہ اس ثمن کے عوض بیچنا جس پر عاقدین راضی ہو جائیں قطع لحاظ ثمن اول سے

(۳) امر سوم شروط بیع: (۱) عاقدین کا عاقل ہونا (۲) مبیع کا مال متقوم ہونا (۳) مقدور التسلیم ہونا (۴) مملوک ہونا (۵) موجود ہونا

(۴) امر چہارم حکم بیع: ملک: یعنی مشتری کو مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہونا اور بائع کو ثمن میں تصرف کا حق حاصل ہونا۔

(۵) امر پنجم: محل بیع: مال کا متقوم ہونا۔

(۶) امر ششم: رکن بیع: ایجاب اور قبول۔

مشروعیت بیع ۔بیع کی مشروعیت: قرآن ۔ حدیث ۔اجماع اور قیاس۔سب سے ثابت ہے۔قرآن پاک میں باری تعالی کا ارشاد ہے:

نمبر (۱) :،،یاایھا الذین اٰمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم۔
اس آیت سے معلوم ہوا کہ باہمی رضامندی سے بیع وشراء جائز اور مشروع ہے۔

احل الله البيع وحرم الربوا: یہ آیت بھی جواز بیع پر دلالت کرتی ہے۔

مشروعیت بیع حدیث سے: عن قيس بن ابى عزرة قال كنا فى عهد رسول الله ﷺ نسمىٰ السماسرة فمربنا النبى ﷺ فسمانا باسم هو احسن منه فقال يامعشر التجاران البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة (ابو داود) ۲: عن ابى سعيد الخدرى رضى الله تعالىٰ عنه عن النبى ﷺ قال التاجر الصدوق الامين مع النبيين والصدقين والشهداء ۳: التجار يبعثون يوم القيامة فجارا الامن التقى وبر وصدق ان روایات میں سے ہرایک میں تاجروں کوصدقہ دینے کا حکم دیا گیاہے۔ دیانت داری کی ستائش کی گئی ہے۔یہ تینوں بیع اور تجارت کے جواز پر دلالت کرتی ہیں نیز ،اصحاب سیر کے یہاں حضورﷺ کا حضرت خدیجہؓ۔کا مال لیکرشام جانا مشہور ہے۔

اجماع سے۔۔ عہد رسالت مابﷺ سے لیکرآج تک مسلمان بیع کے جواز پر متفق چلے آرہے ہیں۔آپﷺ نے خود ضرورت کی اشیاء خریدی ہیں۔اور اکابر صحابہ کرام، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت عباسؓ، حضرت عبدالرحمان بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرامؓ نے تجارت کی ہے۔

قیاس: قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیع جائز ہونی چاہیئے اسلئے کہ ایک آدمی اپنی تمام ضروریات زندگی پورا کرنے پر قادرنہیں ہوتا۔ اب اپنی ضرورت کی چیزیں یاتو کسی سے زبردستی لے گا۔توفساد برپا ہوگا۔ اسی طرح بسااوقات ایک انسان کے پاس اپنی ضرورت سے زائد اشیاء ہوتی ہیں۔وہ اسکودیکر اسکے مقابلے میں دوسری اشیاء لینا چاہتا ہے۔اگر یہ باہمی رضامندی اورلین دین سے ہوجائے توفساد نہ ہوگااور یہی بیع ہے۔

كتاب البيع

(۱) هو مبادلة المال بالمال ينعقد بايجاب وقبول بلفظى الماضى وبتعاط فى النفيس والخميس فمبادلة المال بالمال علة صورية للبيع والايجاب والقبول والتعاطى علة مادية له والمبادلة يكون بين اثنين فهما العلة الفاعلية ولم يقل على سبيل التراضى ليشمل مالا يكون بالتراضى كبيع المكره فانه ينعقد هو الصحيح انما قال هذا الان عندالبعض انما ينعقد بالتعاطى فى الخسيس لا فى النفيس والتعاطى عند البعض الاعطاء من الجانبين و يكفى عند البعض

من احد الجانبين كما اذا ساوم احد المبيع ولم يكن معه وعاء يجعل المبيع فيه فكال ففارقه فجاء بالوعاء واعطى الثمن فهو جائز ولو قال كيف تبيع الحنطة فقال قفيزاً بدرهم و قال كلني خمسة اقفزة فكال فذهب بها فهذابيع و عليه خمسة دراهم و اذا اوجب واحد قبل الاخر في المجلس كل المبيع بكل الثمن او ترك الااذابين ثمن كل اى اذا قال بعت هذا بدرهم و ذلك بدرهم فقبل احدهما بدرهم يجوز و مالم يقبل بطل الايجاب ان رجع الموجب او قام احدہما عن مجلسه۔

ترجمہ: بیع مال سے مال بدل لینا ہے۔اور وہ منعقد ہوتی ہے ایجاب اور قبول سے جبکہ دونوں لفظ ماضی کے ہوں اور تعاطی یعنی باہمی لینے دینے سے عمدہ اور گھٹیا اشیاء میں۔ مبادلۃ المال بالمال علت صوری ہے بیع کے لئے ایجاب وقبول علت مادی ہے اور دو آدمیوں کے درمیان مبادلۃ علت فاعلی ہے۔علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی تا کہ شامل ہو جائے اس بیع کو بھی جو باہمی رضامندی سے نہ ہو جیسے بیع مکرہ: اور یہی صحیح ہے مصنف نے یہ فرمایا اسلئے کہ بعض کے نزدیک بیع تعاطی خسیس اشیاء میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ نفیس میں۔ اور تعاطی میں بعض کے نزدیک جانبین سے دینا ہے اور بعض کے نزدیک جانب واحد سے دینا کافی ہے۔جیسے کوئی آدمی سامان کا بھاؤ لگادے اور اس کے پاس برتن نہ ہو جس میں مبیع کو رکھے اس نے ناپا تو وہ بائع سے جدا ہوا اور برتن لیکر آیا اور ثمن دیدیا تو یہ جائز ہے اور اگر کہا کہ تو گندم کیسے بیچتا ہے اس نے کہا کہ ایک قفیز ایک درہم میں پس ان سے کہا کہ میرے لئے پانچ قفیز ناپ لو اس نے ناپا مشتری اس کو لے گیا تو بیع ہوئی اور اس پر پانچ درھم لازم ہیں۔اور جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول کریں مجلس کے اندر پوری بیع کو یا چھوڑ دے الا یہ کہ بیان کرے ثمن ہر ایک کا یعنی یہ کہے کہ یہ ایک درھم میں اور وہ ایک درھم میں تو اس نے ایک کو قبول کیا۔ایک درہم میں یہ جائز ہے اور جب دوسرا قبول نہ کریں تو ایجاب باطل ہوا اگر ایجاب کرنے والے نے رجوع کیا اور یا ایک ان دونوں میں سے کھڑا ہوا مجلس سے۔

تشریح: بیع کا انعقاد کس سے ہوتا ہے: بیع کے لغوی اور اصطلاحی معنی پہلے گزر چکے ہیں۔ انعقاد عاقدین میں ایک کے کلام کا دوسرے کے کلام کے ساتھ شرعاً اس طرح پیوست ہونا کہ اس کا اثر محل یعنی مبیع میں ظاہر ہو جائے یعنی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے۔

ایجاب کے معنی ہیں اثبات۔ کیونکہ دوسرے کیلئے خیار قبول کو ثابت کرتا ہے چاہے بائع ہو یا مشتری یعنی جس کا کلام پہلے صادر ہو وہ ایجاب ہے اور جس کا کلام بعد میں صادر ہو وہ قبول ہے۔

بلفظی الماضی بیع منعقد ہو جاتی ہے دو ایسے لفظوں سے جو دونوں ماضی کے لفظ ہوں اسلئے کہ بیع انشاء تصرف کا نام ہے اور انشاء ہونا شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ ماضی اگر چہ اخبار ہے لیکن شارع نے اسکے لئے ماضی کے صیغے استعمال فرمائے ہیں۔ ماضی سے مراد یہ ہے کہ وہ امر اور مستقبل کا صیغہ نہ ہو۔ ماضی ہو یا حال کا صیغہ جسکے حال ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے ابیع الان

قوله مبادلة المال بالمال علة صورية: ہر کام کے لئے علل اربعہ ہوا کرتی ہیں۔ بیع کیلئے علل اربعہ یہ ہیں۔

(۱): علت صوری وہ مبادلۃ المال بالمال ہے (۲): علت مادی وہ ایجاب وقبول اور تعاطی ہے

(۳): علت فاعلی عاقدین ہے (۴): علت غائی وہ ملکیت اور تصرف ہے

ولم یقل علی سبیل التراضی: مصنفؒ نے بیع کی تعریف میں علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی جس طرح کہ صاحب کنز نے لگائی ہے تاکہ بیع مکرہ بھی بیع کی تعریف میں داخل ہو جائے۔ بیع مکرہ بیع تو ہے لیکن بیع صحیح اور بیع نافذ نہیں ہے اسلئے صاحب کنز نے تراضی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

بیع تعاطی اشیاء نفیسہ اور خسیسہ سب میں جائز ہے: بیع بالتعاطی نفیس وخسیس اشیاء دونوں میں جائز اور منعقد ہے یا صرف خسیس اشیاء میں بیع تعاطی کہتے ہیں بغیر ایجاب اور قبول کے مبیع اور ثمن کا لین دین کرنا جسمیں ایجاب وقبول کے الفاظ بالکل نہ ہو بائع مبیع دیدیں اور مشتری ثمن دیدے کلام کسی جانب سے نہ ہو تو یہاں ایجاب اور قبول اگر چہ نہیں لیکن معنی بیع پائے گئے ہیں۔ اسلئے یہ بیع درست ہے۔ بیع تعاطی صحیح قول کے مطابق اشیاء خسیسہ اور نفیسہ دونوں میں جائز ہے۔ البتہ امام کرخیؒ کے نزدیک اشیاء خسیسہ میں جائز اور نفیسہ میں ناجائز ہے۔ صحیح قول کے مطابق اشیاء نفیسہ میں جواز کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین کی طرف سے باہمی رضامندی پائی گئی ہے اور یہی مقصود ہے اسلئے بیع تعاطی جائز ہے رضامندی کبھی صراحۃ ہوگی۔ جیسے ایجاب وقبول میں اور کبھی حکما ہوگی جیسے تعاطی میں۔

اشیاء نفیسہ اور خسیسہ کی تعریف: اشیاء نفیسہ وہ ہیں جسکی قیمت زیادہ ہو اور اشیاء خسیسہ وہ ہیں جس کی قیمت کم ہو۔ بعض کے نزدیک اشیاء نفیسہ وہ ہیں جسکی قیمت مقدار سرقہ سے زیادہ ہو اور اگر اس کی قیمت مقدار سرقہ سے کم ہو وہ اشیاء خسیسہ ہیں۔

کیا بیع تعاطی میں جانبین سے دینا ضروری ہے: بعض کے نزدیک تعاطی اس وقت ہوگی جبکہ دونوں جانبین سے کلام نہ ہو بلکہ ایک نے مبیع حوالہ کردی دوسرے نے ثمن دیدیا دونوں نے کلام نہ کیا۔ اور بعض کے نزدیک تعاطی جانب واحد

سے بھی ہوسکتی ہے۔ کہ ایک جانب میں کلام ہو اور دوسری جانب میں کلام نہ ہو۔ جیسے کسی نے مبیع کا ریٹ معلوم کیا اور بائع نے اسکو تول کر رکھ دیا اور مشتری کے پاس برتن نہ تھا پھر جا کر برتن لے آیا اور مبیع کو اسمیں رکھ دیا اور ثمن بائع کے حوالے کیا تو اس صورت میں تعاطی مشتری کی جانب سے ہوئی نہ کہ بائع کی جانب سے اسلئے کہ بائع نے تو ریٹ بتا کر مبیع کو لفظوں میں ظاہر کیا۔ یا جیسے کسی نے پوچھا کہ بھائی گندم ایک قفیز کتنے پر ہے بائع نے کہا کہ ایک درہم میں مشتری نے کہا کہ مجھے پانچ قفیز دیدو۔ بائع نے ناپ کر دیا تو یہ تو تعاطی بائع کے جانب سے ہے اسلئے کہ اس نے ایجاب یا قبول الفاظ میں بیان نہیں کیا ہے۔ بہر حال تعاطی میں یہ تو شرط ہے کہ رضامندی جانبین سے موجود ہو اگر کوئی راضی نہ ہو تو پھر تعاطی سے بیع صحیح نہ ہوگی۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جانبین سے کلام نہ بلکہ اگر ایک جانب سے کلام ہو اور دوسری جانب سے کلام نہ تو وہ بھی بعض کے نزدیک بیع تعاطی میں داخل ہے

کیا احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت ہے؟ جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرے کو اختیار ہے چاہے پوری مبیع کو قبول کرے اسی مجلس میں چاہے رد کرے اور یہ خیار خیار مجلس کہلاتا ہے مجلس کے اختتام تک اسکو خیار رہے گا تاکہ اسکی رضا کامل پائی جائے لیکن یہ نہیں کر سکتا کہ بعض مبیع کو قبول کریں اور بعض کو رد کرے اسلئے کہ اس سے لازم آتی ہے تفریق الصفقہ قبل التمام لازم آتا ہے اور تفریق الصفقہ قبل التمام ناجائز ہے۔ ہاں البتہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کردے کہ یہ ایک درہم میں اور دوسرا بھی ایک درہم میں تو اس صورت میں بعض کو قبول کرنا اور بعض کو قبول نہ کرنا جائز ہے اسلئے کہ یہ صفقۂ واحدہ نہیں ہے بلکہ صفقاتِ متفرقہ ہیں۔

مالم یقبل بطل الایجاب: جب ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے موجب نے اپنے ایجاب سے رجوع کیا تو یہ رجوع کرنا صحیح ہے اسلئے کہ ابھی تک اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا تو اسمیں ابطالِ حقِ غیر لازم نہیں آتا۔ یا ان دونوں میں سے ایک مجلس سے کھڑا ہو یا ہر ایک نے ایسا کام شروع کیا جو اعراض پر دلالت کرتا ہے تو ایجاب باطل ہوگیا۔

واذا وجـــــــــد الـــــــــزم البيـــــــــع

لا يثبت خيار المجلس خلافا للشافعي رحمه الله۔ ولما ذكر ايجاب والقبول اراد ان يذكر الثمن والمبيع وانما قدم ذكر الثمن لانه وسيلة الى حصول المبيع وهو المقصود والوسائل متقدمة على المقاصد فقال وصح البيع فى العوض المشار اليه بلا علم بقدره ووصفه لا فى غير المشار اليه فانه حينئذ لابد من ان يذكر قدره ووصفه وبثمن حال واى اجل علم وبالثمن المطلق اى

ان لم یذکر صفته بان قیل بعت بعشرة دراہم فان استوت مالیة النقود فعلی ماقدربه من ای نوع ای یقع البیع علیٰ عشرة دراہم من ای نوع کان ای یعطے المشتری ای نوع شاء وان اختلف فعلے الاروج وفسدان استوی رواجها ای فی صورة اختلاف مالیة النقود الا ان یبین احدہا ای احد النقود و هذا استثنا منقطع لان البحث فی البیع بالثمن المطلق فلایکون حال بیان احد النقود من جنس احوال اطلاق الثمن ۔ ثم بعد ذکر الثمن شرح فی ذکر المبیع فقال وفی الطعام والحبوب کیلا وجزا فان بیع بغیر جنسه وباناء او حجر معین لم یدر قدرہ۔

ترجمہ: اور جب ایجاب اور قبول پائے گئے تو بیع لازم ہوگئی یعنی خیار مجلس کسی کیلئے ثابت نہ ہوگا خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اسلئے جب مصنف نے ایجاب وقبول ذکر کیا تو ارادہ کیا کہ ذکر کریں ثمن اور مبیع کو اور ثمن کا ذکر مقدم کیا اسلئے کہ یہ وسیلہ ہے مبیع حاصل کرنے کا اور وسائل مقدم ہوتے ہیں مقاصد پر چنانچہ فرمایا: اور صحیح ہے بیع اس عرض میں جو سامنے موجود ہو اسکی مقدار اور وصف کے علم حاصل کئے بغیر نہ اسمیں جو سامنے نہ ہو اسلئے کہ اس وقت ضروری ہے مقدار اور وصف کا بیان کرنا: اور صحیح ہے بیع نقد دام کے ساتھ اور ادھار کے ساتھ جبکہ ادھار کی مدت معلوم ہو۔ اور ثمن مطلق کے ساتھ کہ اسکی صفت بیان نہ کرے اسی طرح کہ کہا جائے کہ بیچ دیا دس درہم میں اگر نقود کی مالیت برابر ہو تو انداز کریگا جس نوع سے چاہے یعنی بیع واقع ہوگی دس درہم پر جس نوع سے بھی ہو یعنی مشتری دے جس نوع سے چاہے اور اگر نقود مختلف ہو تو پھر جو زیادہ رائج ہے اور اگر رواج میں برابر ہے تو بیع فاسد ہے یعنی مالیت مختلف ہونے کی صورت میں ہاں اگر مشتری ایک کو متعین کرے اور یہ استثناء منقطع ہے۔ اسلئے کہ بحث اس بیع میں ہے جو ثمن مطلق کے ساتھ ہو تو احد النقود کا حال بیان کرنا مطلق ثمن کے احوال سے نہیں ہے۔

ثمن ذکر کرنے کے بعد مبیع کا ذکر شروع کر دیا فرمایا: صحیح ہے بیع کھانے کی چیزوں میں اناج میں ناپ کر یا اٹکل اگر اپنی جنس سے غیر کے ساتھ بیچا جائے معین برتن اور معین پتھر کے ساتھ جسکی مقدار معلوم نہ ہو۔

تشریح: خیار مجلس کی تفصیل :اور جب ایجاب اور قبول پورے ہوگئے تو بیع لازم ہوگی۔ اب کسی کو خیارِ مجلس حاصل نہ ہوگا سوائے خیارِ عیب اور خیار رویت کے: امام شافعیؒ کے نزدیک ایجاب وقبول کے بعد بھی بائع اور مشتری کیلئے خیارِ مجلس ثابت ہے یعنی ایجاب وقبول کے بعد اگر مجلس میں احد المتعاقدین اس بیع کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: لقوله علیه السلام المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا۔ اور وہ تفرق سے مراد تفرق ابدان لیتے ہیں۔

جبکہ احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں۔

احناف کی دلیل دلیل نمبرا باری تعالیٰ کا قول،، یا ایھا الذین اٰمنو اوفو بالعقود ،،ایفاء عقد لازم ہے اور واجب ہے اور بیع بھی ایک عقد ہے ایجاب وقبول کے بعد اسکی ایفاء لازم ہے۔ خیار دینے کی صورت میں نص کا ابطال لازم آتا ہے اور نص کا ابطال درست نہیں

۲:یا ایھاالذین اٰمنو ا لاتا کلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃعن تراض منکم۔
اور یہ ظاہر ہے کہ ایجاب اور قبول کے بعد اس پر تجارت صادق ہے جب تجارت ہے تو عقد تمام ہونے کے بعد بلا رضاء غیر باطل کرنا ابطالِ حق غیر ہے۔

۳:واشھدو ازا نبا یعتم : اشہاد برائے توثیق عقد ہوتا ہے تا کہ کوئی انکار نہ کر سکے اور خیار دینے کی صورت میں اشہاد کا فائدہ باقی نہیں رہتا تو یہ بھی ابطال نص ہے جو کہ نا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں خیار سے مراد خیار قبول ہے۔ کہ ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقدِ تام کریں یا واپس کریں اور حدیث میں اسکی طرف اشارہ بھی موجود ہے اسلئے کہ المتبایعان اسم فاعل ہے۔ اگر بیع سے پہلے ان کو متبایعان کہا جائے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما یکون اور اگر ایجاب وقبول کے بعد متبایعان کہیں گے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما کان اور جب ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو یہ متبایعان ہیں حقیقۃً اور حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح مالم یتفرقا میں تفرق سے مراد تفرق اقوال ہے نہ کہ تفرق ابدان یعنی ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے قبول نہ کیا ہے تو اقوال دونوں متفرق نہیں جب ایجاب وقبول ہو گیا تو اب تفرق ہو گیا اب کسی کو خیار نہیں ہوگا۔

مصنفؒ نے ایجاب وقبول کے بعد ثمن اور بیع کا ذکر شروع فرمایا اور دونوں میں پھر ثمن کا تذکرہ مقدم کیا ہے اسلئے کہ ثمن وسیلہ ہے حصول مبیع اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے ثمن کو مقدم کیا۔

وصح البیع فی العوض المشارالیہ : اور صحیح ہے بیع اس عوض میں جو سامنے موجود ہو اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ اگر چہ اسکی مقدار اور وصف کا علم نہ ہو مثلاً یہ کہے کہ گندم کا یہ ڈھیر مجھے اس رقم کے مقابلے میں دیدو جو یہ میرے ہاتھ میں ہے اس نے قبول کیا تو یہ درست ہے اسلئے کہ مفضی الی النزاع نہیں ہے لیکن جب عوض سامنے موجود نہ ہو تو اسکا وصف اور مقدار بیان کرنا ضروری ہے تا کہ اعطاء کے وقت نزاع نہ ہو۔

وبثمن حال والی اجل علم: بیع صحیح ہے چاہے ثمن فی الحال ادا کرنا ہو یا ادھار ہو لیکن ادھار کی مدت معلوم اور معین ہو۔

وبالثمن المطلق : اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں:

(۱۔) کرنسیوں کی مالیت برابر ہو اور رواج بھی برابر ہو تو بیع درست ہے جس کرنسی کو چاہے ادا کریں۔

(۲۔) مالیت مختلف ہو اور رواج بھی مختلف ہو جو جسکا رواج زیادہ ہے وہ ادا کریں۔

(۳۔) رواج برابر ہو اور مالیت مختلف ہو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے اسلئے کہ مفضی الی النزاع ہے مشتری کم قیمت والی کرنسی دیگا اور بائع زیادہ قیمت والی مانگے گا۔

(۴۔) رواج برابر ہو مالیت مختلف ہو لیکن ایک کرنسی کو متعین کر دیا کہ فلاں کرنسی دی جائے گی تو بیع صحیح اور وہی کرنسی دینا لازم ہوگا لہٰذا تین صورتوں میں بیع جائز اور ایک صورت میں فاسد ہے۔

وهذا استثناء منقطع الا ان يبين احده ا س میں جو استثناء ہے یہ مستثنیٰ منقطع ہے مستثنیٰ متصل نہیں ہے اسلئے کہ پہلے سے بحث چلی آرہی کہ بیع جب ثمن مطلق کے ساتھ ہو ایک بھی ثمن اور کرنسی متعین نہ ہو، تو ایک کو جب متعین کر دیا تو متعین چونکہ غیر متعین اور مطلق کی جنس سے نہیں تو مستثنیٰ منقطع ہوا نہ کہ متصل

۔ ثم بعد ذكر الثمن شرع في الذكر المبيع وفي الطعام والحبوب : ثمن ذکر کرنے کے بعد مصنفؒ نے مبیع کی بحث شروع فرمادی۔ فرمایا کہ طعام اور اناج بیع جائز ہے چاہے ناپ کر ہو یا اٹکل کے ساتھ اس شرط پر کہ خلاف الجنس کے ساتھ بیچنا ہو۔ اگر آپس میں ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہو تو اٹکل اور اندازے سے بیچنا جائز نہیں اسلئے کہ اسمیں احتمال ربوا ہے اور احتمال ربوا بھی ایسا ہی حرام ہے جیسے کہ ربوا حرام ہے اور خلاف الجنس میں اسلئے اٹکل سے جائز ہے کہ حدیث میں ہے "**فاذا اختلف هٰذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم** نیز اس صورت میں مقدار کا مجہول ہونا مفضی النزاع نہیں ہے۔

وبانـاء او حجر معين : صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک معین برتن جسکی مقدار معلوم نہ ہو یا ایک معین پتھر جسکی مقدار معلوم نہ ہو ان کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے مثلاً ایک شخص نے 10 روپے دیکر کہا کہ اسکے عوض مجھے ایک بالٹی گندم دیدو اس نے دیدیا تو یہ جائز ہے اگرچہ بالٹی کی مقدار معلوم نہیں یا ایک پتھر اٹھا کر کہا کہ اسکے بقدر مجھے گندم دیدو میں دس روپے دونگا تو یہ جائز ہے اسلئے کہ یہ مفضی النزاع نہیں ہے۔ اور ھلاکت نادر ہے۔ یعنی بظاہر یہ بات نادر ہے کہ وہ معین برتن اور معین پتھر مبیع کے ناپنے، تولنے سے پہلے پہلے ہلاک ہو جائے کیونکہ یہ تو ہاتھ در ہاتھ بیع ہے برخلاف بیع سلم کے کہ اس میں حوالگی مبیع یعنی مسلم فیہ کی حوالگی ایک مدت کے بعد ہوتی ہے تو اس میں ہلاکتِ برتن و پتھر کا امکان قوی ہے لھذا بیع سلم مجہول مقدار کے بدلے جائز نہیں ہے کیونکہ اسمیں ہلاکت نادر نہیں ہے

وفی صاع فی بیع صبرة کل صاع بکذا ای اذا قال بعت هذا الصبرة کل صاع بدرهم صح فی صاع واحد وفی کلها ان سمی جملة قفزانها ای اذا قال بعت هذا الصبرة وهی عشرة اقفزة کل قفیز بدرہم صح فی الکل

وفسد فی الکل فی بیع ثلة او ثوب وکل شاة او ذراع بکذ الان البیع لایجوزا لافی واحد وذالك الواحد متفاوت

وکذا کل معدود متفاوت فان باع صبرة علیٰ انها مائة صاع بمائة وهی اقل او اکثر اخذ المشتری الا قل بحصة او فسخ البیع ومازاد للبائع لانه لم یبع الامائة صاع فالزائد له

وان باع المزروع هکذا اخذ الا قل بکل الثمن او ترك والا کثر له بلاخیار للبائع لان الذرع فی الثوب وصف والمراد بالوصف الامر الذی اذا قام بالمحل یوجب فی ذالك المحل حسناًاو قبحاًفالکمیة المحضة لایکون من الاوصاف بل هی اصل لان الکمیة عبارة عن قلة الاجزاء او کثرتها والشی انما یوجد بالاجزاء والوصف مایقوم بالشی فلا بدان یکون موخرا عن وجود ذالك الشی فالکمیة التی تختلف بها الکیفیة کالذرع فی الثوب امر یختلف به حسن المزید علیه فان الثوب اذاکان عشرة اذرع تساوی عشرة دنانیز وان کان تسعة اذرع لاتساوی تسعة دنانیز لانه لایکفی جبةً والعشرة تکفی فوجود الذرع الزائد علی التسعة یزید التسعه حسناً فیصیر کالاوصاف الزائدة فلا یقابلها شیء من الثمن ای الثمن لاینقسم علی الاجزاء کما ینقسم فی الحنطة فانه اذا کان عشرة اقفزة بعشرة دراہم کان قفیز واحد بدرہم ولا کذالك فی الثوب فاذا باع عشرة اذرع کما فی مسالتنا لایاخذه بتسعة بل ان شاء اخذة وان شاء فسخ وان کان زائدا کان للمشتری فانه باع هذاالثوب فوجد المشتری امر امر غوبا کان للمشتری کما اذا اشتری عبدا فوجده کاتبا وان قال کل ذراع بدرہم اخذا لاقل بحصةاو ترك وکل الاکثر کل ذراع بدرہم اوفسخ لانه افرد کل ذراع بدرہم فلا بد من رعایة هذا المعنی۔ واعلم ان المسالة فیما اذا باع ثوبا علی انه عشرة اذرع بعشرة دراهم کل ذراع بدرہم فاذا هو تسعة اذرع او احد عشر ذراعاً حتیٰ لوکان تسعة و نصفاً او عشرة و نصفا فحکمه لیس کذالك علی ماسیاتی فی ہذہ الصفحة۔

وصح بیع عشرۃ اسہم من مائۃ سہم لا بیع عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دار هذا عندابی حنیفۃ وقالا صح فی الوجہین لانہ باع عشرا مشاعامن الدارولہ ان فی الثانی المبیع محل الذراع وھو معین مجھول لا مشاع بخلاف السہم۔

ترجمہ: اور بیع صحیح ہے ایک صاع میں ایک ڈھیر سے جب کہا کہ ہرایک صاع اتنے میں۔ جب کہا کہ میں نے بیچ دیا اس ڈھیر کو ہرایک صاع ایک درہم کے عوض۔ تو صحیح ہے ایک صاع میں اور سب میں صحیح ہے جب کہ ڈھیری کے تمام قفیزوں کو بیان کرے۔ یعنی اس طرح کہے کہ میں نے اس ڈھیری کو بیچ دیا اور یہ دس قفیز ہے ہرایک قفیز ایک درہم میں تو سب میں صحیح ہو جائے گی۔ اور سب میں بیع فاسد ہے بکریوں کے ریوڑ یا کپڑا بیچنے میں کہ ہرایک بکری یا گز اتنے میں۔ اس لئے کہ بیع جائز نہیں مگر ایک میں اور وہ بھی مختلف ہے۔ اور اس طرح ہر عددی متفاوت چیز ہے۔ اگر کسی نے اناج کی ایک ڈھیری بیچ دی۔ اس شرط پر کہ وہ سو صاع ہے سو روپے میں اور وہ سو سے کم نکل آئی یا زیادہ تو مشتری لے لے کم اسکے حصے کو بقدر یا بیع فسخ کر دے۔ اور جو زیادہ ہے وہ بائع کا ہے اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے تو زیادہ اسکی ہوگی۔ اور اگر کسی نے کپڑے کے تھان کو اسطرح بیچا تو کم نکل آنے کی صورت میں مشتری کل ثمن کیساتھ لے یا چھوڑ دے اور زیادہ نکل آنے صورت میں مشتری کا ہوگا۔ بائع کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ گز کپڑے میں وصف ہے اور مرادِ وصف وہ چیز ہے۔ کہ جب وہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن پیدا کر دے یا قبح۔ تو مقدار محض اوصاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ اصل ہے اسلئے کہ کمیت اور مقدار عبارت ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شیء اجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔ اور وصف وہ جو کسی شیء کیساتھ قائم ہو تو ضروری ہے کہ اسکا وجود اس شیء کے وجود سے مؤخر ہو: تو وہ کمیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے گز کپڑے میں یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس سے مزید علیہ کا حسن مختلف ہوتا ہے۔ اسلئے کہ کپڑا جب دس گز کا ہو تو وہ دس دینار کے برابر ہے لیکن اگر وہ نو گز ہو جائے تو نو دینار کے برابر نہیں اسلئے کہ وہ جبہ کیلئے کافی نہیں ہے اور دس گز کافی ہے تو جو گز نو پر زائد ہے اس نے نو میں حسن پیدا کر دیا تو یہ اوصاف زائدہ کے مانند ہو گیا تو اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوگا۔ یعنی ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جس طرح گندم میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ جب وہ دس قفیز ہو تو دس درہم کے برابر ہے تو ایک قفیز ایک درہم میں ہوگا۔ وہ کپڑا اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ جب بیچا دس گز دس روپے میں اور کپڑا نو نکل آیا۔ جس طرح کے ہمارے مسئلے میں تو وہ نو میں نہیں لے گا بلکہ اگر چاہے تو دس میں لے لیں اور اگر چاہے تو بیع فسخ کر دے اور اگر زیادہ ہو تو مشتری کا ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے یہ کپڑا بیچا ہے اور مشتری نے اسمیں ایک وصف پسندیدہ پایا ہے تو وہ مشتری کا ہوگا جیسے کوئی غلام خرید لے اور اسکو کاتب پالے۔

اور اگر کہا کہ ہر ایک گز ایک ایک درہم میں تو لے گا کم کو اسکے حصے کو بقدر یا چھوڑ دے۔اور زیادہ پورا کا پورا ہر ایک گز ایک درہم میں یا فسخ کردے اسلئے کہ الگ الگ ذکر کیا ہے ہر ایک گز کو ایک درہم کے عوض میں۔تو اس معنی کی رعایت ضروری ہے۔جان لو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے۔کہ جب بیچ دیا کپڑا اس شرط پر کہ دس گز ہے دس درہم میں۔اور وہ نو گز نکل آیا گیارہ۔اگر ساڑھے نو نکل آیا یا ساڑھے دس،تو اسکا حکم یہ نہیں ہے جیسے بعد میں آئے گا۔

اور صحیح ہے دس حصوں کا سو حصوں میں سے نہ بیع دس گز کی سو گز میں سے گھر میں یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں اسلئے کہ اس نے بیچا ہے دس گز مشاع کو گھر سے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ثانی میں مبیع محل ذراع ہے اور وہ معین مجہول ہے نہ کہ مشاع اور یہ سہم کے خلاف ہے۔

تشریح ڈھیر سے ایک صاع کو فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اناج کا ایک ڈھیر یہ کہہ کر فروخت کردیا کہ ہر ایک صاع ایک درہم کے عوض میں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع میں بیع صحیح ہے اور باقی ڈھیر میں فاسد ہے۔ہاں اگر اسی مجلس عقد میں تمام قفیزوں کی مقدار بیان کردی گئی یا کیل کیا گیا تو تمام میں بیع صحیح ہوجائے گی۔

اور حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں پوری ڈھیر کی بیع صحیح ہے خواہ تمام قفیزوں کی مقدار بیان کی گئی ہے یا بیان نہ کی گئی ہو

۔حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسمیں جو مقدار کی جہالت ہے اسکا ازالہ ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال کیل کرکے معلوم کرلیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں۔کہ اسمیں مبیع کی مقدار مجہول ہے کہ وہ کتنی ہے لہٰذا تمام قفیزوں میں ناجائز ہے اور ایک قفیز میں اسلئے جائز ہے کہ وہ ایک تو متعین اور معلوم ہے۔ برخلاف اسکے کہ تمام قفیزوں کی مقدار بیان کرے تو اسمیں جہالت مقدار باقی نہیں رہی تو پھر کل میں جائز ہے۔

ایک ریوڑ سے ایک بکری کی بیع جائز نہیں: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بکریوں کا ایک ریوڑ بیچا یہ کہہ کر کہ ایک بکری ایک درہم میں یا کپڑے کا ایک تھان کہ ایک گز ایک درہم میں۔تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہے ایک بکری اور ایک گز میں بھی اور جمیع میں بھی۔اور اسی طرح اسمیں داخل ہے ہر وہ چیز جو عدد کے ساتھ بیچی جاتی ہے اور اسکے افراد میں تفاوت کثیرہ ہو جیسے خربوزے وغیرہ۔

حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں دلیل یہ ہے کہ جہالت کا دور کرنا خود ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال ریوڑ کو شمار کرے اور کپڑے کو گز کرے یا مقدار بیان کریں تو پورے کی بیع جائز ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ گلے کی مقدار اور تھان کے گزوں کی مقدار کے نامعلوم ہونے کی بناء پر تو ریوڑ اور پورے تھان میں بیع متعذر ہے تو صرف ایک فرد کیطرف پھیر دیا جائے گا۔ اور وہ فرد واحد بھی تفاوت کی وجہ سے متعین نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مفضی الی النزاع ہے مشتری اس سے موٹی اور قیمتی بکری لینا چاہے گا۔ بائع دبلی اور کم قیمت والی حوالہ کریگا تو نزاع ہوگا

۔یاد رہے کہ کپڑے کے تھان کے افراد میں تفاوت یہ اس وقت ہے کہ ہاتھ کا بنا ہوا کپڑا ہو جیسے پہلے ہوتا تھا لیکن اگر ایک مل یا کارخانے کا بنا ہوا کپڑا ہو اور اس کے افراد میں یہ تفاوت نہ ہو جیسے آج کل تو اسکا حکم یہ نہیں بلکہ کیلی، مثلی، اشیاء کی طرح ہے لہٰذا ایک فرد میں بھی بیع جائز نہ ہوگی برخلاف گندم کے ڈھیر کے۔ کہ اسکے افراد میں تفاوت نہیں تو ایک صاع میں بیع جائز ہے۔

ڈھیر بیان کردہ مقدار سے کم یا زیادہ نکلے تو: اگر بائع نے یوں کہا کہ ڈھیر سو صاع ہے سو روپے میں اور کم نکل آئے یعنی ننانویں نکل آئے تو مشتری ننانویں روپے میں لے گا یا بیع فسخ کرے گا اسلئے کہ وصف مرغوب فوت ہوا اور اگر ایک سو ایک نکلے تو زیادہ بائع کو واپس کرے گا اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے لہٰذا جو زائد ہوا وہ اسی کا حق ہے۔

وان باع المزروع هكذا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کپڑا اس شرط پر خریدا کہ یہ دس گز ہے دس روپے میں لیکن جب اسکو ناپا تو وہ بیان کردہ گزوں سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے اس کم کو پورے ثمن کے عوض لے لیں یا بیع فسخ کردے اور اگر وہ کپڑا دس گز سے زیادہ نکل آیا یعنی گیارہ گز تو مشتری پھر بھی دس روپے میں لے گا اور بائع کو اختیار نہ ہوگا اسلئے کہ زراع کپڑے میں وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اسلئے کہ زراع طول اور عرض کا نام ہے اور طول اور عرض اوصاف کے قبیل سے ہیں تو اوصاف کے کم یا زیادہ ہونے سے اصل ثمن میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی۔

وصف اور اصل کی تعریف: شارح فرماتے ہیں کہ وصف کس چیز کو کہتے ہیں؟ وصف کی تعریف یہ ہے کہ۔۔۔۔

(۱) کہ جب وہ کسی محل کیساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح پیدا کردے اور اگر کسی چیز کے اضافہ سے محل میں حسن یا قبح پیدا نہ ہو وہ وصف نہیں بلکہ اصل ہے جیسے وزن اور کیل۔

(۲) جس چیز میں تبعیض اور تشخیص سے عیب پیدا ہوتا ہے تو اسمیں زیادۃ اور نقصان وصف ہے اور جسمیں تبعیض اور تشخیص سے

عیب پیدا نہیں ہوتا اسمیں زیادۃ اور نقصان وصف نہیں بلکہ اصل ہے۔

(۳) وصف وہ ہے جس کے وجود کیلئے تاثیر ہو تقویم غیر میں اور عدم کیلئے تاثیر ہو نقصان غیر میں اور اصل وہ ہے جو ایسا نہ ہو۔

(۴) جس چیز کے فوت ہونے سے باقی مبیع کی قیمت کم ہو جاتی ہے وہ وصف ہے اور جس چیز کے فوت ہونے سے باقی مبیع کی قیمت کم نہیں ہوتی وہ اصل ہے۔ تو ذراع ایسا ہے کہ اسکے فوت ہونے سے باقی کپڑے کی قیمت کم ہو جاتی ہے لہٰذا ذراع وصف ہے ثوب میں۔

فالكمية المحضة: شارح فرماتے ہیں۔کیت اور مقدار جو مخصوص کر کے بیان کیا جائے تو اس وقت یہ کیت عبارت ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شئی اپنے اجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔اور وصف شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور شئی سے موخر ہوتا ہے اور ایک ہے وہ کیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے ذراع کپڑے میں ایسی کیت ہے اسکی وجہ سے کپڑے میں حسن یا قبح پیدا ہوتی ہے لہٰذا یہ کیت وصف ہے اسلئے کہ کپڑا جب دس گز ہے تو یہ دس دراہم کے برابر ہے لیکن جب نو گز ہو تو نو دراہم کے برابر نہیں اسلئے کہ دس گز تو مقصود یعنی سوٹ وغیرہ کیلئے کافی ہے۔لیکن نو گز مقصود کیلئے کافی نہیں تو وہ نو روپے کے برابر بھی نہیں لہٰذا جو ذراع نو پر زیادہ ہے اس نے نو میں حسن پیدا کر دیا تو یہ وصف ہے اور وصف میں ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جیسے حنطہ میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے اسلئے کہ حنطہ میں کیل بمنزلہ عین ہے اور ثمن عین پر منقسم ہوتا ہے نہ کہ اجزاء پر۔لہٰذا کپڑا اگر کم نکلا نو دس درہم میں لے لیں یا بیع فسخ کر دے۔اور اگر زیادہ نکلا تو بلا خیار اسلئے کہ اسمیں مشتری کا فائدہ ہے وہ ایسا ہے جیسے کہ کسی نے غلام خریدا کہ وہ ان پڑھ ہے لیکن وہ کاتب نکلا تو وہ مشتری لے گا بلا خیار۔

وان قال كل ذراع بدرهم: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دس گز کپڑا بیچا اس شرط پر کہ یہ دس گز ہے دس روپے میں۔ایک گز ایک روپے میں اور پھر وہ کپڑ کم نکلا تو مشتری اسکو لے گا اسکے بقدر ثمن کے ساتھ اور اگر زیادہ نکلا تو اسکے بقدر ثمن کے ساتھ لے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اس نے ہر گز کو الگ الگ ذکر کیا اور ہر ذراع کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا تو اب وہ ذراع وصف نہیں بلکہ اصل ہو گیا ایک ذراع بمنزلہ ایک کپڑے کا ہو گیا اور کپڑے کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے لہٰذا کمی یا زیادتی کی صورت میں ثمن بھی کم یا زیادہ ہو گا۔اور دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہو گا لینے کا اور فسخ کرنے کا تا کہ اس پر ضرر لاحق نہ ہو جائے۔

شارح فرماتے ہیں یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کپڑا پورا نو گز یا پورا دس گز نکلا اگر ساڑھے نو یا ساڑھے دس نکلا تو اسکا مسئلہ بعد میں آنے والا ہے۔

گھر سے دس گز کی بیع جائز نہیں اور دس حصوں کی بیع جائز ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کہا کہ میں نے آپ کو اس گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے بیچ دیئے۔ تو بیع درست ہے اور اگر یوں کہا کہ سو گز میں سے دس گز بیچ دیئے تو یہ صحیح نہیں

یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز بیچنا عشر الدار ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے سو حصوں میں سے دس حصے بیچنا اور جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اس پیمانے اور آلے کا نام ہے جس سے کسی چیز کو ناپا جاتا ہے یہاں اس کا مراد لینا تو ناممکن ہے کیونکہ مبیع آلہ نہیں بلکہ مکان کا ایک حصہ ہے تو مجازاً وہ محل مراد ہوگا جسکو ناپا جاتا ہے اور وہ محل معین ہے نہ کہ مشاع لیکن معین ہونے کے باوجود مجہول بھی ہے کہ وہ دس گز کس جانب ہے اور گھر کے جوانب قیمت میں مختلف ہوتی ہیں۔ مشتری وہ حصہ مانگے گا جو زیادہ قیمت والا ہے اور بائع وہ حصہ دیگا جو کم قیمت والا ہے تو مفضی الی النزاع ہوگا اور جو عقد مفضی الی النزاع ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ برخلاف دس حصوں کے کہ وہ غیر معین ہیں مشاع ہیں مشتری و بائع گھر کے ہر ہر حصے میں مشترک ہیں اور اپنے حصوں کے بقدر مکان سے نفع اٹھائیں گے تو مفضی الی النزاع نہیں ہے۔

ولا بيع عدل انه عشرة اثواب وهو اقل او اكثر لانه اذا كان اقل لا يدرى ثمن ماليس بموجود فيكون حصة الموجود مجهولة وان كان اكثر لايكون المبيع معلوما ولو بين لكل ثمنا صح في الاقل بقدره وخير وفسد في الاكثر لان المبيع مجهول۔

ترجمہ: اور صحیح نہیں بیع ایک نگ کی اس شرط پر کہ وہ دس کپڑے ہیں اور وہ کم نکلے یا زیادہ اسلئے کہ جب کم نکلے تو معلوم نہیں اسکا ثمن جو موجود نہیں تو موجود کا حصہ بھی مجہول ہوگیا اور اگر زیادہ ہو تو مبیع معلوم نہیں اور اگر بیان کر دیا ہر ایک کا ثمن تو صحیح ہے کم میں اسکے بقدر اور فاسد ہے زیادہ میں اسلئے کہ مبیع مجہول ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑوں کا ایک نگ خریدا اس شرط پر کہ اسمیں دس تھان ہیں دس روپے میں اور ہر تھان کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان نہیں کیا پھر وہ نو تھان نکلے یا گیارہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن مجہول ہے اور گیارہ تھان نکلنے کی صورت میں مبیع مجہول ہے۔ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو غائب ہے اسکا ثمن کم کرنا ہے لیکن اسکا ثمن مجہول ہے اسلئے کہ ہر تھان کا ثمن جب بیان نہیں کیا گیا تو معلوم نہیں ہے

کہ وہ ادنی ہے یا متوسط یا عمدہ۔ اب ہم کس اعتبار سے ثمن کم کریں۔ تو ثمن مجہول ہونے کیوجہ سے بیع فاسد ہے۔ اور گیارہ نکلنے کی صورت میں مبیع اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو زیادہ آیا ہے وہ مبیع نہیں اسکو واپس کرنا ہے لیکن اب معلوم نہیں کہ کس کو واپس کریں ؟ ادنی ، عمدہ یا متوسط تو اس ایک کے مجہول ہونے کیوجہ سے باقی مبیع بھی مجہول ہے اور جب مبیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

اور اگر ہر ایک تھان کا ثمن بیان کریں کہ تنگ دس روپے میں اسمیں دس تھان ہے اور ہر ایک تھان ایک روپے مین اور پھر نو نکلے تو اسمیں بیع جائز ہے اسلئے کہ جو غائب ہے اسکا ثمن معلوم ہے کہ ایک روپیہ ہے جب وہ معلوم تو باقی ثمن بھی معلوم ہے جو کہ نو روپے ہیں۔

اور مشتری کو اختیار ہوگا لینے اور نہ لینے کا اسلئے کہ تفریق الصفقہ قبل التمام ہوگیا اور اگر گیارہ تھان نکلے تو بیع فاسد ہوگی اسلئے کہ مبیع مجہول ہے تو باقی بھی مجہول رہے گی لہٰذا اس صورت میں بیع فاسد ہے۔

وفی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع کل ذراع بدرهم اخذ بعشرة فی عشرة ونصف بلا خیار وبتسعة فی تسعة ونصف ان شاء وقال ابو یوسف رحمه الله ان شاء اخذ باحد عشر فی الاول وبعشرة فی الثانی وقال محمدؒ ان شاء اخذ بعشرة ونصف فی الاول وبتسعة ونصف فی الثانی لان من ضرورة مقابلة الذراع بالذرهم مقابلة نصفه بنصفه ولابی یوسفؒ انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب وقد انتقص ولابی حنیفة ان الذراع وصف وانما اخذحکم المقدار بالشرط وهو مقید بالذراع ففی الاقل عادا لحکم الی الاصل۔

ترجمہ: اور کپڑا اس شرط پر کہ وہ دس گز ہے دس درہم پر ہر ایک گز ایک درہم میں تو لے گا دس روپے میں جبکہ ساڑھے دس گز نکلے بغیر خیار کے۔ اور نو روپے میں جبکہ ساڑھے نو گز نکلے اگر چاہئے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ روپے میں لے لیں اور دوسری صورت میں دس روپے میں۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا اگر چاہے تو ساڑھے دس میں لے لیں اول میں اور ساڑھے نو میں لے لیں ثانی میں اسلئے کہ جب زراع درہم کے مقابلہ میں ہے تو نصف ذراع نصف درہم کے مقابلے میں ہوگا ۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب الگ ذکر کیا ہر گز بدل کے مقابلے میں تو ہر ایک گز ایک کپڑے کے مانند ہوگیا اور کپڑا کم نکلا امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے اور مقدار کا حکم شرط کی وجہ سے حاصل کیا تھا اور شرط ذراع کے ساتھ مقید

ہے تو کم کی صورت میں حکم اصل کیطرف لوٹے گا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایک تھان اس شرط پر خریدا کہ وہ دس گز ہے دس روپے میں ایک گز ایک روپے میں اور وہ ساڑھے نو یا ساڑھے دس گز نکلا۔ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کیصورت میں مشتری دس درہم میں لے گا اور لینے اور نہ لینے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ لینا ضروری ہوگا اور کم نکلنے کی صورت میں مشتری نو روپے میں لے گا اور لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کی صورت میں گیارہ روپے اور کمی کی صورت میں نو روپے میں لے گا۔ دونوں صورتوں میں مشتری کو لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک زیادتی کی صورت میں ساڑھے دس روپے میں اور کمی کی صورت میں ساڑھے نو روپے میں لیگا

دلائل: حضرت امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلے میں ایک درہم ہے تو نصف گز کے مقابلے میں نصف درہم ہوگا اور ربع گز کے مقابلے میں ربع درہم ہوگا۔ تو صورت اول میں ساڑھے دس میں لے گا اور صورت ثانی میں ساڑھے نو میں صورت اول میں صفۃ کم ہوگیا تو پھر بھی مشتری کو اختیار دیا جائیگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل ذراع بدرہم کہہ کر جب ہر گز کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا گیا تو اب ذراع وصف نہ رہا بلکہ اصل ہوگیا اور دس ذراع بمنزلہ دس تھان کے ہو گئے پس زیادتی کی صورت میں مشتری نے گویا کہ گیارہ تھان خریدے ہیں مگر گیارھواں تھان کچھ کم نکلا نقصان کی صورت میں گویا کہ دس تھان خریدے تھے۔ مگر دسواں تھان کچھ کم نکلا اور ذراع کے کم ہونے سے ثمن میں کمی نہیں آتی اسلئے پورے ذراع کا ثمن لازم ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں گیارہ اور دوسری میں دس لازم ہوں گے اور مشتری کو دونوں صورتوں میں اختیار ہوگا۔ دونوں صورتوں میں اگر چہ نصف ذراع زیادہ ہوا لیکن ثمن بھی زیادہ ہوا تو زیادتی کا ضرر بھی شامل ہے تو اختیار ہوگا

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اصل میں وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لیکن کل ذراع بدرہم کی شرط کیساتھ اس نے اصل کا حکم لے لیا اور شرط مقید ہے ذراع کیساتھ اور نصف ذراع چونکہ ذراع نہیں ہے اسلئے نصف ذراع وصف ہوگا اور وصف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا لہٰذا دس یا نو پر جو نصف ذراع زیادہ ہوا اسکے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوگا۔ زیادتی کی صورت میں مشتری کو اختیار نہیں ہوگا اسلئے کہ اسمیں مشتری کا نفع ہے اور نقصان کی صورت میں صفۃ بدل گیا ہے

وصف مرغوب فوت ہوا ہے تو نقصان کی صورت میں اختیار ہوگا، آج کل عمل حضرت امام محمدؒ کے قول پر ہے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس کپڑے اور تھان میں ہے جسکی جوانب متفاوت ہو لیکن اگر کپڑے کی جوانب متفاوت نہ ہو جیسے آج کل مشینوں سے بنا ہوا کپڑا تو اسمیں زیادتی اگر آجائے تو مشتری کیلئے حلال نہیں بلکہ بائع کو واپس کرنا ہوگا۔

وصح بیع البر فی سنبله والباقلیٰ والارز والمسمس فی قشرها بیع البر فی سنبله یجوز عندنا وعن الشافعیؒ قولا ن وبیع الباقلی الاخضر لا یجوز عنده والجوز واللوز والفستق فی قشرها الاول انما قال فی قشرها الاول لان فیه خلاف الشافعیؒ اما فی قشرها الثانی فیجوز اتفاقاً وبیع ثمرة لم۔

ترجمہ: صحیح گندم کا بیچنا اپنے خوشوں میں اور لوبیا، چاول، تل کا اپنے چھلکوں میں گندم کے بیع خوشوں میں جائز ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ سے دو قول ہیں۔ سبز لوبیے کی بیع خوشوں میں جائز نہیں ان کے نزدیک جائز ہے اخروٹ، بادام، پستے کی بیع اپنے پہلے چھلکے میں پہلے والے چھلکے میں امام شافعیؒ خلاف ثابت ہے اب رہا دوسرے چھلکے میں تو جائز بالاتفاق۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گندم کو خوشوں کے اندر بیچ دیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع درست ہے اسلئے کہ خوشہ فی نفسہ بھی اور اسکے اندر جو گندم ہے وہ بھی مال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بارے میں دو قول ہیں۔

(۱): قول جدید میں اسطرح بیع جائز نہیں اسلئے کہ مال مستور ہے معلوم نہیں کہ ہے بھی یا نہیں

(۲) قول قدیم میں اس طرح کی بیع جائز ہے

ہماری دلیل حدیث ہے **انه علیه السلام نهٰی عن بیع السنبل حتیٰ یبیض** جب تک پک نہ جائے تو جائز نہیں لیکن جب پک جائے تو پھر جائز ہے چاہے خوشوں میں ہو یا بغیر خوشوں کے۔ اور سبز لوبیا کے بارے میں امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں بیع معدوم ہے لیکن احناف فرماتے ہیں کہ مال **منتفع به** ہے لہٰذا بیع جائز ہے۔ اخروٹ وغیرہ کی بیع چھلکوں میں جائز ہے اسلئے کہ یہ چیزیں چھلکوں کے بغیر پائی ہی نہیں جاتی

فی قشرها الاول اسلئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کا اختلاف قشر اول میں ہے جو سب سے اوپر والا چھلکا ہوتا ہے تو قشر ثانی جو مغز کے ساتھ متصل ہے کیونکہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

یبد صلاحها او قد بدأ ویجب قطعها وشرط ترکها علی الشجر یفسد البیع کا ستثناء قدر معلوم منها ای باع الثمر علی النخیل واستثنی قدرا معلوما لا یجوز البیع لانه ربما لا

یبقٰے شی ء بعد المستثنی واجرۃ الکیل والوزن والعددوالذرع علی البائع۔

ترجمہ: اور پھل کا بیچنا جسکی صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو یا صلاح ظاہر ہوئی ہو یہ جائز ہے اور واجب ہے اسکا توڑنا اور درختوں پر رہنے کا شرط لگانا اسکو فاسد کر دیتا ہے جیسے کہ مقدار معلوم کا استثنا کرنا یعنی بیچ دیا پھل درختوں پر اور مقدار معلوم کا استثناء کیا یہ بیع جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مستثنٰی کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

تشریح: پھل کی بیع کی مختلف صورتیں: صلاح کے ظاہر ہونے سے مراد ہمارے نزدیک پھل کا آندھی وغیرہ کے آفات سے محفوظ ہونا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بدو الصلاح سے مراد مٹھاس کا شروع ہونا ہے۔ درختوں پر پھلوں کے بیچنے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱): یہ کہ ظہور ثمر سے پہلے بیع کرنا کہ ابھی تک پھل ظاہر ہی نہیں ہوا ہو

(۲): ظہور ثمر کے بعد: کہ پھل درختوں پر ظاہر ہوا ہے پہلی صورت تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ بیع معدوم ہے اور دوسری میں یا صلاح ظاہر ہوئی ہوگی یا نہیں۔

اگر صلاح ظاہر ہوتی تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو احناف کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ یہ پھر بھی مال منتفع بہ ہے یا فی الحال یا فی المآل اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے

انه علیه السلام نهیٰ عن بیع الثمر حتیٰ یبدو صلاحها:

دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مال متقوم کیساتھ مخصوص ہے اور صلاح ظاہر ہونے سے پہلے پھل مال متقوم نہیں اسلئے بدو صلاح سے پہلے بیع ناجائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل مال متقوم ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے کے بعد فی الحال منتفع بہ ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو آئندہ چل کر منتفع بہ ہو جائیگا اور جو چیز قابل انتفاع ہو وہ مال متقوم ہوتی ہے اور مال متقوم کی بیع جائز ہے اسلئے مذکورہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔

حدیث مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب محمول ہے اس پر کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا یہ کہ بیع سلم اس طریقے سے کہ صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو جائز نہیں اور قرینہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں حضور ﷺ نے فرمایا

" ارأیت ان منع الله الثمرة فبم یستحل احد کم مال اخیه"

کہ جب پھل ہی نہ ہو جائے تو تم اپنے بھائی کا مال کس طرح حلال سمجھ کر کھاؤ گے اور یہ بات بیع مسلم میں ہی ہو سکتی ہے کیونکہ بیع

مسلم میں مبیع ادھار ہوتی ہے تو صلاح ظاہر ہونے سے پہلے بیع سلم جائز نہیں تو اس مطلق بیع کی صورت میں قبل بدو الصلاح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

ووجب قطعها الخ: مسئلہ کی وضاحت: اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱): **بشرط القطع**: کہ بائع بیع کے وقت یہ شرط لگادیں کہ مشتری اسکو کاٹ لیگا یہ صورت جائز ہے بالاتفاق۔

(۲): **بیع بشرط الترك**: کہ بائع ومشتری بیع تو ابھی کرلیں اور عقد بیع میں یہ شرط لگائیں کہ پکنے تک درخت پر رہے گا یہ صورت ناجائز ہے بالاتفاق۔

(۳): **مطلق عن الشرط**: کہ بیع تو ابھی کرلیں اور قطع یا ترک کی کوئی شرط وقت عقد میں نہ لگائی جائے تو ایسی بیع کو **مطلق عن الشرط القطع والترك** کہتے ہیں یہ صورت جائز ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسکی مزید تفصیل ھدایہ میں اور تقریر ترمذی (حضرت مفتی محمد تقی عثمانی) میں دیکھی جائے۔

استثناء قدر معلوم: مصنفؒ نے بشرط الترک کی عدم جواز کی تشبیہ دی ہے استثناء مقدار معلوم کیساتھ۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ بیچا اور اپنے لئے ارطال معلومہ کا استثناء کرلیا کہ اس باغ میں سے ایک من پھل بائع کا ہوگا اور بقایا مشتری کو بیچ دیا تو یہ صورت جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مستثنیٰ کے بعد کوئی چیز ہی باقی نہیں رہتی تو مشتری کو کیا دیگا یہ حسن ابن زیاد کی روایت حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اور امام طحاوی کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایت میں ہے کہ یہ استثناء کرنا صحیح ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا علیحدہ بیچنا صحیح ہو اسکا استثناء بھی صحیح ہے اور معین پھلوں کا باغ کے بغیر بیچنا صحیح ہے تو استثناء بھی صحیح ہے۔

واجرة الكيل والوزن والعددوالذرع على البائع واجرة وزن الثمن ونقده علے المشترى وفى بيع سلعة بثمن سلم هو اولا وفى غيره سلما معا ای فی بیع السلعة بالثمن ای بالدراهم او الدنانير سلم الثمن اولا لان السلعة يتعين بالبيع والدراهم والدنانير لايتعين الابالتسليم فلا بدمن تعينه لئلايلزم الربوا وفى غيره ای فی بیع السلعة بالسلعة وهو بيع المقايضة وفى بيع الثمن بالثمن ای الصرف سلما معاً لتساويهما فى التعيين وعدمه۔

ترجمہ: اور ناپنے، وزن کرنے، اور گننے، اور کپڑا ناپنے کی مزدوری بائع پر ہوگی۔ اور قیمت کے وزن کرنے اور پرکھنے کی مزدوری مشتری پر ہوگی۔ سامان کو قیمت کے بدلے میں خریدتے وقت ثمن پہلے حوالہ کرے گا۔ اور اس کے غیر میں دونوں ایک

ساتھ حوالہ کریں گے۔یعنی سامان کو دراہم یا دنانیر کے بدلے بیچا ہو۔تو ثمن پہلے حوالہ کریں۔اسلئے کہ سامان تو بیع سے متعین ہوگیا۔اور دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے۔مگر سپردگی سے تو اسکی تعین ضروری ہے تاکہ ربوالازم نہ ہوجائے۔اور اسکے غیر میں یعنی سامان سامان کے بدلے ہو یہ بیع مقایضہ ہے۔یا ثمن ثمن کے بدلے ہو۔یہ بیع صرف دونوں ایک ساتھ حوالہ کریں۔اسلئے کہ برابر ہیں تعین اور عدم تعین میں

تشریح: مبیع پر جو خرچہ آئے گا وہ کون ادا کرے گا؟ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ: مبیع کے کیل ناپ اور تولنے پر جو خرچہ آتا ہے۔یا آجکل اشیاء کی پکنگ پر جو خرچہ آتا ہے اسکی مزدوری بائع پر لازم ہوگی اور ثمن کے وزن یا پرکھنے پر یا آج کل بینک ڈرافٹ بھیجنے پر جو خرچہ آتا ہے وہ مشتری پر لازم ہوگی

وفی بیع سلعۃ بثمن: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا سامان ثمن یعنی دراہم اور روپے وغیرہ کے عوض میں فروخت کردیا۔اور سامان اسی جگہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کا اختلاف ہوگیا۔مشتری کہتا ہے کہ پہلے بائع سامان حوالہ کریں تب میں ثمن دوں گا۔بائع کہتا ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کریں تب مبیع دوں گا۔تو اس صورت میں مشتری سے کہا جائے گا کہ بھائی تم ثمن پہلے حوالہ کرو۔اسلئے کہ عقد بیع میں مساوات شرط ہے اور انعقاد بیع سے مشتری کا حق مبیع میں متعین ہوگیا۔لیکن ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔تو بائع کا حق ثمن میں ثابت نہیں ہوا۔اور جب بائع کا حق متعین نہیں ہوا تو ضروری ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کرے تاکہ بائع کا حق متعین ہوجائے۔اگر بائع مشتری کو مبیع پہلے حوالہ کریں تو مشتری مبیع کا بھی مالک ہوا اور ثمن کا بھی۔تو یہ ایک قسم شبہ ربوا ہے۔ اور اگر سامان سامان کے عوض ہو جیسے کہ بیع مقایضہ میں یا ثمن ثمن کی عوض ہو جیسے کہ بیع صرف میں تو دونوں کو کہا جائے گا کہ ایک ساتھ سپرد کریں۔اسلئے کہ دونوں تعین میں برابر ہیں جیسے بیع مقایضہ میں یا عدم تعین میں بھی برابر ہیں۔جیسے بیع صرف میں تو ایک پہلے سپردگی پر مجبور کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

باب الخیار

یہ باب ہے خیار کے بیان میں

صح خیار الشرط لکل من العاقدین ولھماثلثة ایام اواقل لااکثر الاانه یجوزان اجازفی الثلاث ای اذا بیع و شرط الخیار اکثر من ثلثة ایام لایجوز البیع خلافا لھما لکن ان اجیز فی ثلثة ایام جاز البیع عند ابی حنیفة خلافا لزفرؒ۔

ترجمہ: صحیح ہے خیار شرط عاقدین میں سے ہر ایک کیلئے اور دونوں کیلئے تین دن تک یا اس سے کم نہ کہ زیادہ ہاں جائز ہو جائے گی۔ اگر اجازت دیدی تین دنوں میں یعنی جب بیع ہوئی اور خیار کی شرط لگائی تین دن سے زیادہ تو جائز نہیں برخلاف حضرات صاحبینؒ کے۔ لیکن اگر اجازت دیدی تین دن کے اندر تو جائز ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ برخلاف امام زفرؒ کے۔

تشریح: خیار شرط میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف:

بیع ابتداء دو قسم پر ہے (۱) بیع لازم (۲) بیع غیر لازم بیع لازم وہ ہے جسمیں کسی قسم کا خیار نہ ہو اور بیع غیر لازم وہ ہے جسمیں خیار ہو بیع لازم اصل ہے اسکو مقدم کیا۔ اور غیر لازم خلاف اصل ہے اسلئے اسکو مؤخر کیا۔ فاضل مصنفؒ نے سب سے پہلے خیار شرط کو اور پھر خیار رویت کو ذکر کیا۔ اسلئے کہ وہ تمام حکم کیلئے مانع ہے پھر خیار عیب کو ذکر کیا اسلئے کہ وہ لزوم حکم کیلئے مانع ہے۔ خیار شرط کی تین قسمیں

(۱) **بالاتفاق فاسد**: وہ یہ کہ مثلاً مشتری یوں کہے کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی مجھے ہمیشہ کیلئے خیار ثابت ہوگا یا خیار کیلئے کوئی مدت معین نہ کریں یہ صورت بالاتفاق فاسد ہے۔

(۲) **بالاتفاق جائز**: وہ یہ کہ تین دن یا تین دن سے کم خیارِ شرط لگانا

(۳) **مختلف فیه**: وہ یہ کہ تین دن سے زیادہ کے خیار شرط لگانا جبکہ مدت متعین ہو۔ مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ صورت فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔ حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے **لحدیث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شهرین**

دوسری دلیل یہ ہے کہ خیار مشروع ہوا ہے اس بات کیلئے کہ غبن اور دھوکہ ختم ہو جائے سوچ و فکر کا موقع مل جائے۔ اور یہ ضرورت بسا اوقات تین دن میں پوری نہیں ہوتی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل حضرت حبان بن منقذ انصاریؓ کی حدیث ہے۔

قال قال رسول الله ﷺ اذا بايعت فقل لا خلا بة ولى الخار ثلا ثة ايام

۔حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ خیار سرے سے ثابت ہی نہ ہوتا۔اسلئے کہ یہ مقتضی عقد کے خلاف ہے۔لیکن حدیث میں وارد ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا۔لہٰذا یہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا غیر کو اس پر قیاس نہ کیا جائے اور وہ تین دن کا ہے۔لیکن اگر تین دن سے زیادہ کی شرط لگادی اور پھر تین دن کے اندر اس شرط کو ساقط کر دیا۔تو بیع جائز ہو جائے گی۔لیکن امام زفرؒ کے نزدیک یہ بھی جائز نہیں۔اسلئے کہ جب عقد فاسد منعقد ہو گیا تو اب وہ صحیح نہیں ہوسکتا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں۔کہ مفسد کے آنے سے پہلے پہلے فساد زائل ہو گیا تو عقد صحیح ہے۔

فان شرى على 'انه ان لم ينقد الثمن الى ثلثة ايام فلا بيع صح والى اربعة لافان نقد الثمن فى الثلث جاز انما ادخل الفاء فى قوله فان شرى لانه فرع مسالة خيار الشرط لان خيار الشرط انما شرع ليد فع بالفسخ الضرر عن نفسه سواء كان الضرر تاخير اداء الثمن او غيره فاذا كان الخيار لضرر التاخير من صور خيار الشرط فالتصر يح به يكون من فروع خيار الشرط هٰذا الذى ذكر قول ابى حنيفةؒ و ابى يوسف خلافاً لمحمدؒ فانه يجوز فى الاكثر فهو جرى على اصله فى التجويز فى الاكثر وابو حنيفةؒ جرى على اصله فى عدم التجويز فى الاكثر امام ابو يوسفؒ انما لم يجوز ہٰهنا جرياً على القياس وجوز ثمه لاثر ابن عمرؓ فانه جوز الى شهرين۔

ترجمہ: اگر کسی نے خریدا اس شرط پر کہ اگر تین دن تک ثمن ادا نہیں کیا تو بیع نہ ہوگی۔یہ صحیح ہے۔اور چار دن تک صحیح نہیں ہے ۔اگر ثمن ادا کیا تین دنوں میں تو جائز ہے۔مصنفؒ نے اپنے قول فان شرٰی میں فاء داخل کر دی ہے،اسلئے کہ یہ مسئلہ فرع ہے مسئلہ خیار الشرط کی۔کیونکہ خیار الشرط اسلئے مشروع ہوا ہے۔تاکہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے ضرر رفع کریں۔چاہے وہ ضرر تاخیر اداء ثمن کا ہو یا کوئی اور جب ضرر تاخیر خیارِ شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اس پر تفریع کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہے یہ جو ذکر ہوا امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے یہاں اجازت نہیں دی قیاس پر چلتے ہوئے اور وہاں اجازت دی ابن عمرؓ کی اثر کی وجہ سے دو مہینوں تک۔

تشریح: خیار تعیین میں اختلاف: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خرید لی اور اپنے آپ کیلئے خیار نقد رکھ دیا۔ اس مسئلے کی بھی چار صورتیں ہیں۔

(۱): خیار نقد کا زمانہ بالکل ذکر نہ کریں یوں کہے کہ اگر میں نے ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔
(۲) خیارِ نقد کا زمانہ مجہول ذکر کریں جیسے کہ اگر کئے دنوں تک ثمن ادانہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں نا جائز ہے بالاتفاق
(۳) خیار نقد کا زمانہ تین دن یا اس سے کم ذکر کریں تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خیار شرط کے مانند
(۴) خیار نقد کا ز زمانہ تین دن سے زیادہ اور متعین ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ اگر میں نے دس دن تک ثمن ادانہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ صورت مختلف فیہ ہے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت نا جائز ہے اور بیع فاسد ہے

حضرت امام محمدؒ اپنی اصل پر قائم ہے جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں بیان کیا ہے کہ تین دن سے زیادہ جائز ہے
اور امام ابوحنیفہؒ اپنی اصل پر قائم ہیں جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں تین دن سے زیادہ جائز نہیں
البتہ امام ابو یوسفؒ نے خیار نقد میں تین دن سے زیادہ میں جائز قرار نہیں دیا قیاس پر عمل کرتے ہوئے اور خیار شرط کو تین دن سے زیاده جائز قرار دیا حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرتے ہوئے۔۔ یہ تو مسئلے کی وضاحت ہوئی، اب عبارت کی وضاحت

انما ادخل الفاء فی قولہ فان شری شارح فرماتے ہیں کہ فان شری میں جو فاء ہے یہ فا تفریعیہ ہے اور خیار نقد کا مسئلہ خیار شرط پر متفرع ہے۔ تفریع اس طریقے پر ہے کہ خیار شرط اسلئے مشروع ہوا ہے کہ من لہ الخیار اپنے آپ سے ضرر دفع کرے فسخ کے ذریعے اب چاہے ضرر ثمن کی ادائیگی کی تاخیر کی صورت میں ہو یا کوئی اور صورت ہو تو جب تاخیر ضرر کا خیار۔ خیار شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اس پر تفریع کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہوا اور فاء تفریعیہ کا داخل کرنا صحیح ہوا

ولا یخرج المبیع عن ملك بائعه مع خیاره فان قبضه المشتری فهلك فی یده یجب علیه القیمة ای بیع بشرط خیار البائع فقبضه المشتری فهلك فی یده یجب علیه القیمة لانه مقبوض علی سوم الشراء وهو مضمون بالقیمة

ترجمہ۔ اور مبیع نہیں نکلے گی بائع کی ملک سے اسکے خیار کے ساتھ۔ اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت لازم ہے یعنی بیچا گیا بائع کے خیار شرط کے ساتھ اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ یہ مشتری کے قبضے میں بھاؤ کرنے کے طریقے پر باقی ہے اور اس کا ضمان قیمت کے ساتھ ہوتا ہے

تشریح خیار بائع سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوتی: ماقبل میں گزر چکا ہے کہ خیار شرط کبھی مشتری کیلئے ہوتا ہے اور کبھی بائع کیلئے اور کبھی دونوں کیلئے تو جب خیار شرط صرف بائع کیلئے ہو تو اس صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اسلئے

کہ عقد بیع بائع اور مشتری کی رضا مندی پر موقوف ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضا مندی نہیں پائی گئی لھذا بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی ۔ جب مبیع بائع کی ملک سے نہیں نکلی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور اس دوران یعنی خیار شرط کے زمانے کے اندر اندر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر اس کی قیمت دینا لازم ہے اسلئے کہ یہ مقبوض علی سوم الشری کی طرح ہے یعنی مشتری دکاندار سے کہے کہ بھائی یہ بالٹی کتنے کی ہے مجھے دیدو تاکہ میں دیکھ لوں اور اس دوران وہ بالٹی اسکے ہاتھ میں ٹوٹ گئی تو مشتری پر اسکی قیمت دینا لازم ہے نہ کہ ثمن اسی طرح یہاں بھی مشتری پر قیمت دینا لازم ہے البتہ اگر خیار شرط کا زمانہ ختم ہوگیا اور اسکے بعد ہلاک ہوگئی تو اب مشتری پر ثمن دینا لازم ہوگا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بیع تام ہوگئی ہے

ویخرج عن ملك البائع مع خيار المشتری وهلكه في يده بالثمن كتعيبه اى اذا كان الخيار للمشتری وقبض المشتری فهلك اوتعيب في يده يجب الثمن ولايملكه المشتری ای اذا كان الخيار للمشتری لايملكه المشتری عن ابی حنيفةؒ خلافاً لهما

ترجمہ ۔اور مبیع نکلتی ہے بائع کی ملک سے مشتری کے خیار کے ساتھ اور مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہونا ثمن پر ہوگا جیسے عیب دار ہونا یعنی جب خیار مشتری کیلئے ہو اور مشتری نے قبضہ کرلیا وہ ہلاک ہوئی یا عیب دار ہوئی مشتری کے ہاتھ میں تو ثمن واجب ہوگا ۔اور مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا یعنی جب خیار مشتری کیلئے ہو تو مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مشتری اس کا مالک ہوتا ہے

تشریح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو مبیع کس کے قبضے میں داخل ہوگی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری کیلئے خیار شرط لگا دیا گیا تو اس صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکلتی ہے کیونکہ بیع اس شخص کے حق میں غیر لازم ہے جس کیلئے خیار ہو اور جس کیلئے خیار نہ ہو اس کے حق میں غیر لازم نہیں بلکہ لازم ہے لھذا جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر ثمن دینا لازم ہوا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بائع تو ثمن پر راضی ہو چکا ہے اور ہلاکت کی صورت میں واپس کرنا ممکن نہیں تو ثمن لازم ہوگا اب رہی یہ بات کہ جب بائع کی ملک سے نکل گئی تو مشری کی ملک میں داخل ہوگی یا نہیں ۔اس میں اختلاف ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوجائے گا

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع بائع کی ملک سے خارج ہوگئی اور مشتری کی ملک میں داخل نہ ہوئی تو یہ زوال ملک لاالی

مالک ہے اور شریعت میں اسکی کوئی نظیر نہیں

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ثمن مشتری کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مبیع بھی اس کی ملک میں دکل ہو جائے تو شخص واحد عوضین (ثمن ومبیع) کا مالک ہو جائے گا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں اسلئے کہ عقد بیع مساوات کو چاہتا ہے اور اس صورت میں مساوات فوت ہو رہا ہے۔رہا آپ نے جو زوال ملک لاالی مالک کی عدم نظیر کا عذر پیش کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی نظیر ہے جیسے املاک وقف اور ترکہ مستغرقہ بالدین

وثمرة الخلاف انما تظهر فی هذه المسائل وهی قوله فشراء عرسه بالخیار لا یفسدنکاحه عندابی حنیفةؒ لعدم الملك وعندهما یفسده وان وطیها ردها لانه بالنکاح الا فی البکر ای ان وطیها المشتری فی ایام الخیار یملك ردها عندابی حنیفةؒ لان الوطی بالنکاح فلایکون اجازةً الا ان تکون بکراً لانه نقصها بالوطی فلا یملك الردوعندهما لا یملك الردوان کانت ثیبا لان المشتری قد ملکها فیفسد النکاح فالوطی یکون بملك الیمین فیکون اجازة

ترجمہ: اختلاف کا ثمرہ ان مسائل میں ظاہر ہوگا اپنی بیوی تین دن کے خیار کے ساتھ خریدنا نکاح کو فاسد نہیں کرتا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک فاسد کر دیتا ہے اور اگر اسکے ساتھ وطی کی تو واپس کر سکتا ہے اسلئے کہ یہ نکاح کی وجہ سے ہے ہاں اگر باکرہ ہو یعنی اگر مشتری نے خیار کے دنوں میں اسکے ساتھ وطی کی تو اس کو واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ یہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے تو یہ اجازت نہیں ہے ہاں اگر باکرہ ہو اسلئے کہ وطی سے نقصان آ گیا تو واپسی کا مالک نہیں ہے اگر چہ ثیبہ ہو کیونکہ مشتری اسکا مالک ہو چکا ہے تو نکاح فاسد ہوا اور وطی ملک یمین کے ساتھ ہوئی تو یہ اجازت ہے

تشریح امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف پر متفرع مسائل:

خیار مشتری کی صورت میں حضرت امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے اس اختلاف پر یہاں ماتن نے مسائل تسعہ متفرع فرمائے ہیں ان مسائل میں سے مسئلہ

(۱) یہ ہے، فشراء عرسہ، یعنی ایک شخص نے اپنی بیوی خرید لی جو کسی کی باندی تھی خیار شرط کے ساتھ تو اس سے نکاح فاسد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا تو ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہ ہوئیں اور جب مالک نہ ہوا تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک نکاح فاسد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہو گیا ہے جب مشتری اسکا

مالک ہو چکا ہے تو نکاح بھی فاسد ہوگا اسلئے کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتی

وان وطیھا ردھا؛ (۲) یہ دوسرا مسئلہ ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری مذکور نے اس باندی کے ساتھ وطی کر لی مدت خیار میں تو حضرت امام صاحب کے نزدیک تب بھی بشرط خیار واپس کر سکتا ہے اسلئے کہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور وطی ملک نکاح کے ساتھ ہوئی ہے نہ کہ ملک یمین کے ساتھ لھذا وطی کرنا اجازت بیع پر دلیل نہیں ہے البتہ اگر وہ محترمہ باندی باکرہ ہو اور پھر اسکے ساتھ وطی کر لی تو واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ باکرہ کے ساتھ وطی کرنے سے وہ عیب دار ہوتی ہے اور جب مبیع عیب دار ہو جائے تو قابل واپسی نہیں رہتی یہ سب تفصیل حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری نے جب باندی کے ساتھ وطی کر لی تو اب واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور وطی ملک نکاح کے ساتھ نہیں ہوئی بلکہ ملک یمین کے ساتھ ہوئی ہے چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ تو اب واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ وطی کرنا دلیل اجازت ہے

ولا یعتق قریبه علیه فی مدة خیاره ای ان شری قریبه بالخیار لا یعتق عندابی حنیفةؒ فی ایام الخیار خلافاً لهما ولا من شراه قائلاً ان ملکت عبداً فهو حر ای قال ان ملکت عبدافهو حر فشراه بالخیار لایعتق فی ایام الخیار عندابی حنیفةؒ لعدم الملك

ترجمہ: اور اس کا قریبی رشتہ دار اس پر آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں یعنی اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو اس پر آزاد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت خیار میں اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہوگا۔اور آزاد نہ ہوگا جس نے خرید لیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوگا پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ ملک ثابت نہیں ہے

تشریح (۳) اصل سابق پر تفریع ہے اور یہ تیسرا مسئلہ ہے۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار ذی رحم محرم خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام اس پر آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا مدت خیار میں تو کیسے آزاد ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ غلام مشتری پر آزاد ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک ہو چکا ہے

ولا من شراه قائلاً (۴) یہ اصل سابق پر متفرع چوتھا مسئلہ ہے۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ، ان ملکت عبداًفھو حر ، اور پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ غلام مدت خیار میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہوا ہے

ولا یعد حیض المشتراۃ من استبرائھا ای ان اشتری امۃ بالخیار فحاضت فی ایام الخیار فھذہ الحیضۃ لا تعد من الاستبراء عند ابی حنیفۃؒ لان الاستبرائانما یجب بعد ثبوت الملک ولا استبراء علی البائع ان ردت علیہ بالخیار ای ان ردت الامۃ المشترلۃ بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیحفۃؒ لان الاستبراء انما یجب بالانتقال من ملک الی ملک ولم توجد عند ابی حنیفۃؒ حیث لایملکھا المشتری

ترجمہ: اورخریدی ہوئی باندی کاحیض مدتِ خیار میں اسکے استبراء سے شمار نہ ہوگا یعنی اگر باندی خرید لی خیار کے ساتھ پھر اس کو حیض آیا مدت خیار میں تو یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا حضرت امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ استبراء واجب ہے ملکیت ثابت ہونے کے بعد۔۔اوراستبراء نہیں ہے بائع پر اگر واپس کردی گئی ان کو خیار کے ساتھ یعنی اگر خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی واپس کردی گئی بائع پرتو استبراء واجب نہیں ہے بائع پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ استبراء اسوقت واجب ہے جبکہ ملکیت منتقل ہوتی ہوایک ملک سے دوسری ملک کی طرف اور وہ نہیں پائی گئی امام صاحب کے نزدیک کیونکہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا۔

تشریح.(۵)اصلِ سابق پر متفرع پانچواں مسئلہ ہے

پہلے بطور تمہید یہ جان لینا ضروری ہے کہ جب باندی ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہوتی ہے تو مالک ثانی کیلئے اس وقت تک اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے جب تک اس سے استبراء نہ کرالے یعنی ایک حیض کامل نہ گزر جائے تا کہ معلوم ہوجائے کہ باندی حاملہ ہے یا نہیں ہے؟

اب مسئلہ کی صورت یہ ہے ایک شخص نے تین دن کے خیار کے ساتھ ایک باندی خرید لی اور اتفاق سے مدت خیار میں اس باندی کو حیض بھی آگیا پھر مشتری نے اس بیع کو جائز قرار دیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا کیونکہ مدت خیار میں مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں تو یہ حیض مشتری کی ملک میں نہیں پایا گیا لھذا اس کے بعد ایک اور حیض کا انتظار کرنا ہوگا۔اور صاحبین کے نزدیک چونکہ باندی مشتری کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور حیض مشتری کی ملک میں پایا گیا لھذا یہ حیض کافی ہے مزید دوسرے حیض کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا استبراء علی البائع..(۶).اصل سابق پر متفرع چھٹا مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری مذکور نے خیار شرط کے ساتھ یہ مذکورہ باندی بائع کو واپس کردی تو حضرت امام صاحب کے نزدیک بائع

پر استبراء واجب نہیں چاہے مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ ہو کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا ہے تو واپس کرنا انتقال ملک نہیں پایا گیا تو اسبراء واجب نہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا ہے اور پھر واپس کیا مدت خیار میں تو بائع پر استبراء واجب ہے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے، اب واپس کرنا انتقال ملک ہے اور ایسی صورت میں استبراء واجب ہوتا ہے لھذا بائع پر استبراء واجب ہے واپسی کی صورت میں

ومن ولدت في المدة بالنكاح لاتصير ام ولد له اى ان اشترى زوجته با لخيار فولدت في ايام الخيار في يد البائع لاتصير ام ولد للمشترى فيملك الرد عند ابى حنيفةؒ وعندهما تصير ام ولد لانها ولدت في ملك المشترى فلايملك الرد وانما قلنا في يد البائع حتى لو قبض المشترى وولدت في يده تصير ام ولد له با لاتفاق لانها تعيبت بالولادة فلا يملك الردفصارت ملكا للمشترى فالولادة وقعت في ملك المشترى لا في ملكه فتصير ام ولد له

ترجمہ: اور اگر خریدی ہوئی باندی نے بچہ جن لیا مدت خیار میں تو وہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی یعنی کسی نے اپنی بیوی خرید لی خیار شرط کے ساتھ اور مدت خیار میں اس نے بچہ جن لیا بائع کے ہاتھ میں تو یہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی تو یہ واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ مشتری کی ام ولد ہے کیونکہ اس نے بچہ جن لیا ہے مشتری کے ہاتھ میں تو واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا۔ ہم نے کہا کہ بائع کے ہاتھ میں اسلئے کہ اگر مشتری نے قبضہ کرلیا اور پھر بچہ جن لیا اس کے ہاتھ میں تو یہ ام ولد ہوگی بالاتفاق کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس میں عیب آگیا ہے تو واپس کرنے کا مالک نہیں تو وہ مشتری کی ملک بن گئی اور ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی نہ کہ بائع کی ملک میں تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

تشریح (۷) اصل سابق پر متفرع ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی خرید لی تین دن کے خیار کے ساتھ اور ابھی تک مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مدت خیار میں باندی نے بائع کے پاس بچہ جنا تو یہ باندی مشتری کی ام ولد نہ ہوگی اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا۔ تو واپس کرسکتا ہے خیار شرط کی وجہ سے یہ حضرت امام صاحب کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ باندی مشتری کی ام ولد بن گئی تو واپس نہیں کرسکتا اس لئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور ولادت کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے لھذا واپس کرنا جائز نہیں ہے

انما قلنا في يد البائع ....حضرت امام صاحب کے نزدیک ام ولد نہ بننا اور واپس کرنے کا حق ثابت ہونا یہ اس وقت ہے جبکہ باندی بائع کے قبضے میں ہو اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا اور پھر مدت خیار میں مشتری کے قبضے میں بچہ جن لیا تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی اور

واپس کرنے کا حق نہ ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ باندی میں عیب آ گیا ہے اب واپس نہیں کرسکتا کیونکہ ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی ہے لھذا یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

وھلکه فی ید البائع علیه ان قبضه المشتری باذنه واوعه عنده لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك ای المشتری باخیار ان قبض مشتراه ثم اودعه عند البائع فهلك فی ید البائع فهلكه فی یده یكون علی البائع لان القبض قد ارتفع بالرد لان المشتری لم یملكه فلم یصح الایداع بل رده الی البائع یكون رفعا للقبض فیكون الهلاك قبل القبض علی البائع -وعندهما لما ملكه المشتری صح ایداعه ولم یرتفع القبض فكانه هلك فی ید المشتری فیكون الهلاك من ماله

ترجمہ: اور مبیع کا ہلاک ہونا بائع کے ہاتھ میں تاوان اس پر ہوگا اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا بائع کی اجازت سے اور امانت رکھوادیا بائع کے پاس کیونکہ قبضہ اٹھ گیا واپس کرنے سے ملک نہ ہونے کی وجہ سے یعنی اگر مشتری نے خیار کے ساتھ خریدا اور خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کرلیا اور پھر امانت رکھوادیا بائع کے پاس اور وہ ہلاک ہوئی بائع کے پاس تو اس کے ہلاک ہونے کا تاوان بائع پر ہوگا کیونکہ قبضہ اٹھ گیا ہے واپس کرنے سے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تو امانت رکھنا صحیح نہیں بلکہ واپس کرنا بائع کو قبضے کو ختم کرنا ہے تو ہلاکت قبضے سے قبل ہوئی تو تاوان بائع پر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تو امانت رکھوانا صحیح ہوا اور قبضہ ختم نہ ہوا تو گویا کہ مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو یہ ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہے

تشریح (۷) اصل سابق پر متفرع ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر اس پر قبضہ کرلیا قبضہ کرنے بعد وہ چیز اس بائع کے پاس امانت رکھدی اور بائع ۔ سے وہ چیز ہلاک ہوگئی تو نقصان بائع کا ہوگا نہ کہ مشتری کا کیونکہ مشتری جب اس اکا مالک نہیں ہوا اور چیز بائع کو واپس کردی تو مشتری کا قبضہ ختم ہوگیا اور وہ بری ءالذمہ ہوگیا تو چیز بائع کی ہلاک ہوئی تو نقصان بھی اسی کا ہوگا اور مشتری پر ثمن یا قیمت لازم نہ ہوگی یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک جبکہ مشتری اس کا مالک ہوگیا ہے تو امانت رکھنا صحیح ہے اور قبضہ ختم نہیں ہوا تو اب جو چیز ہلاک ہوگی تو وہ ہلاک ہوگی مشتری کے مال سے تاوانا ور نقصان مشتری پر لازم ہوگا

وبقی خیار ماذون شری بالخیار وابرئه بائعه عن ثمنه فی المدة لان الماذون یلی عدم التملك ای ان شری عبد ماذون شیئاً بالخیار وابرئه بائعه عن ثمنه فی مدة الخیار بقی خیاره عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایبقی له الخیار لانه ان بقی كان له ولایة الرد فرده یكون تملیكاً بغیر عوض والماذون لا یملك ذلك وعند ابی حنیفةؒ لمالم یملكه كان رده امتناعا عن التملك وللماذون ولایة ذلك فانه اذاوهب له شیء

فله ولایة ان لایقبله

ترجمہ ۔اور باقی ہے عبد ماذون کا خیار جس نے خیار کے ساتھ خریدا اور بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا مدت خیار میں کیونکہ ماذون کو حق ہے مالک نہ بننے کا ۔یعنی اگر خریدا عبد ماذون نے کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ اور بائع نے ثمن سے بری کردیا مدت خیار میں تو اس کا خیار باقی ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک ۔اور صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو اس کو واپسی کی ولایت حاصل ہوگی اور واپس کرنا تملیک بلاعوض ہے اور ماذون اسکا مالک نہیں ۔اور امام صاحب کے نزدیک جب اس کا مالک ہی نہیں ہوا تو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور ماذون کو یہ حق حاصل ہے کیونکہ جب اس کو کوئی چیز ہبہ کی جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قبول نہ کرے

تشریح (۸) ۔اصل سابق متفرع آٹھواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی تو یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگیا ۔اب اس عبد ماذون نے ایک تھان خریدا سو روپے میں خیار شرط کے ساتھ اسکے بعد بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا تو یہ عبد ماذون اب بھی کپڑا واپس کرسکتا ہے اسلئے کہ غلام کا کپڑا واپس کرنا اس بناپر ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے وہ اسکا مالک نہیں ہوا تو یہ واپس کرنا مالک بننے سے رک جانا ہے اور غلام ماذون کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مالک بننے سے رک جائے جیسے کوئی اس عبد ماذون کو کوئی چیز ہبہ کرنا چاہے تو یہ غلام قبول کرنے سے انکار کرسکتا ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے ۔اور حضرات صاحبین کے نزدیک عبد ماذون اس چیز کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ جب مشتری اس کا مالک ہوگیا اور پھر بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا تو اب بائع کو واپس کرنا تملیک بلاعوض ہے اور عبد ماذون تملیک بلاعوض نہیں کرسکتا۔

وبطل شراء ذمی من ذمی خمرا بالخیار ان اسلم لئلا یتملکھا مسلما باسقاط خیارہ ای اشتری ذمی بشرط خیارہ من ذمی خمرا ثم اسلم المشتری بطل شرائہ لانہ ان بقی فعند اسقاط الخیار یتملکہ المشتری فیلزم تملک المسلم الخمر ۔ وعندھما ینفذ الشراء وبطل الخیار لانہ لو بقی یملک ردھا والرد یکون تملیکا والمسلم لایملک تملیک الخمر فھذہ المسائل ثمرۃ الخلاف

ترجمہ ۔اور باطل ہے ذمی کا ذمی سے شراب خریدنا خیار کے ساتھ اگر اس نے اسلام قبول کیا تا کہ وہ مالک نہ ہو جائے مسلمان ہونے کی حالت میں اپنا حق ساقط کرکے ۔یعنی جب خریدلی ذمی نے ذمی سے شراب خیار شرط کے ساتھ پھر مشتری مسلمان ہوا تو اسکی خریداری باطل ہے کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو خیار ساقط کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک ہوجائے گا تو لازم ہوگا مسلمان کا شراب کا مالک ہونا ۔اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس کی خریداری نافذ ہے اور خیار باطل ہے اسلئے کہ اگر خیار باقی رہ جائے تو مشتری واپس کرنے کا مالک ہوجائے گا اور واپس کرنا تملیک ہے اور مسلمان کو تملیک شراب کا حق نہیں ۔ان مسائل میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے

تشریح (۹) اصل سابق پر متفرع نواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر مشتری نے مدت خیار میں اسلام قبول کیا تو خریداری باطل ہے کیونکہ اگر مشتری اپنا خیار باطل کر کے بیع کو نافذ کرنا چاہے تو مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب کا مالک بن جائے گا اور مسلمان تملک خمر نہیں کرسکتا لھذا یہ بیع سرے سے باطل ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تھا اس وقت یہ کافر تھا تو بیع نافذ ہے اور واپس کرنے کا اختیار مشتری کو نہ ہوگا کیونکہ واپس کرنا تملیک خمر ہے اور مسلمان تملیک خمر کا مالک نہیں ہے لھذا بیع سابق جائز اور واپس کرنا باطل ہے (یہ مسائل تسعہ ثمرۂ اختلاف ہے)

ومن له الخيار يجيز وان جهل صاحبه ولا ينفسخ بلا علمه اى ان فسخ من له الخيار لاينفسخ بلا علم صاحبه خلافا لابى يوسفؒ والشافعيؒ لهما انه ان شرط علم صاحبه لم يبق فائدة فى شرط الخيار لان صاحبه ان اختفى فى مدة الخيار فلم يصل الخبر اليه فيتم العقد فيتضرر من له الخيار فان فسخ وعلمه فى المدة انفسخ والا تم العقدو يورث خيار العيب والتعيين لا الشرط والرؤية خيار التعيين ان يشترى احد الثوبين بعشرة على ان يعين ايا شاء وخيار الشرط يورث عند الشافعيؒ ايضاً وخيار الرؤية لايتآتى على مذهبه لان شراء مالم يره لايجوز عنده فى اظهر القولين

ترجمہ اور جس کیلئے خیار ہے وہ بیع جائز کرسکتا ہے اگر چہ دوسرے کو علم نہ ہو اور فسخ نہیں کرسکتا دوسرے کے علم کے بغیر یعنی اگر صاحب خیار فسخ کرنا چاہے برخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کا علم شرط کیا جائے تو پھر خیار شرط میں کوئی فائدہ ہی باقی نہیں رہتا اسلئے کہ دوسرا صاحب اگر مدت خیار میں چھپ جائے اور ان کو خبر نہ پہنچے تو عقد تام ہو جائے گا۔ تو صاحب خیار کو ضرر لاحق ہو جائے گا اور اگر فسخ کر دیا اور مدت میں ان کو خبر پہنچا دی تو فسخ ہو جائے گا اور عقد تام ہوگا اور میراث میں ملتا ہے خیار عیب اور خیار تعیین نہ کہ خیار شرط اور خیار رؤیت۔ خیار تعیین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خرید لے دس روپے پر اس شرط پر کہ جونسا چاہے لے لے اور خیار شرط میراث میں ملتا ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اور خیار رؤیت انکے مذہب میں ہے ہی نہیں اسلئے کہ اس چیز کو خریدنا جس کو نہ دیکھا ہو انکے نزدیک جائز نہیں ظاہر قول کے مطابق

تشریح صاحب خیار دوسرے کی عدم موجودگی میں بیع فسخ نہیں کرسکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ من له الخیار یعنی جس کیلئے خیار ثابت ہے چاہے بائع ہو یا مشتری وہ اگر مدت خیار میں عقد کو نافذ کرنا چاہے تو نافذ کرسکتا ہے دوسرے ساتھی کو بتانا ضروری بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی جانب بھی مضرت نہیں اور وہ فسخ کرنا چاہے تو دوسرے ساتھی کو اطلاع

کئے بغیر فسخ نہیں کر سکتا

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح نافذ کرنا درست ہے دوسرے کو بتائے بغیر اسی طرح فسخ کرنا بھی درست ہے دوسرے کو اطلاع کئے بغیر۔ اسلئے کہ اگر دوسرے کے علم کے بغیر فسخ کرنا جائز نہ ہو جائے تو بسا اوقات وہ صاحب اخر مدت خیار میں چھپ جاتا ہے ظاہر ہوتا ہی نہیں اور اس کو خبر پہنچانا ممکن نہیں ہوتا لھذا اگر اسکا علم شرط کیا جائے تو صاحب خیار پر بیع لازم ہو جائے گی اور اسکا ضرر ہوگا

حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے علم کے بغیر اسلئے جائز نہیں کہ جب اس کو علم نہ ہو اور مدت گزر جائے تو اس نے یہ اعتماد کیا ہوگا کہ عقد تام ہو گیا ہے اور ادھر سے فسخ ہو جائے گا تو اس کا نقصان ہو جائے گا اور عقد میں الزام ضرر جائز نہیں لھذا صاحب آخر کو بتانا ضروری ہے

فان فسخ وعلمه اگر من لہ الخیار نے عقد فسخ کیا اور مدت خیار میں صاحب اخر کو اطلاع کر دی تو عقد فسخ ہو جائے گا اور اگر مدت میں اطلاع نہ ہوئی تو عقد تام ہو جائے گا

ولا یورث خیار العیب والتعیین ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب من لہ الخیار کا انتقال ہو جائے تو اس کے انتقال کے بعد خیار شرط وارث کو میراث میں ملتا ہے یا نہیں یعنی جس طرح اصل مورث کو بیع جائز کرنے یا فسخ کرنے کا حق حاصل ہے وارث کو بھی یہ حق حاصل ہوگا یا نہیں :تو احناف فرماتے ہیں کہ وارث کو خیار شرط اور خیار رؤیت میراث میں منتقل نہیں ہوتے کیونکہ یہ نفس ارادے اور مشیت کا نام ہے جو انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خیار شرط میراث میں وارث کو منتقل ہوتا ہے خیار عیب اور خیار تعیین کی طرح اور خیار رؤیت تو انکے مذہب پر ثابت ہی نہیں کیونکہ جس چیز کو نہ دیکھا ہو اسکا خریدنا ان کے نزدیک جائز نہیں

احناف فرماتے ہیں کہ خیار شرط کو خیار تعیین پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے کہ خیار عیب میں جس طرح مورث مبیع سلیم کا حقدار تھا اسی طرح وارث بھی مبیع سلیم کا حقدار ہے اور خیار تعیین میں وارث مبیع کا مالک ہو چکا ہے لیکن مبیع غیر مبیع کے ساتھ مخلوط ہے تو اس کو ممتاز کرنے کا حق ہے نہ یہ کہ خیار منتقل ہوا خیار یہاں بھی مورث کی موت سے باطل ہو جاتا ہے

وان اشترى وشرط الخيار لغيره فاى اجاز او نقض صح ذلك فان اجاز احدهما وفسخ الأخر فالاول اولى واذا وجدا معاً فالفسخ اولى قالوا لان شرط الخيار لغير العاقد انما يثبت بطريق النيابة عن العاقد فيثبت له اقتضاءً اقول اذا اشترى على ان الغير بالخيار لا يثبت الخيار الا برضاء المتعاقدين فيكون نائبا عن المتعاقدين ثم رضى البائع بخيار الغير لا يقتضى رضاه بخيار المشترى

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار غیر کیلئے رکھا تو جس نے بھی اجازت دیدی یا عقد توڑ دیا تو صحیح ہے اگر ایک نے اجازت دیدی

اور دوسرے نے فسخ کیا تو پہلا اولی ہے اور اگر دونوں ایک ساتھ پائے گئے تو فسخ اولی ہے ۔فقہاء نے فرمایا ہے کہ خیار شرط غیر کیلئے عاقد سے نیابۃً ثابت ہوتا ہے تو عاقد کیلئے اقتضاءً ثابت ہوگا ۔میں کہتا ہوں کی جب خرید لیا اس شرط پر کہ خیار غیر کیلئے ہوگا تو ثابت نہیں ہوتا خیار مگر متعاقدین کی رضامندی سے تو وہ غیر (اجنبی) نائب ہے دونوں متعاقدین کا پھر بائع کی رضامندی غیر (اجنبی) کے خیار پر تقاضا نہیں کرتا مشتری کے خیار پر راضی ہونے کا

تشریح۔ثالث کیلئے خیار تعیین کی شرط لگانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار شرط غیر یعنی کسی اجنبی کیلئے رکھا تو یہ جائز ہے ۔اسلئے کہ خیار شرط حاجت کیلئے مشروع ہوا ہے اور کبھی حاجت اس بات کی بھی ہوتی ہے کہ غیر کیلئے خیار رکھا جائے جو زیادہ مہارت رکھتا ہے تو اب مسئلہ یہ ہے کہ جب خیار شرط غیر کیلئے رکھا تو اب مشتری یا اس اجنبی جس کیلئے خیار ہے میں سے جس نے بھی بیع کی اجازت دیدی یا بیع کو فسخ کر دیا تو اسکے کلام کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر ایک اجازت دیدی اور دوسرے نے فسخ کیا تو جس نے پہلے کلام کیا ہے اس کے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس وقت اس کا کوئی مزاحم موجود نہ تھا اور اگر دونوں کلام بیک وقت پائے گئے ایک نے اجازت دیدی اور دوسرے نے فسخ کیا بیک زبان ہو کر تو بعض کے نزدیک عاقد کا قول معتبر ہوگا چاہے اجازت ہو یا فسخ اور ایک روایت میں ہے جیسے کہ کتاب میں مذکور ہے کہ جس نے فسخ کیا ہو اس کا قول معتبر ہوگا

اس مسئلے کا ایک اصول اور قاعدہ ہے وہ یہ کہ خیار شرط غیر عاقد کیلئے نیابۃً ثابت ہوتا ہے اور عاقد کیلئے اصالۃً ثابت ہوتا ہے پھر غیر عاقد کیلئے ثابت ہوتا ہے نیابۃً تو غیر عاقد یعنی اجنبی جس کیلئے خیار ثابت ہے اسکے لئے خیار ثابت ہوتا ہے متعاقدین کی رضامندی سے تو یہ غیر۔ دونوں متعاقدین کا نائب ہو گیا

ثم رضا البائع بخیار الغیر ۔بائع جب غیر عاقد یعنی اجنبی کے خیار پر راضی ہوا تو یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ مشتری کے خیار پر بھی راضی ہے یعنی بائع مشتری کو خیار شرط دینا نہیں چاہتا اور غیر کو دینا چاہتا ہے تب بھی مشتری کیلئے خیار ثابت ہوگا اور یہ اقتضا ہے کیونکہ جب بائع غیر کے خیار پر راضی ہے اور غیر کیلئے اصالۃً تو خیار ثابت ہے ہی نہیں بلکہ مشتری کے نائب ہو کر ثابت ہے تو مشتری کیلئے بھی خیار شرط ثابت ہوا اقتضاء لھذا مشتری کا قول بھی معتبر ہوگا جبکہ مقدم ہو !!!! فافھم

وبیع عبدین بالخیار فی احدهما صح ان فصل ثمن کل وعین محل الخیار وفسد فی الاوجه الباقیة وهی ما اذا لم یفصل الثمن ولم یعین محل الخیار او فصل الثمن ولم یعین او عین ولم یفصل لجهالة الثمن والمبیع او جهالة احدهما بقی ان فی صورة الجواز وان لم یوجد الجهالة لکن قبول ما لیس بمبیع جعل شرطا لقبول ما هو مبیع فینبغی ان یفسد بالشرط الفاسد عنده والجواب ان البیع بشرط الخیار داخل فی الایجاب فلا یصدق علیه انه لیس بمبیع من کل وجه بل هو مبیع من وجه فاعتبرنا الوجهین

ففی صورۃ الجهالة اعتبرنا انه لیس بمبیع حتی یفسد العقد وفی صورۃ ان یکون کل واحد منهما معلوما اعتبرنا انه مبیع حتی لایفسد العقد

ترجمہ .اور دو غلاموں کا بیچنا کہ ایک میں خیار ہو صحیح ہے اگر ہر ایک کا ثمن بیان کیا ہو اور محل خیار معین کیا ہو اور فاسد ہے باقی وجھوں میں اور وہ یہ ہیں (۱) نہ ثمن بیان کیا ہو نہ محل خیار معین کیا ہو (۲) یا ثمن بیان کیا ہو لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو (۳) یا محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن بیان نہ کیا ہو۔ ثمن اور مبیع کی جہالت کی وجہ سے یا ایک کی وجہ سے۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ جواز کی صورت میں جہالت اگر چہ موجود نہیں لیکن جو چیز مبیع نہیں ہے اس کو قبول مبیع کیلئے شرط بنایا گیا ہے تو شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ مبیع بشرط الخیار داخل ہے ایجاب میں نہ کہ حکم میں تو اس پر یہ صادق نہیں ہوتا کہ یہ بالکل مبیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ مبیع ہے تو ہم نے دونوں وجھوں کا اعتبار کیا جہالت کی صورت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ یہ مبیع نہیں ہے تو عقد فاسد ہوگا اور اس صورت میں کہ ہر ایک معلوم ہو یہ اعتبار کیا کہ وہ مبیع ہے حتی کہ عقد فاسد نہ ہوگا

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ دو غلام فروخت کئے ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر کہ خالد (مشتری) کو ایک غلام میں خیار شرط حاصل ہوگا تو یہ عقد فاسد ہے اور تفصیل کے ساتھ یوں بتلادیا کہ دو غلام ایک ہزار کے عوض اس شرط پر کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ سو روپے ہے اور خالد کو ایک میں مثلاً زیارت گل میں خیار ہے تو یہ بیع جائز ہے

حقیقت میں اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں

(۱) فصل وعین؛ کہ ہر ایک کی قیمت بھی الگ الگ بتلادی اور محل خیار بھی متعین کیا یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس میں نہ جہالت ثمن ہے اور نہ جہالت مبیع

(۲) لم یفصل ولم یعین؛ یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن اور مبیع دونوں کی وجہ سے

(۳) فصل ولم یعین؛ ہر ایک کا ثمن تو الگ الگ بتلادیا لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو تو یہ صورت فاسد ہے جہالت مبیع کی وجہ سے

(۴) عین ولم یفصل ؛محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن الگ الگ بیان نہ کیا ہو یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن کی وجہ سے

بقی ان فی صورۃ الجواز..... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ صورت نمبر (۱) میں اگر چہ مبیع یا ثمن مجہول نہیں ہے لیکن ایک اور خرابی ہے وہ یہ کہ؛ قبول مالیس بمبیع جعل شرطا لقبول المبیع ؛ ہے یعنی وہ چیز جو مبیع نہیں ہے اس کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے قبول مبیع کیلئے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی ایک حر (آزاد) اور ایک غلام کو جمع کرے اگر چہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کرے تب بھی بیع فاسد ہوتی ہے یا ایک مردار بکری اور ایک ذبح شدہ بکری کو جمع کرے اور ایک ساتھ فروخت کرے تو دونوں کی بیع فاسد ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فاسد ہونی چاہئے شارح

نے اس کا جواب دیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ مبیع بشرط الخیار ایجاب میں داخل ہے حکم میں داخل نہیں یعنی جس غلام میں خیار ہے وہ محل بیع ہے وہ ایجاب میں داخل ہے وہ مالیس بمبیع نہیں ہے۔ بلکہ مبیع ہے لیکن حکم بیع یعنی ملکیت میں داخل نہیں لھذا وہ غلام جس میں خیار ہے نہ وہ من کل وجہ مبیع ہے اور نہ من کل وجہ مبیع نہیں ہے بلکہ ذوجہتین ہے لہذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا۔ ثمن یا مبیع کے مجہول ہونے کی حالت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ وہ مبیع نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی اور جب دونوں معلوم ہوں تو ہم نے اس کا اعتبار کیا کہ وہ مبیع ہے لہذا بیع فاسد نہ ہوگی

وشراء احد الثوبين او احدثلثة على ان يعين ايا شاء فى ثلثة ايام صح لا ان لم يشترط تعيينه ولا فى احد اربعة لان القياس عدم الجواز لكنا استحسنا فى الثلثة لمكان الحاجة لان الثلثة مشتملة على الجيد والردى والمتوسط وفى الزائد على الثلثة ابقينا على الاصل وهو عدم الجواز واخذه بالشفعة دارا بيعت بجنب ماشرط فيه الخيار رضاء اى اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دار بجنب تلك الدار واخذها المشترى بشفعة فهذاالاخذ دليل رضاء بشراء تلك الدار لان الاخذ بالشفعة يقتضى اجازة فى شراء المشفوع به

ترجمہ اور خریدنا دو کپڑوں میں سے ایک کا یا تین میں سے ایک کا اس شرط پر کہ متعین کرے جس کو چاہے تین دن میں تو یہ صحیح ہے اور صحیح نہیں ہے اگر تعیین کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ چار میں سے ایک کا کیونکہ قیاس تو ہے عدم جواز کا لیکن ہم نے استحسان کی وجہ سے تین کی اجازت دیدی کیونکہ اس میں حاجت ہے اسلئے کہ تین مشتمل ہے اعلیٰ گھٹیا اور متوسط پر اور تین سے زیادہ میں ہم نے اپنی اصل پر باقی رکھا اور وہ عدم جواز ہے اور شفعہ کے ذریعیا س گھر کو خریدنا جو بک گیا ہو اس کے گھر کے پڑوس میں جس میں خیار ہے یہ رضامندی ہے یعنی کسی نے گھر خرید لیا اس شرط پر کہ اس کو خیار ہے اور اس کے پڑوس میں گھر بک گیا اور مشتری نے اس کو لے لیا شفعے کے ساتھ تو یہ لینا دلیل ہے رضامندی کی اس گھر کی خریداری پر کیونکہ شفعہ کے ساتھ لینا تقاضا کرتا ہے اجازت کا اس گھر میں جس کے ذریعے شفعہ کیا ہے

تشریح خیار تعیین صرف تین دن تک ثابت ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار ہے جونسا چاہے دس روپے میں لے لے اس طرح بیع کرنا صحیح ہے اور یہ خیار خیار تعیین کہلاتا ہے خیار تعیین بھی خیار شرط کی طرح ضرورت اور حاجت کی وجہ سے جائز ہے کیونکہ ایک آدمی دو چیزوں میں سے ایک کو لینا چاہتا ہے لیکن تعیین کیلئے گھر لیجاتا ہے اور بائع بغیر فروخت کرنے کے حوالہ نہیں کرتا تو ضرورت پیش آئی کہ اس کو فروخت کرے خیار تعیین کے ساتھ ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا کیونکہ مبیع فقط ایک کپڑا ہے اور وہ مجہول ہے اور مبیع مجہول ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے لیکن ہم نے استحساناً جائز قرار دیدیا بوجہ حاجت اور

ضرورت اور حاجت تین پر پوری ہوتی ہے کیونکہ تین مشتمل ہے اعلی ادنی اور متوسط پر تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں لھذا وہ اپنے اصل قیاس یعنی عدم جواز پر باقی ہے اسی طرح جب تعیین کی شرط نہ لگائی ہو تب بھی فاسد ہے کیونکہ جہالت مفضی الی النزاع ہے اور تین میں اگر چہ جہالت تو ہے لیکن مفضی الی النزاع نہیں ہے اسلئے کہ من لہ الخیار کو تعیین کا اختیار دیا گیا ہے

واخذہ بالشفعۃ داراً..صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گھر خریدا خیار شرط کے ساتھ پھر اس گھر کے قریب دوسرا گھر بک گیا تو مشتری نے مدت خیار کے اندر اس گھر پر شفعے کا دعوی کیا اور شفعے کے ذریعے وہ گھر لے لیا تو یہ شفعہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری اپنے خیار ساقط کرنے پر اور سابقہ گھر کی بیع کے تمام ہونے پر راضی ہے ورنہ شفعہ نہ کرتا شفعہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سابق تام ہوگئی

وخیار المشتریین یسقط برضاء احدهما وكذا خیار العیب والرؤیة لانه ان رده الأخر یكون معیبا بعیب الشركة وعندهما للأخر ولایة الرد لان الخیار ثابت لكل واحد وعبد مشری بشرط خبزه او كتبه ووجد بخلافه اخذه بثمنه اوترك لان الاوصاف لایقابلها شیء من الثمن

ترجمہ۔دو مشتریوں کا خیار شرط ساقط ہوتا ہے ایک کی رضامندی سے اسی طرح خیار عیب اور خیار رؤیت بھی ہے کیونکہ اگر دوسرا واپس کریگا تو وہ عیب دار ہوگی عیب شرکت کے ساتھ اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق ہے کیونکہ خیار ہر ایک کیلئے ثابت ہے اور وہ غلام جو خریدا گیا ہو اس شرط پر کہ وہ نان پز ہے یا کاتب ہے اور وہ اس کے خلاف پایا گیا تو لے پورے ثمن کے ساتھ یا چھوڑ دے کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا

تشریح.صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دو آدمیوں کو فروخت کردی اور دونوں کیلئے خیار شرط رکھا پھر دونوں میں سے ایک نے اپنا خیار ساقط کیا یعنی واپس کرنے سے رک گیا اور بیع کو جائز کردیا تو دوسرا اس چیز کو بائع کی طرف واپس نہیں کرسکتا اسی طرح خیار عیب میں بھی کہ دو شخصوں نے ایک چیز خریدی اور وہ عیب دار نکل آئی ایک عیب پر راضی ہوا تو دوسرا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا اسی طرح خیار رؤیت بھی ہے کہ دونوں میں سے ایک دیکھنے کے بعد اس پر راضی ہوا تو اب دوسرا خیار رؤیت کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ جب ایک راضی ہوا تو دوسرا اپنا خیار استعمال کرسکتا ہے یعنی خیار کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب خیار ثابت ہے دونوں کیلئے تو ہر ایک کیلئے بھی ثابت ہوگا اور ایک کے ساقط کرنے کی وجہ سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا

حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ مبیع بائع کی ملک سے صحیح سالم نکلی تھی اس میں کوئی عیب شرکت نہ تھا اور اب جب ایک آدمی واپس کریگا تو اس میں عیب شرکت موجود ہے جسکی وجہ سے بائع پر ضرر زائد لازم ہوتا ہے جو اس کا مستحق نہیں لھذا واپسی کا اختیار نہ ہوگا

وعبد مشری؛... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اس شرط پر کہ یہ نان پز ہے روٹی پکانے والا ہے یا وہ کاتب ہے جب گھر لایا تو پتہ چلا کہ وہ نان پز نہیں بلکہ نان خور ہے روٹی پکانے کا نام ہی نہیں جانتا اور نہ کاتب ہے تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہیں (۱) یہ کہ پورے ثمن کے ساتھ لے لے (۲) یا بیع فسخ کردے اور غلام چھوڑ دے اسلئے کہ وصف مرغوب فیہ فوت ہوگیا ہے۔ یہ نہیں کرسکتا کہ غلام کو اپنے پاس رکھے اور قیمت کم کرے اسلئے نان پز ہونا یا کاتب ہونا اوصاف ہیں اور اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا۔

فصل فی خیار الرؤیة

(یہ فصل ہے خیار رؤیت کے بیان میں)

صح شراء مالم یره خلافا للشافعیؒ ولمشتریه الخیار عندها ای عند الرؤیة الی ان یوجد مبطله وان رضی قبلها ای ان رضی قبل الرؤیة یکون له حق الفسخ اذا راٰه لکن لو فسخ قبل الرؤیة ینفذ الفسخ بحکم انه عقد غیر لازم حتی لایجوز اجازته عند الرؤیة لا لبائعه ای اذا باع شیئاً لم یره لایکون الخیار اذا راٰه

ترجمہ: صحیح ہے اس چیز کا خریدنا جس کو نہ دیکھا ہو برخلاف امام شافعیؒ کے اور مشتری کو خیار ہے دیکھنے کے وقت یہاں تک کہ اسکو باطل کرنے والا پایا جائے اگر چہ وہ اس سے پہلے راضی ہو چکا ہو یعنی اگر چہ وہ دیکھنے سے پہلے راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے جب دیکھ لے لیکن اگر دیکھنے سے پہلے فسخ کرنا چاہے تو فسخ نافذ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ عقد غیر لازم ہے۔ یہاں تک کہ جائز نہیں اسکی اجازت دیکھنے کے وقت نہ کہ بائع کیلئے یعنی بیچ دی وہ چیز جس کو نہ دیکھا ہو تو اس کو اختیار نہیں جب دیکھ لے

تشریح خیار رؤیت کا ثبوت: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بغیر دیکھے کوئی چیز خرید لی تو یہ جائز ہے اور مشتری جب اس چیز کو دیکھ لے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو لے لے یا عقد فسخ کردے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی چیز کی خریداری جائز نہیں جس کو نہ دیکھا ہو کیونکہ جب مشتری نے مبیع کو دیکھا نہیں تو مبیع مشتری کے حق میں مجہول ہے اور مجہول کی بیع درست نہیں ہوتی

ہماری دلیل یہ حدیث ہے،، من اشتری شیئا لم یره فله الخیار اذا راٰه،، یہ حدیث اس باب میں نص ہے کہ بغیر دیکھے مبیع کو خریدنا جائز ہے

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے تو عقد فاسد نہ ہوگا اور مشتری کو خیار اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کوئی مبطل نہ پایا جائے

وان رضی قبلها...اگر چہ مشتری دیکھنے سے پہلے مبیع پر راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا اور دیکھنے کے وقت اگر پسند نہ آئے تو واپس کرسکتا ہے کیونکہ خیار رؤیت دیکھنے کے وقت حاصل ہوتا ہے اس سے پہلے حاصل نہیں ہوتا اور جب حاصل نہیں تو ختم بھی نہیں کرسکتا دیکھنے سے پہلے

لکن لو فسخ قبل الرؤیۃ....ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ جب دیکھنے سے پہلے اپنا خیار ختم نہیں کرسکتا تو دیکھنے سے پہلے عقد فسخ کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے کیونکہ فسخ کرنا بھی ثبوت خیار ہی کا نتیجہ ہے جب خیار ثابت نہیں تو فسخ کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے

جواب یہ ہے کہ رؤیت سے پہلے مشتری کیلئے عقد بیع کو فسخ کرنے کا حق اس خیار کی وجہ سے نہیں ہے جسکا حدیث تقاضا کرتی ہے بلکہ یہ حق اسلئے ہے کہ خیار رؤیت کی وجہ سے عقد بیع لازم نہیں ہے اور غیر لازم عقد کو ہر وقت فسخ کیا جاسکتا ہے اور جب غیر لازم عقد کو فسخ کر دیا تو دوبارہ اس کی اجازت دینا جائز نہیں رؤیت کے وقت

لا لبائعہ ..خیار رؤیت مشتری کیلئے تو ثابت ہے لیکن بائع کیلئے ثابت نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے

،من اشتری شیئا لم یرہ فلہ الخیار اذا راٰہ، اس میں خیار رؤیت خریدار کیلئے ثابت کیا ہے نہ کہ فروخت کرنے والے کیلئے

نیز حضرت عثمان بن عفانؓ نے حضرت طلحہؓ کو ایک زمین بیچی تھی بصرہ میں جو دونوں نے نہیں دیکھی تھی اور ہر ایک خیار رؤیت کا مدعی تھا حضرت جبیر بن مُطعمؓ نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار رؤیت ثابت کیا حضرت عثمانؓ کیلئے ثابت نہیں مانا کیونکہ حضرت عثمانؓ بائع تھے اور یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کے مجمع میں تھا تو اس پر اجماع ثابت ہوا

ویبطله وخیار الشرط تعییبه وتصرف لا ینفسخ کا لاعتاق والتدبیر او یوجب حقا لغیره کالبیع المطلق ای بدون شرط الخیار والرهن والاجارة قبل الرؤیة او بعدها ای هذه التصرفات تبطل خیار الرؤیة سواء کانت قبل الرؤیة او بعدها ومالا یوجب حقا لغیره کالبیع بالخیار والمساومة والهبة بلا تسلیم یبطل بعدها لا قبلها لان هذه التصرفات لا تزید علی صریح الرضاء وهو انما یبطله بعد الرؤیة اما التصرفات الاول فهي اقوی لان بعضها لا یقبل الفسخ وبعضها یوجب حقا لغیره فلا یمکن ابطاله

ترجمہ....خیار رؤیت اور خیار شرط کو باطل کرتا ہے مبیع کو عیب دار کرنا اور یا ایسا تصرف کرنا جو قابل فسخ نہ ہو جیسے غلام کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا۔ یا غیر کا حق ثابت کرنا جیسے بیع مطلق یعنی بغیر خیار شرط کے یا رہن رکھنا یا کرایہ پر دینا دیکھنے سے پہلے یا دیکھنے کے بعد یعنی یہ تصرفات خیار رؤیت کو باطل کرتے ہیں چاہے دیکھنے سے پہلے ہو یا بعد اور جو غیر کا حق ثابت نہیں کرتے جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ اور بھاؤ کرنا اور ہبہ

کرنا بغیر تسلیم کے باطل کرتے ہیں دیکھنے کے بعد نہ کہ دیکھنے سے پہلے کیونکہ یہ تصرفات صراحۃً رضامندی سے زیادہ نہیں ہیں اور اس میں رؤیت کے بعد باطل ہوتے ہیں اب رہے پہلے تصرفات تو وہ زیادہ قوی ہیں کیونکہ اس میں بعض تو بالکل فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض دوسرے کا حق واجب کرتے ہیں تو اس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے

تشریح خیار رؤیت کن کن تصرفات سے باطل ہوتا ہے:

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رؤیت باطل ہوتے ہیں مبیع کو عیب دار کرنے سے یا مبیع میں ایسے تصرف کرنے سے جو قابل فسخ نہ ہو جیسے غلام کو بن دیکھے خریدا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا یا مدبر کر دیا تو یہ ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ نہیں ہے لھذا اس صورت میں مشتری کا خیار رؤیت باطل ہو گیا یا مبیع میں ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت اور لازم ہو گیا جیسے کوئی چیز بن دیکھے خریدی اور اس کو آگے بیچ دیا بیع مطلق کے ساتھ بغیر خیار شرط کے یا رہن میں رکھ دیا یا کسی کو کرایہ پر دیدیا تو ان تصرفات کی وجہ سے غیر کا حق مبیع کے ساتھ پیوستہ ہو گیا اور مبیع قابل واپسی نہ رہی لھذا ان جیسے تصرفات سے خیار رؤیت باطل ہو گا چاہے یہ تصرفات رؤیت سے پہلے ہو یا رؤیت کے بعد۔ اور اگر مبیع میں ایسا تصرف کیا جسکی وجہ سے غیر کا حق مبیع کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا جیسے بیچنا خیار رؤیت کے ساتھ یا بھاؤ کیلئے پیش کرنا یا ہبہ کرنا جو ابھی تک موہوب لہ کے قبضہ میں نہ دیا ہو تو اس جیسے تصرفات اگر رؤیت کے بعد ہو تو خیار باطل ہوتا ہے اور اگر رؤیت سے پہلے ہو تو خیار باطل نہیں ہوتا کیونکہ رؤیت سے پہلے صراحۃً رضامندی سے بھی خیار باطل نہیں ہوتا حالانکہ یہ تو دلالۃً رضامندی ہے اس سے تو بطریقہ اولی باطل نہ ہو گا اور رؤیت کے بعد صراحۃً رضامندی سے خیار باطل ہوتا ہے تو دلالۃً رضامندی سے بھی باطل ہو گا

اب رہے تصرفات سابقہ اعتاق اور بیع وغیرہ تو ان میں سے بعض تو قابل فسخ نہیں جیسے اعتاق اور تدبیر اور بعض کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے جیسے بیع مطلق اور رہن اجارہ وغیرہ کہ ان میں کسی بھی صورت میں خیار باقی نہیں رہے گا

والنظر الى وجه الامة و الصبرة ووجه الدابة و كفها وظاهر ثوب مطوى غر معلم الى موضع علمه معلما ونظر وكيله بالشراء او بالقبض كاف لانظر رسوله الوكيل بالقبض هو الذى ملكه القبض فقال له كن وكيلا عنى بقبضه بخلاف الرسول فانه الذى امره باداء الرسالة بالتسليم فالبائع اذالم يسلم اليه لا يملك الخصونة بخلاف الوكيل وعندهما نظر الوكيل بالقبض غير كاف لانه وكله بالقبض لابالنظر ولابى حنيفةؒ ان القبض الكامل بالنظر ليعلم ان هذاهو الذى امره بقبضه

ترجمہ اور دیکھنا باندی کے چہرے کو اور غلے کے ڈھیر کو اور سواری کے چہرے اور سرین کو اور تہہ کئے ہوئے کپڑے کے ظاہر کو جو نقش ونگار والا نہ ہو اور نقش ونگار کی جگہ کو جو منقش ہو اور خریداری کے وکیل یا قبضہ کرنے کے وکیل کا دیکھنا کافی ہے نہ کہ قاصد کا دیکھنا وکیل بالقبض وہ ہے جس کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو کہ ان سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل بن جا بخلاف قاصد کے کیونکہ یہ وہ ہے جس کو حکم کیا ہو پیغام پہنچانے کا حوالگی کا اگر بائع ان کو حوالہ نہ کرے تو یہ خصومت کا مالک نہیں برخلاف وکیل کے۔ اور صاحبین کے نزدیک قبضے

کے وکیل کی نظر کافی نہیں ہے کیونکہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ دیکھنے کا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کامل دیکھنے سے ہوتا ہے تا کہ معلوم ہو جائے کہ یہ وہی چیز ہے جس پر قبضہ کرنے کا حکم ملا ہے

تشریح مقصود دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوتا ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور اس کا چہرا دیکھ لیا یا غلے کا ڈھیر خرید لیا اور ڈھیر کا ظاہری حصہ دیکھ لیا یا سواری خریدی اور اس کا چہرا اور سرین دیکھ لئے یا کپڑے کا ایک تھان خرید لیا اور تھان کا ظاہری حصہ دیکھ لیا اور بقیہ کپڑا لپٹا ہوا ہے تو ان سب صورتوں میں مشتری کا خیار رؤیت ساقط ہو گیا کیونکہ مقصود کے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ پوری مبیع کو تو دیکھنا متعذر ہے جب پوری مبیع کو دیکھنا متعذر رہا تو جو چیز مبیع میں مقصود ہوتی ہے اس کے دیکھنے سے خیار ساقط ہو گا ورنہ نہیں جیسے چہرا آدمی میں مقصود ہے جانور میں چہرا اور سرین کپڑے کے تھان کا ظاہر اور گندم کے ڈھیر کا ظاہری حصہ لھذا اس کا دیکھنا کافی ہو گا البتہ اگر کپڑے میں کوئی نقش ونگار یا پھول وغیرہ مقصود ہو تو پھر اس نقش ونگار کی جگہ کو دیکھنا ضروری ہو گا اس کے بغیر ساقط نہ ہو گا

قولہ ونظر وکیلہ بالشراء او بالقبض: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے یہ چیز خرید لو ، یا چیز تو بائع نے خود خرید لی لیکن ابھی تک دیکھی نہیں ہے اور دوسرے شخص کو وکیل بناتا ہے کہ جاؤ تم اس پر قبضہ کر لو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے پھر مشتری کو خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا اور اگر مشتری نے بن دیکھے کوئی چیز خرید لی اور پھر کسی کو قاصد بنا کر بائع کے پاس بھیج دیا کہ میری طرف سے قاصد بن جا اور بائع سے مبیع قبضہ کر تو قاصد کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت ساقط نہ ہو گا

وکیل بالقبض اور رسول بالقبض کا فرق:

وکیل اور رسول میں فرق یہ ہے کہ رسول صرف پیغام پہنچانے کا مالک ہے مزید کارروائی نہیں کر سکتا اور وکیل بالقبض قبضہ کرنے کے ساتھ خصومت اور مقدمہ چلانے کا بھی مالک ہے یہ امام صاحب کا مذہب ہے

حضرات صاحبین کے نزدیک وکیل بالقبض بھی رسول کی طرح ہے یعنی اس کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت باطل نہیں ہوتا جیسے کہ رسول کے دیکھنے سے باطل نہیں ہوتا اسلئے کہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ نظر کرنے کا یعنی وہ خیار رؤیت باطل کرنے کا وکیل نہیں تو اس کے دیکھنے سے خیار رؤیت بھی باطل نہ ہو گا

حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ دو قسم پر ہیں (۱) قبضہ کامل (۲) قبضہ ناقص قبضہ کامل رؤیت کے ساتھ ہوتا ہے اور قبضہ ناقص بغیر رؤیت کے ہوتا ہے جب مؤکل خود قبضہ کی دونوں قسموں کا مالک ہے تو وکیل بھی دونوں قسموں کا مالک ہو گا جب قبضہ کامل (یعنی دیکھنے) سے مؤکل کا خیار ساقط ہوتا ہے تو وکیل کے قبضہ کامل یعنی دیکھنے سے بھی مؤکل کا خیار ساقط ہو گا نیز وکیل کی نظر اسلئے بھی

ضروری ہے کہ وہ دیکھ لے کہ یہ وہی چیز ہے جس کے قبضہ کرنے پر وکیل بنایا گیا ہے یا کوئی دوسری چیز ہے بہر حال وکیل کی نظر بھی مؤکل کی نظر کی طرح ہے

وشرط رؤية داخل الدار اليوم انما قال اليوم لان الرواية انه اذا رأى حيطان الدار واشجار البستان من خارج كان كافيا وذلك لان دورهم وبساتينهم لم تكن متفاوتةً فرؤية الخارج كانت مغنية عن رؤية الداخل اما الأن فالتفاوت فاحش فلا بد من رؤية الداخل

ترجمہ اور شرط ہے گھر کو اندر سے دیکھنا آجکل فرمایا، الیوم، کیونکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب گھر کی دیواریں اور باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لیا تو یہ کافی ہے۔ یہ اس لئے کہ اس دور کے گھر اور باغات متفاوت نہیں ہوتے تھے باہر سے دیکھنا اندر کے دیکھنے سے بے نیاز کر دیتا تھا اور اب تو تفاوت زیادہ ہے تو اندر سے دیکھنا ضروری ہے

تشریح مکان یا باغ کو باہر سے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان خرید لیا اور اس کو باہر سے دیکھ لیا تو اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا جب تک مکان کو اندر سے نہ دیکھ لے اور اسکے کمروں کو نہ دیکھے۔ مصنفؒ نے جو، الیوم، فرمایا یہ اس لئے کہ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ باہر سے دیکھنا یا دیواروں کو دیکھنا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھنا کافی ہے اس سے خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اختلاف، اختلاف زمان اور اختلاف مکان، پر محمول ہے کیونکہ اس زمانے میں اہل کوفہ کے مکانات باہر اور اندر سے یکساں ہوتے تھے اس میں تفاوت نہ ہوتا تھا لیکن اس زمانے میں ایسا نہیں ہے بلکہ باہر اور اندر میں بہت فرق ہوتا ہے لھذا صرف باہر پر اکتفاء نہ کیا جائے گا جب تک اندر کمروں کو نہ دیکھے یہ حضرت امام زفرؒ کا قول ہے اور اسی پر فتوی ہے

وبيع الاعمى وشرائه صح وله الخيار مشتريا ويسقط بمسه المبيع وشمه وذوقه اى بمسه فيما يدرك بالمس وبشمه فيما يدرك بالشم وبذوقه فيما بالذوق وبوصف العقار ولا اعتبار لوقوفه فى مكان لو كان بصيرا يراه كما هو قول ابى يوسفؒ

ترجمہ: اور نابینا کا بیچنا اور خریدنا صحیح ہے اور اس کو اختیار ہوگا اگر خرید لے اور اس کا خیار ساقط ہوگا مبیع کو چھونے سے اور سونگھنے سے اور چکھنے سے یعنی چھونے سے جو چیز چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے جو چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے جو سو چیز نگھنے سے پہچانی جاتی ہو اور جائیداد کے وصف بیان کرنے سے اور اعتبار نہیں ہے اسکے کھڑے ہونے کیلئے ایسے مکان میں کہ اگر یہ بینا ہوتا تو دیکھ لیتا جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے

تشریح نابینا کا خیار رؤیت کب ساقط ہوگا؟ مسئلہ یہ ہے کہ نابینا آدمی کی خرید اور فروخت جائز ہے اور اگر وہ مشتری ہو تو

اس کیلئے خیار رؤیت بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جس کو دیکھا نہیں اب اسکا خیار رؤیت اس طریقے پر ساقط ہوگا کہ جو چیز ٹٹولنے اور چھونے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چھونے سے ساقط ہوگا اور جو چیز سونگھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو سونگھنے سے ساقط ہوگا اور جو چیز ایسی ہو جو چکھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوگا

اور اگر نابینا نے جائیداد یا زمین خرید لی تو اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا تاوقتیکہ اسکا بھرپور طریقے سے وصف بیان نہ کیا جائے کیونکہ وصف بیان کرنا رؤیت کے قائم مقام ہے اور جب نابینا کے سامنے زمین یا مکان کا وصف بیان کردیا گیا اور وہ اسی پر راضی ہوا تو اس کا خیار ساقط ہوگیا

حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس نابینا کو زمین یا مکان کی کسی ایسی جگہ میں کھڑا کیا جائے کہ اگر یہ بینا ہوتا تو دیکھ لیتا۔ اگر ایسا کیا گیا اور نابینا نے کہا کہ میں راضی ہوں تو اسکا خیار ساقط ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسکا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ مکان میں کھڑا ہو یا دوسری جگہ میں دونوں برابر ہیں

ومن رأى احد الثوبين ثم شراهما فله ردهما لا رد الاخر وحده لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام ومن رأى شيئا ثم شراه خير ان وجده متغيرا والالا والقول للبائع فى عدم تغيره وللمشترى فى عدم رؤيته اى اذااشترى شيئا قد رأه فقال البائع انه لم يتغير حتى لايكون لك الخيار فا لقول للبائع مع حلفه ولو قال المشترى لم اره ولى الخيار فالقول للمشترى مع الحلف

ترجمہ۔اور جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر پھر دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کو دیکھ لیا تو دونوں واپس کرسکتا ہے نہ کہ اکیلے دوسرے کو تا کہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم نہ ہو اور جس کسی نے کسی چیز کو دیکھ لیا اور پھر خرید لیا تو اس کو اختیار ہوگا اگر بدلا ہوا پائے ورنہ نہیں اور قول بائع کا معتبر ہوگا عدم تغیر میں اور مشتری کا قول معتبر ہوگا عدم رؤیت میں یعنی جب کوئی چیز خرید لی جس کو دیکھا تھا تو بائع نے کہا کہ اس میں تغیر نہیں آیا لھذا آپ کیلئے خیار نہیں تو قول بائع کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تھا اور میرے لئے خیار ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

تشریح جب دو تھانوں میں خیار رؤیت ہو تو یا دونوں کو لے گا یا دونوں واپس کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے کپڑوں کے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ لیا پھر دونوں کو ایک صفقہ کے ساتھ خرید لیا پھر جب دوسرے تھان کو دیکھ لیا تو اس کو خیار رؤیت ہے اور اسی خیار رؤیت کی وجہ سے یا دونوں کو واپس کریگا یا دونوں کو لے گا صرف ایک تھان کو واپس نہیں کرسکتا اسلئے کہ لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل التمام اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام اس لئے لازم آتا ہے کہ خیار رؤیت کے ساتھ صفقہ تام نہیں ہوتا خواہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہے لھذا یا دونوں کو واپس کریگا یا دونوں کو لے گا

ومن رأى شيئا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دیکھ لی پھر کچھ زمانہ بعد اس کو خرید لیا اگر یہ چیز اسی صفت پر ہے جس صفت پر دیکھا تھا تو مشتری کیلئے خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا کیونکہ رؤیت سابقہ سے مشتری کو مبیع کے اوصاف کا علم ہو چکا ہے اور جب مبیع کے اوصاف کا علم حاصل ہوا تو خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا اور اگر مشتری نے مبیع کو اوصاف سابقہ سے متغیر پایا تو مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا کیونکہ سابقہ اوصاف مبیع میں نہیں ہیں یہ ایسا ہے گویا کہ دیکھا ہی نہ تھا اور جب دیکھا نہیں تو اب خیار رؤیت حاصل ہوگا

والقول للبائع: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کا اختلاف پیدا ہو جائے تغیر اور عدم تغیر میں مشتری کہتا ہے کہ مبیع میں تغیر آگیا ہے یہ سابقہ اوصاف پر باقی نہیں ہے بلکہ متغیر ہوئی ہے لھذا میرے لئے خیار رؤیت از سر نو ثابت ہوگا اور بائع کہتا ہے کہ مبیع میں کوئی تغیر نہیں آیا بلکہ سابقہ اوصاف پر باقی ہے اور آپ نے پہلے دیکھا تھا دوبارہ خیار رؤیت آپ کیلئے ثابت نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اسلئے کہ مشتری مدعی ہے اثبات تغیر کا اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور بائع منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ لھذا قول بائع کا معتبر ہوگا

اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے مبیع کو دیکھا نہیں تھا لھذا میرے لئے خیار رؤیت حاصل ہے اور بائع کہتا ہے کہ تم نے دیکھا تھا تو اس صورت میں بائع رؤیت کے اثبات کا مدعی ہے اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور مشتری رؤیت کا منکر ہے لھذا مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

ولو اشترى عدل زطي وقبضه فباع منه ثوباً اوهب وسلم لم يرده بخيار رؤية او شرط بل بعيب الزط جيل من الناس في سوا د العراق والثوب الزطي ينسب اليهم الاصل فيه ان رد البعض يوجب تفريق الصفقة وهو قبل التمام لايجوز وبعد التمام يجوز ثم خيار الشرط والرؤية يمنعان تمام الصفقة وخيار العيب يمنعه قبل القبض لا بعده وهذا لانه اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق الرضاء الكامل وكذا لم ير المشتري مشتراه اما اذا لم يشترط الخيار او شرط الخيار فاجاز من له الخيار والمشتري قد رأى المبيع فرضي به فبعد ذلك ان قبض فقد تم الصفقة لحصول الرضاء الكامل لكن مع ذلك يمكن ان يكون المبيع معيبا والمشتري لايرضى به فيفسخ العقد فذلك امر متوهم فلايمنع تمام الصفقة وان لم يقبض المبيع فالبيع في معرض الفسخ بان يهلك في يد البائع فيرتفع العقد فاذا اجتمع الامران اى عدم القبض ووجود العيب فيتقوى احدهما بالاخر فلايتم الصفقة ويظهر هذا في المسئلة التي تأتي وهي قوله ولو اشترى عبدين صفقة وقبض احدهما ووجد به او بالاخر عيباً

ترجمہ جس نے زطی کپڑے کی ایک گٹھڑی خرید لی اور اس پر قبضہ کرلیا اور ان میں ایک کپڑا فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا اور سپرد کر دیا تو واپس

نہیں کرسکتا خیار رؤیت اور شرط کی وجہ سے البتہ عیب کی وجہ سے کرسکتا ہے۔ زط۔ ایک قبیلہ ہے عراق کے شہروں میں سے ثوب زطی ان کی طرف منسوب ہے اصل اس میں یہ ہے کہ بعض کو واپس کرنا ہرب کرتا ہے تفریق صفقہ اور یہ قبل التمام ناجائز ہے اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے پھر خیار شرط اور خیار رؤیت روک دیتے ہیں تمام صفقہ کو اور خیار عیب روک دیتا ہے قبل قبضہ کے نہ کہ بعد قبضہ کے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب شرط ہو خیار دونوں میں سے ایک کیلئے تو رضاء کامل متحقق نہیں ہے اسی طرح مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کو نہ دیکھا ہو۔ اور جب خیار کی شرط نہ لگائی گئی ہو یا شرط ہو لیکن جس کیلئے خیار تھا اس نے اجازت دیدی اور یا مشتری نے مبیع کو دیکھا اور عیب پر راضی ہو گیا اگر قبضہ کر چکا ہے تو صفقہ تام ہوا کیونکہ رضاء کامل حاصل ہو چکی لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو تو عقد کو فسخ کریگا یہ ایک امر متوہم ہے یہ تمام صفقہ کیلئے مانع نہیں ہے اور اگر مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ میں ہے بایں طور کہ وہ بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا جب دونوں باتیں جمع ہو گئیں یعنی عدم قبضہ اور وجود عیب تو ایک نے دوسرے کے ساتھ قوت پکڑلی تو صفقہ تمام نہیں ہے اور ظاہر ہوگا یہ اس مسئلے میں جو آرہا ہے ولو اشتری عبدین الخ میں

تشریح تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک گٹھڑی زطی تھانوں کی خریدلی حالانکہ اس کو دیکھا نہیں تھا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس گٹھڑی میں سے ایک تھان فروخت کر دیا یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا تو مشتری خیار شرط اور خیار رؤیت کی وجہ سے باقی تھانوں کو واپس نہیں کرسکتا اور اس کا خیار رؤیت اور خیار شرط ساقط ہو چکا ہے کیونکہ جو تھان مشتری کی ملکیت سے نکل گیا ہے اس کے ساتھ تو غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو اس کا واپس کرنا متعذر ہے اور جب اس ایک تھان کے بغیر باقی مبیع کو واپس کرنا چاہے تو لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل تمام اور تفریق صفقہ قبل تمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے کیونکہ خیار شرط اور خیار رؤیت تمام صفقہ ہونے سے مانع ہیں یعنی جب تک خیار شرط اور خیار رؤیت ثابت ہیں تو صفقہ تام نہیں ہوتا اور خیار عیب مانع ہے صفقہ تام ہونے سے قبضے سے پہلے نہ کہ قبضے کے بعد

وهذا لانه اذا شرط الخيار: شارحؒ وجہ ذکر فرمارہے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رؤیت کیوں مانع ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کیلئے خیار ثابت ہو یا مشتری نے مبیع کو دیکھا نہ ہو تو رضائے کامل متحقق نہیں اور جب رضائے کامل متحقق نہیں تو صفقہ تام نہیں ہے اور اگر عقد میں سرے سے خیار نہ ہو یا خیار ہو لیکن من لہ الخیار نے اجازت دیدی یا مشتری نے مبیع کو دیکھ لیا اور اسی پر راضی ہو گیا اور اسکے بعد مبیع پر قبضہ بھی کر لیا تو صفقہ تام ہو گیا کیونکہ رضاء کامل متحقق ہو چکی ہے

لكن مع ذلك: لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ مبیع میں کوئی عیب موجود ہو تو یہ احتمال ایک امر موہوم ہے اور تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے لھذا خیار عیب تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے البتہ اگر خیار عیب کی صورت میں مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ اور محل زوال میں ہے اس طریقے پر کہ ہو سکتا ہے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور عقد ختم ہو جائے جب یہ احتمال موجود ہے اور اس صورت میں مبیع

کے اندر عیب بھی پایا جائے اور مبیع پر قبضہ بھی نہ کیا ہو تو ایک سبب نے دوسرے سبب سے تقویت حاصل کی لھذا اس صورت میں خیار عیب تمام صفقہ کیلئے مانع ہوگا کیونکہ اس جیسے خیار کے ہوتے ہوئے صفقہ تام نہیں ہوتا

ویظهر هذا فی المسئلة التی تأتی :اس تحقیق کا فائدہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جو آگے خیار عیب میں آرہا ہے یعنی مصنف کا یہ قول؛؛ولو اشتری عبدین وقبض احدهما ووجد به او بالاخر عیبا؛؛ اسکی تحقیق اور تفصیل وہاں آجائیگی ان شاء اللہ تعالی

فصل فی خیار العیب

﴿یہ فصل ہے خیار عیب کے بیان میں ہے﴾

ولمشترٍ وجد بمشریه عیباً نقص ثمنه عندالتجار رده او اخذه بکل ثمنه لاامساکه و اخذ نقصانه رده مبتدأ ولمشتر خبره ونقص ثمنه صفة العیب والا باق ولوالی مادون سفر والبول فی الفراش وسرقة صغیر یعقل عیب انما قال یعقل لان سرقة صغیر لا یعقل لیس بعیب وبالغ عیب اٰخر عطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مقدم۔

ترجمہ جس مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے نزدیک اسکا ثمن کم کردیتا ہے تو اسکو حق ہے واپس کرنے کا یا لینے کا پوری ثمن کے ساتھ نہ کہ روکنا اور نقصان لینا: رده مبتداء ہے اور لمشتر خبر ہے اور نقص ثمنہ صفت ہے عیب کی اور غلام کا بھاگنا اگر چہ مدت سفر سے کم ہو اور بستر میں پیشاب کرنا اور چھوٹے بچے کا چوری کرنا جو سمجھدار ہو عیب ہے۔ یعقل اسلئے فرمایا کہ ایسا چھوٹا بچہ جو سمجھدار نہ ہو اسکی چوری عیب نہیں ہے اور بالغ کی چوری دوسرا عیب ہے یہ عطف ہے دو عاملین مختلفین کے دو معمولوں پر اور مجرور مقدم ہے

تشریح خیار رؤیت اور خیار شرط کو خیار عیب پر کیوں مقدم کیا؟

مصنفؒ نے خیار شرط اور خیار رویت کو مقدم کیا خیار عیب پر کیونکہ یہ دونوں مانع ہیں تمام صفقہ کے لئے اور خیار عیب مانع نہیں ہے تمام صفقہ کیلئے بلکہ مانع ہے لزوم بیع کیلئے تو خیار عیب اضعف ہوا اور وہ دونوں اقوی ہیں اقوی کو اضعف پر مقدم کردیا: عیب وہ ہے جس سے شئی کی اصل فطرت سلیمہ خالی ہو: خیار عیب میں خیار کی اضافت عیب کیطرف اضافة المسبب الی السبب کے قبیل سے ہے کیونکہ اس خیار کا سبب ہی عیب ہے۔

اس تشریح کے بعد اب صورۃ مسئلہ یہ ہے جب مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے ہاں مبیع کی قیمت کم کردیتا ہے تو مشتری کو اختیار ہے چاہے پوری مبیع کو واپس کردے اور اپنا ثمن واپس لے لیں یا مبیع کو لے لیں پورے ثمن کے ساتھ یہ اختیار مشتری

کو حاصل نہیں کہ مبیع کو اپنے پاس رو کے رکھے اور بائع سے نقصان ثمن لے لیں مثلاً عیب دار نہ ہونے کی صورت میں مبیع کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور عیب دار ہونے کی صورت میں مبیع کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو مبیع کو اپنے پاس رکھے اور دو سو روپے واپس لے لیں یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے مبیع کا وصف فوت ہو چکا ہے اور وصف کے فوت ہونے سے مبیع کا ثمن کم نہیں کیا جاتا کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا۔

قولہ ردہ مبتداء .. اس عبارت سے شارح متن کی عبارت کی ترکیب فرمار ہے ہیں کہ متن میں ردہ مبتداء مؤخر ہے اور لمشتر خبر مقدم اور نقص ثمنہ یہ جملہ صفت ہے عیبا کیلئے:

والا باق والبول فی الفراش : غلام کا بھاگ جانا بھگوڑا ہونا چاہے مسافت سفر سے کم مقدار تک ہو یہ عیب ہے غلام میں اسی طرح غلام کا بستر میں پیشاب کرنا بھی عیب ہے۔ یعنی ایسا عیب بائع کے ہاں تھا پھر مشتری کے ہاں بھی پیدا ہوا تو یہ عیب ہے اسی طرح چھوٹا غلام جو سمجھدار ہو اسکا چوری کرنا عیب ہے یعنی اگر چھوٹے سمجھدار غلام نے بائع کے ہاں چوری کی پھر غلام نے بچپن ہی میں مشتری کے ہاں چوری کی تو مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے صغیر یعقل اسلئے فرمایا کہ اگر وہ غلام سمجھدار نہ ہو تو پھر اسکی چوری کرنا عیب نہیں ہے کیونکہ یہ چوری خباثت کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ قلت مبالات (لاپرواہی) کی وجہ سے ہے۔

وبالغ عیب اُخر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے آقا کے ہاں بچپن میں چوری کی پھر مولیٰ نے بیچ دیا پھر جاکر مشتری کے ہاں بالغ ہونے کے بعد چوری کی تو یہ عیب وہ پرانا عیب نہیں ہے بلکہ دوسرا عیب اسمیں نیا عیب پیدا ہوا ہے اور اس عیب کیوجہ سے مشتری غلام واپس نہیں کرسکتا کیونکہ دونوں عیبوں کے اسباب مختلف ہیں اسلئے کہ چوری بچپن میں قلت مبالات کیوجہ سے ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد باطنی خباثت کیوجہ سے اور یہ عیب بائع کے پاس نہیں تھا بلکہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے اس وجہ سے مشتری اس غلام کو واپس نہیں کرسکتا۔

قولہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین: اس عبارت سے شارح متن کی عبارت کی ترکیب واضح کرنا چاہتا ہے کہ متن میں سرقۃ صغیر یعقل عیب وبالغ عیب اخر نحو کے ایک قاعدہ پر متفرع ہے وہ قاعدہ یہ ہے۔

العطف علی معمولی عاملین مختلفین جائز ان کان المعطوف علیہ مجرورا مقدما والمعطوف کذالك: ایک حرف عطف کے ذریعے دو مختلف عاملین کے دو معمولین پر دو مختلف اسمین کا عطف جائز ہے اس شرط پر کہ معطوف علیہ میں معمول مجرور مقدم ہو مرفوع یا منصوب پر اسی طرح معطوف میں بھی مجرور مقدم ہو مجرور یا منصوب پر جیسے فی الدار زید والحجرۃ عمرو۔

ایک عامل فی ہے اور ایک عامل ابتداء ایک معمول الدار ہے اور ایک معمول زید حرف عطف صرف ایک واؤ ہے الحجرہ معطوف ہے الدار پر اور عمرو معطوف ہے زید پر مجرور دونوں میں مقدم ہے۔ اسی طرح سرقۃ صغیر عیب: میں ایک عامل سرقۃ ہے اور ایک عامل ابتداء سرقۃ نے

صغیر کو جر دیا ہے اور ابتداء نے عیب کو رفع دیا ہے وبالغ عیب میں بالغ معطوف ہے صغیر پر اور عیب معطوف ہے سابقہ عیب پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے تو یہ عطف ایک حرف عطف کیساتھ جائز ہے:

فلوسرق عندهما ای عند البائع والمشتری فی صغره ای فی صغره مع العقل رده وان حدث عنده فی صغره وعند مشتریه فی کبره لا و جنون الصغیر عیب ابداً فیرد من جن فی صغره عنده ثم عند مشتریه فیه او فی کبره والبخر والذفر والزناوالتولد منه عیب فیها لا فیه والکفر عیب فیهما والاستحاضة وارتفاع حیض بنت سبع عشرة سنة لاا قل عیب فان ظهر عیب قدیم بعد ما حدث عنده اٰخر فله نقصانه لارده الابرضی بائعه کثوب شراه فقطعه فظهر عیب وللبائع اخذه کذلك فلا یرجع مشتریه ان باعه ای لا یرجع المشتری بالنقصان ان باعه لان البائع کان له ان یقول له انا اٰخذه معیباً فالمشتری بالبیع یکون حابساً للمبیع فلایرجع بالنقصان۔

ترجمہ: اگر چوری کی دونوں کے پاس یعنی بائع اور مشتری کے پاس بچپن میں عقل کیساتھ تو واپس کرسکتا ہے۔ اور اگر بائع کے پاس عیب پایا گیا بچپن میں اور مشتری کے پاس بڑا ہونے کے بعد تو واپس نہیں کرسکتا۔ اور صغیر کا پاگل ہونا ہمیشہ عیب ہے لھذا وہ غلام واپس کردیا جائے گا جس پاگل ہوگیا ہو بائع کے پاس بچپن میں پھر مشتری کے پاس بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد، منہ کی بدبو اور بغل کی بدبو زنا ہونا عیب ہے۔ باندی میں نہ کہ غلام میں اور کفر دونوں میں عیب ہے۔ اور حیض کا جاری ہونا یا حیض کا ختم ہونا سترہ سال کی لڑکی میں عیب ہے نہ کہ کم عمر میں اگر ظاہر ہوا پرانا عیب اسکے پاس نئے عیب نکلنے کے بعد تو اسکو حق ہے نقصان لینے کا نہ کہ واپس کرنے کا مگر بائع کی رضامندی کے ساتھ جیسے کپڑا خرید لیا پھر کاٹ ڈالا پھر عیب ظاہر ہوا بائع کے لئے اسی طرح لینا جائز ہے رجوع نہیں کرسکتا مشتری اگر بیچ دیا اسکو یعنی مشتری نقصان کا رجوع نہیں کرسکتا اگر اسکو بیچ دیا کیونکہ بائع یہ کہہ سکتا ہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں تو مشتری بیع کیوجہ سے مبیع کو روکنے والا ہے تو رجوع نہیں کرسکتا نقصان کا۔

تشریح: غلام کی چوری کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام ہے اس نے بچپن میں بائع کے پاس چوری کی پھر بچپن ہی میں مشتری کے پاس چوری کی اور یہ غلام سمجھدار بھی ہو تو مشتری خیار عیب کیوجہ سے واپس کرسکتا ہے دونوں عیبوں کا سبب ایک ہے وہ لاپرواہی ہے۔ اور سمجھدار کی قید اسلئے لگائی کہ اگر وہ بالکل نا سمجھ بچہ ہے تو اسکی چوری عیب نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر غلام نے چوری کی بائع کے پاس بچپن میں اور پھر مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد تو مشتری یہ غلام خیار عیب کیوجہ سے بائع کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ دونوں سرقوں کے اسباب مختلف ہیں۔ کیونکہ چوری بچپن میں لاپرواہی کیوجہ سے ہوتی ہی اور بالغ ہونے کے بعد چوری باطنی خباثت کیوجہ سے ہوتی ہے جب یہ عیب مشتری کے پاس پایا گیا تو مشتری اب اس غلام کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ اس کے اندر ایک ایسا عیب موجود ہے جو بائع کے پاس نہیں تھا۔

وجنون الصغیر عیب ابدا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام بائع کے پاس مجنون ہوا اور پھر مشتری کے پاس بھی اسکو جنون لاحق ہوا خواہ بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جنون چاہے بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد سب کا سبب ایک ہے اور وہ ہے عقل کا فاسد ہونا:

والبخر والذفر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر باندی کے منہ یا بغل سے بدبو جاری ہو تو یہ باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں اسلئے کہ مولی باندی سے بوس وکنار کریگا اور یہ باتیں اسمیں مخل ہیں اور غلام سے یہ مقصود نہیں تو مخل مقصود بھی نہیں کیونکہ مقصود اس سے خدمت لینا ہے اسی طرح زنا اور ولدِ زنا ہونا باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں کیونکہ باندی کیساتھ مولی جماع کریگا اور زانیہ کے ساتھ جماع کرنے سے طبیعت سلیمہ نفرت کرتی ہے اسی طرح ولدِ زنا ہونا باندی میں اسلئے عیب ہے کہ اگر اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو لوگ ان کو عار دلائیں گے کہ تو تو زانیہ کا بچہ ہے۔ لیکن غلام میں یہ چیزیں عیب نہیں ہیں اسلئے کہ مقصود غلام سے خدمت لینا ہے اور یہ باتیں اس سے مانع نہیں ہیں لیکن اگر غلام کا عادت ہی زنا کرنا ہے تو پھر زنا غلام میں بھی عیب ہے۔ کیونکہ پھر تو وہ عورتوں کی چکر میں لگا رہے گا آقا کی خاک خدمت کریگا لہٰذا اس کو بھی واپس کر سکتا ہے۔

والاستحاضة: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک باندی خرید لی جو بلوغ کی انتہائی عمر کو پہنچ چکی ہے یعنی سترہ سال کو اور پھر اسکو بالکل حیض ہی نہیں آتا یا حیض مسلسل جاری ہے یعنی مستحاضہ ہے تو دونوں صورتیں عیب کی ہے اس عیب کیوجہ سے مشتری اس باندی کو واپس کر سکتا ہے۔

والکفر عیب: اور غلام اور باندی کا کافر ہونا عیب ہے دونوں میں کیونکہ کافر سے مسلمان کی طبیعت نفرت کرتی ہے۔

فان ظھر عیب قدیم: صورت مسئلہ یہ ہے مشتری نے بائع سے کوئی چیز خرید لی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا قبضہ کرنے کے بعد مشتری کی ملکیت میں مبیع میں عیب پیدا ہو گیا اس عیب پیدا ہونے کے بعد مشتری نے ایک دوسرا عیب مبیع میں دیکھ لیا جو بائع کے ہاں پیدا ہوا تھا تو اس صورت میں مشتری مبیع کو واپس نہیں کر سکتا۔ بلکہ بائع سے نقصان عیب لینے کا حقدار ہوگا یعنی عیب کیوجہ سے جو ثمن میں نقصان ہوا ہے وہی واپس لے گا۔ مثلاً ایک ہزار روپے میں خرید لی قبضہ کرنے کے بعد مشتری کے ہاں وہ عیب دار ہوئی اسکے بعد سابقہ عیب ظاہر ہوا۔ اب اس عیب کے بغیر مبیع کی قیمت ہزار روپے تھی اور عیب کے ہوتے ہوئے قیمت آٹھ سو روپے ہے ہزار اور آٹھ سو کے درمیان جو دو سو روپے کا فرق اور نقصان ہے مشتری کو وہی دو سو روپے واپس ملیں گے۔ لیکن بائع اگر مبیع کو واپس لینا چاہتا ہے عیب ثانی کیساتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جب وہ اپنے نقصان پر خود راضی ہے تو اس پر کچھ جبر نہیں لیکن اگر مشتری نے یہ عیب دار چیز اگر دوسرے کو بیچ ڈالی اور بائع سے نقصان لینا چاہتا ہے تو مشتری کو یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ بائع یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے مبیع واپس کر دو میں عیب کیساتھ لیتا

ہوں کیونکہ مشتری مبیع کو روکنے والا ہو گیا آگے فروخت کرنے کیوجہ سے لہٰذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب نہیں کرسکتا۔

فان خاطه اوصبغه احمر اولت السويق بسمن ثم ظهر عيبه لاياخذه بائعه ورجع بنقصانه اى رجع المشترى بنقصان العيب ولايكون للبائع ان يقول ان اٰخذه معيباًلاختلاط ملك المشترى بالمبيع وهوالخيط والصبغ والسمن۔

ترجمہ: اگر کپڑے کو سی لیا یا اسکو سرخ رنگ دیدیا یا ستو کو گھی کے ساتھ ملایا پھر عیب ظاہر ہوا تو بائع اسکو نہیں لے سکتا۔ بلکہ اسکے نقصان کا رجوع کرے گا یعنی مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا اور بائع کیلئے یہ حق نہیں کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں کیونکہ مشتری کی ملک مل گئی ہے مبیع کے ساتھ اور وہ دھاگہ رنگ اور گھی ہیں۔

تشریح: اگر مشتری کی ملکیت مبیع کے ساتھ مخلوط ہوگئی تو؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدا پھر اسکو کاٹ کر سلوادیا یا سفید کپڑا خرید کر سرخ یا سبز وغیرہ رنگ میں رنگ دیا یا ستو خرید کر گھی کے ساتھ ملادیا اسکے بعد مبیع میں عیب ظاہر ہوا تو اس صورت میں مشتری مبیع کو واپس نہیں کریگا بلکہ عیب کیوجہ سے جو نقصان ثمن ہوا ہے وہی نقصان واپس لے گا اور بائع کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ واپس لیتا ہوں کیونکہ اس صورت میں مبیع کے ساتھ مشتری کی ملکیت ایسی مل گئی ہے کہ اس سے جدا نہیں ہوسکتی اور مبیع میں ایسا اضافہ ہوا ہے کہ اسکو الگ کر کے مبیع واپس کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب متعین ہے۔

كمالو باعه بعد روية عيبه اى كما يرجع المشترى بنقصان العيب ان باع الثوب المخيط او المصبوغ والسويق الملتوت بعد روية عيبه لانه بالبيع لم يصرحا بساً للمبيع اذ قبل المبيع لم يكن للبائع اخذه معيباًلاختلاط ملك المشترى به فلم يبطل حق الرجوع بالنقصان۔

ترجمہ: جیسے کہ اسکو بیچ دے عیب دیکھنے کے بعد یعنی جسطرح مشتری نقصان عیب کا رجوع کرتا ہے اگر بیچ دیا سلا ہوا کپڑا یا رنگا ہوا کپڑا یا گھی میں ملا ہوا ستو عیب دیکھنے کے بعد اسلئے کہ بیچنے سے وہ مبیع کو روکنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ بیع سے پہلے بھی بائع کو لینے کا حق نہیں تھا عیب کیساتھ مشتری کی ملک اسکے ساتھ ملنے کیوجہ سے لھذا باطل نہیں ہوا رجوع بالنقصان کا حق۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدا اور اسکو سلوادیا یا رنگ دیا یا ستو کو گھی کیساتھ ملادیا اور پھر اسمیں عیب ظاہر ہوا اور اسکے بعد مشتری نے کپڑا مذکورہ یا ستو کو فروخت کردیا تب بھی بائع پر رجوع بنقصان عیب کرسکتا ہے کیونکہ مذکورہ کاموں کیوجہ سے بائع کو واپسی ممتنع ہوئی ہے چاہے مشتری اپنے پاس رکھے یا فروخت کرے اسلئے کہ مشتری کی ملکیت مبیع کیساتھ مل گئی ہے تو فروخت کرنے سے مشتری حابس مبیع (..مبیع روکنے والا) نہیں ہے تو اسکا حق رجوع باقی رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں مشتری حابس للمبیع ہوتا ہے وہاں رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا اور جہاں حابس للمبیع نہیں ہوتا وہاں رجوع کرسکتا ہے۔

او اعتقه قبلها مجاناً او دبره او استولدها اومات عنده قبلها ای قبل رویة العیب صورة المسائل انه اعتق المشتری العبد مجانا او دبره او استولد المشتراة او مات المشتریٰ فی ید المشتری ثم اطلع علی عیب رجع بالنقصان وان اعتقة علی مال او قتله او اکل الطعام کله او بعضه او لبس الثوب فتخرق لم یرجع الحاصل ان الموت لا یبطل الرجوع بنقصان العیب لانه لاصنع للمشتری فیه والاعتاق مجاناً لایبطله ایضا استحسانا والقیاس ان یبطله لان الاعتاق لصنعه فصار کالقتل۔ وجه الاستحسان ان للاعتاق له شبهان شبه بالقتل فی انه بصنع المشتری وشبه بالموت فی ان الاصل فی الأدمی الحریة فکان الملك موقتا الی زمان العتق فهو عود الی الحالة الاصلیة فان کان بعدرویة العیب اعتبر ذالك الشبهة فلارجوع له بخلاف الموت بعد رویة العیب فان حق الرجوع فیه ثابت له وان کان قبل رویة العیب اعتبر هذه الشبهة حتی یکون له فیه حق الرجوع واما المسائل الأخر فلا رجوع بالنقصان فیها۔

ترجمہ: یاغلام کوآزاد کردیا عیب دیکھنے سے پہلے مفت میں یامدبر بنادیا، یاام ولد بنادیا، یاغلام مرگیا۔ اسکے پاس عیب دیکھنے سے پہلے:۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے غلام آزاد کردیا مفت میں یامدبر یاام ولد بنادیا۔یاخریدا ہواغلام مشتری کے ہاتھ میں مرگیا پھرعیب پر مطلع ہوا۔تو رجوع بنقصان عیب کریگا۔اگر اسکوآزاد کردیا مال پر یاقتل کردیا۔یاطعام کوکھالیا پورایابعض حصہ یا کپڑا پہن لیاتو وہ پھٹ گیاتو رجوع نہیں کریگا۔حاصل یہ ہے کہ موت باطل نہیں کرتی نقصان عیب کا رجوع۔اس لئے کہ مشتری کا فعل اسمیں کارگرنہیں۔اور مفت میں آزاد کرنا بھی باطل نہیں کرتا استحسان کی وجہ سے ورنہ قیاس تو یہ ہے کہ باطل کردے۔کیونکہ اعتاق اسکے فعل سے ہوا ہےتو قتل کے مانند ہوگیا۔وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں۔

ایک مشابہت قتل کیساتھ اسطرح کہ مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔اورایک مشابہت موت کے ساتھ اس طرح کہ اصل آدمی میں حریت ہےتو ملک ثابت رہے گی زمانہ آزادی تک یہ لوٹتا ہے حالت اصلیہ کی طرف۔اگرعیب دیکھنے کے بعد ہوتواس مین وہ مشابہت معتبر ہوگی اوراس کوحق رجوع نہ ہوگا برخلاف موت کے عیب دیکھنے کے بعد کیونکہ حق رجوع اس میں ثابت ہے۔اور اگرعیب دیکھنے سے پہلے ہوتو یہ مشابہت معتبر ہوگی یہاں تک کہ ان کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔اوردوسرے مسائل میں رجوع

بالنقصان نہیں ہے۔

تشریح اگر اختلاف ہو موت کے بعد رویت میں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے غلام خرید لیا پھر اسکو آزاد کر دیا مفت بغیر کسی عوض کے عیب دیکھنے سے پہلے۔ یا اسکو مدبر بنا دیا۔ یا باندی کو ام ولد بنا دیا۔ یا غلام خود طبعی موت مر گیا۔ اسکے بعد مشتری نے غلام یا باندی میں عیب پایا جو بائع کے پاس سے آیا تھا۔ تو ان سب صورتوں میں مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا بائع پر۔ اور اگر اس غلام کو آزاد کر دیا مال کے عوض میں۔ یا مشتری نے اسکو خود قتل کر دیا۔ یا کھانا خریدا تھا اسکو پورا کھا لیا۔ یا بعض حصہ کھا لیا۔ یا کپڑا خرید کر اسکو پھاڑ دیا پھر ان چیزوں میں سابقہ عیب ظاہر ہوا تو نقصان عیب کا رجوع نہیں کر سکتا:۔

الحاصل:۔ سے شارح فرماتے ہیں کہ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر غلام اپنی طبعی موت مر گیا تو یہ موت مانع نہیں ہے رجوع بنقصان العیب کیلئے۔ کیونکہ موت میں مشتری کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اعتاق: مفت آزاد کرنا اسمیں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ رجوع کا حق حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ اعتاق مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے قتل کرنا :

لیکن استحسان کیوجہ سے اعتاق میں رجوع کا حق حاصل ہے۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے قتل کیساتھ اور ایک ہے موت کیساتھ۔ قتل کیساتھ مشابہت اسی طرح ہے کہ جس طرح قتل مشتری کے فعل سے ہوا ہے اسی طرح اعتاق بھی مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ اور موت کیساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح موت سے ملک اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اسی طرح اعتاق سے بھی ملک انتہا تک پہنچ جاتی ہے۔ اعتاق سے ملک انتہا کو پہنچ جانا اس طرح ہے۔ کہ اصل خلقت کے اعتبار سے آدمی محل ملک بنا کر پیدا نہیں کیا گیا۔ بلکہ غلام کے اندر ملک ایک محدود وقت تک یعنی آزادی کے وقت تک ثابت ہے۔ پس غلام کو آزاد کرنا گویا کہ اس ملک کو انتہا تک پہنچانا ہے اور شیء جب انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ کامل ہو جاتی ہے۔ تو غلام آزاد کرنے سے اپنے اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ جب موت کے وجہ سے ملکیت انتہا کو پہنچ گئی تو واپسی متعذر ہو گئی۔

لہٰذا اگر اعتاق دیکھنے سے پہلے ہو تو موت کے مانند ہے لھذا رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر اعتاق وتدبیر عیب دیکھنے کے بعد ہو تو قتل کے مانند ہے لہٰذا رجوع کا حق نہ ہوگا۔

وان شریٰ بیضاً او بطیخا او قثائاوخیاراً اوجوزأفکسرفو جدفا سداً فله نقصانه فی المنتفع به وکل ثمنه فی غیره ومن باع مشریه ورد علیه بعیب بقضاء باقرار او بینة او نکول رد علی بائعه

وان رد برضاه لااشترى شيًا ثم باعه فادعى المشترى الثانى عيباً على المشترى الاول واثبت ذالك بالبينة او بالنكول او بالاقرار فقضى القاضى فرد على بائعه كان له ان يخاصم البائع الاول قال فى الهداية معنى القضاء بالاقرار انه انكر الاقرار فاثبت بالبينة فان قيل المشترى الاول اذا انكر اقراره بالعيب فاثبت هذا بالبينة صار كانه اقر عند القاضى فان الثابت بالبينة كالثابت عيانا فينبغى ان لا يكون له ولاية الرد على البائع الاول سواء اقر عند القاضى او انكر الاقراره فيثبت بالبينة لان الاقرار حجة قاصرة فاى فائدة فى قوله معنى القضاء بالاقرار انه انكر الاقرارقلنا نحن لم نجعل الاقرار حجةً متعدية ولم نقل ان الرد على المشترى الاول رد على بائعه بل له ان يخاصم بائعه فان المشترى الثانى اذا اثبت ان العيب كان فى يد المشترى الاول ورد عليه فى المشترى الاول ان اثبت ان العيب كان فى يد بائعه رد عليه والافلا او الفرق بين اقراره عندالقاضى و بين اثبات اقراره بالبينة انه اذا اقر عندالقاضى يكون طائعا فى اخذالمبيع فصار كمااشترى من المشترى الثانى فلايكون له ولاية الرد على البائع الاول امااذا انكر اقراره بالعيب فيثبت بالبينة لم يكن طائعاً فى الاخذ فيكون اخذه بحكم الفسخ كانه لم يبع فيكون له المخاصمة مع بائعه۔ وقد قيل هذه المسالة فيما اذا ادعى المشترى الثانى على المشترى الاول ان العيب كان فى يد البائع الاول فحينئذ للمشترى الاول ان يخاصم على بائعه اما اذا ادعى ان العيب كان فى يد المشترى الاول فليس له ان يخاصم على بائعه۔ اقول فيه نظر لانه اذا ادعى ان العيب كان فى يد البائع الاول واقام عليه البينة وقضى على المشترى الاول فهذاالقضاء ليس قضاءً على البائع الاول وهذ البينة لم تقم على البائع الاول ولا على نائبه لان مايدعى على الغائب ليس سبباً لم يدعى على الحاضر۔

ترجمہ: اور اگر خرید انڈا یا خربوزہ یا ککڑی یا کھیرا یا اخروٹ اسکو توڑ ڈالا اور اسکو فاسد پایا تو اسکا نقصان لینے کا حق ہے۔ اسمیں جو قابل انتفاع ہو اور پورا ثمن اسکے علاوہ میں اور جس نے بیچ دیا اپنی خریدی ہوئی چیز۔ اس پر لوٹا دی گئی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم سے اقرار کے ساتھ یا گواہوں کے ساتھ، یا انکار کے ساتھ، تو واپس کر سکتا ہے اپنے بائع پر۔ اور اگر واپس کر دی گئی انکی رضامندی سے تو نہیں۔ کوئی چیز خرید لی پھر آگے بیچ دی۔ مشتری ثانی نے اسمیں عیب کا دعویٰ کیا مشتری اول پر۔ اور یہ ثابت کر دیا

گواہوں سے یا انکار سے یا اقرار سے قاضی نے فیصلہ دیا تو واپس کر دیا اپنے بائع پر جائز ہے بائع ثانی کیلئے۔ کہ جھگڑا کرے بائع اول کے ساتھ۔ ہدایہ میں فرمایا۔ **وقضا بالاقرار** ۔ کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے اقرار سے انکار کیا۔ اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا۔ اگر کہا جائے کہ مشتری اول نے اپنے اقرار سے انکار کیا عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا۔ یہ ایسا ہو گیا کہ اس نے خود اقرار کیا قاضی کے پاس کیونکہ جو ثابت ہو گواہوں سے ایسا ہے جو کہ ثابت ہو سامنے تو مناسب یہ ہے کہ اس کیلئے واپس کرنے کا حق نہ ہو بائع اول پر۔ چاہے اقرار قاضی کے پاس کرے یا اپنے اقرار سے انکار کرے۔ اور گواہوں سے ثابت کرے۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ تو کیا فائدہ ہے ہدایہ کے اس قول میں کہ قضا بالاقرار کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ اقرار سے انکار کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ واپس کرنا مشتری اول پر واپس کرنا ہے اسکے بائع پر بلکہ اسکے لئے حق ہے کہ وہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اسلئے کہ مشتری ثانی نے جب ثابت کر دیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس پر لوٹا دے ورنہ نہیں۔ اور فرق اسکا قاضی کے پاس اقرار کرنے میں اور اسکا اقرار گواہوں سے ثابت کرنے میں یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا۔ تو یہ رضامندی سمجھا جائیگا۔ مبیع کو واپس لینے میں یہ ایسا ہوا گویا کہ مشتری ثانی سے خرید لیا۔ تو اسمیں اس کیلئے نہ ہوگا واپس کرنے کا حق بائع اول پر۔ اور جب اس نے انکار کیا اپنے اقرار سے عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا تو رضامند نہ ہوگا لینے میں۔ تو اسکا لینا فسخ کرنے کے حکم میں ہوگا۔ گویا کہ اس نے بیچا ہی نہیں۔ اس کے لئے جھگڑے کا حق ہوگا اپنے بائع کے ساتھ۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جو مشتری اول کیلئے جائز ہے کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس کیلئے نہیں ہے یہ حق کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کے ساتھ میں کہتا ہوں کہ اسمیں نظر ہے۔ کیونکہ جب اس نے دعویٰ کیا کہ

عیب بائع اول کے ہاتھ میں تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کر دیئے اور مشتری اول پر فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ فیصلہ نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ قائم نہیں ہوئے بائع اول پر نہ اس کے نائب پر۔ کیونکہ جو دعویٰ کر رہا ہے غائب پر یہ سبب نہیں ہے حاضر پر دعویٰ کرنے کا:۔

تشریح: اخروٹ اور انڈوں کا فاسد پایا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اخروٹ، انڈے، خربوزہ یا ککڑی کھیرا وغیرہ میوہ جات خرید لئے۔ پھر عیب پر واقف ہوئے بغیر اسکو توڑ دیا تو پورے کے پورے خراب پائے گئے اور خراب بھی ایسا کہ بالکل قابل انتفاع نہیں ہے نہ انسان اسکو کھا سکتا ہے اور نہ جانوروں کا چارہ بن سکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری کو پورے ثمن واپس کرنے کا حق ہے۔ کیونکہ معلوم ہوا کہ وہ مال نہیں۔ کیونکہ مال وہ ہوتا ہے جو قابل انتفاع ہوتا ہے فی الحال یا آئندہ زمانے میں۔ اور اشیاء مذکورہ قابل انتفاع نہیں ہیں۔ تو مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں رہا۔ اور جب محل بیع نہیں ہے۔ تو بیع باطل

ہے اور جب بیع باطل ہوگئی تو مشتری کو پورا ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر توڑنے کے بعد ایسا فاسد پایا گیا۔ کہ خراب ہونے کے باوجود قابل انتفاع ہے۔ تو اس صورت میں واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا مشتری کو۔ کیونکہ مشتری نے اسمیں عیب جدید پیدا کیا ہے یعنی اسکو توڑ دیا ہے۔ لہٰذا قابل واپسی نہیں ہے بلکہ مشتری کو نقصان عیب لینے کا حق ہوگا۔ صحیح اور فاسد کے درمیان جتنا نقصان ہے اسی کے بقدر رجوع کرے گا۔

ومن باع مشریہ ورد علیہ بعیب بقضاء "مبیع کا بائع ثانی پر واپس ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا۔ اسکے بعد زید نے یہ غلام خالد کے ہاتھ فروخت کردیا۔ اس صورت میں زید مشتری اول ہے اور خالد مشتری ثانی اور زید نے یہ غلام عمران سے خریدا تھا۔ تو عمران بائع اول ہے اور زید بائع ثانی۔

اب سمجھ لو کہ زید نے جب غلام خالد کو فروخت کردیا۔ اور خالد نے غلام میں عیب پایا اور اس عیب کے وجہ سے خالد نے یعنی مشتری ثانی نے غلام مشتری اول (زید) کو واپس کردیا قاضی کے فیصلے سے۔ تو زید (مشتری اول) یہ غلام عمران (بائع اول) کو واپس کرسکتا ہے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ تین بنیادوں پر ہوتا ہے۔

(۱): بینہ کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے گواہوں سے یہ ثابت کردیا کہ یہ عیب مشتری اول کے ہاں موجود تھا۔

(۲): نکول کے ذریعے۔ یعنی مشتری ثانی نے عیب کا دعویٰ کیا اور مشتری اول نے عیب سے انکار کردیا۔ مشتری ثانی کے پاس گواہ نہیں تھے تو قاضی نے مشتری اول سے قسم کا مطالبہ کیا۔ کہ تم قسم کھاؤ کہ اسمیں عیب نہیں تھا اور مشتری اول نے قسم سے انکار کردیا۔ چنانچہ انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ عیب لازم کردیا گیا اور مبیع اسکو واپس کردی گئی۔

(۳): یا اقرار کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے یہ دعویٰ کیا کہ مشتری اول یہ اقرار کرچکا ہے کہ مبیع میں عیب موجود ہے۔ اور مشتری اول نے اس اقرار سے انکار کردیا۔ تو مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار عیب ثابت کردیا۔ اس صورت میں مبیع اسکو واپس کردی جائیگی۔

ان تینوں صورتوں میں مشتری اول یہ غلام بائع اول یعنی عمران کو عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ جب مشتری ثانی کو قاضی کے فیصلے سے واپس کردیا گیا تو بیع اصل سے فسخ ہوگئی۔ جب فسخ ہوگئی تو بیع ثانی گویا کہ واقع ہی نہیں ہوئی۔ اور بیع اول موجود ہے۔ تو مشتری اول کو عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر مشتری ثانی نے مشتری اول کو مبیع واپس کردی باہمی رضامندی سے نہ کہ قضاء قاضی سے تو اس صورت میں مشتری اول یہ

مبیع بائع اول کو واپس نہیں کر سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے واپس کرنا مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان فسخ عقد ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع اول ثالث ہے ان دونوں کے حق میں۔ لہٰذا بائع ثانی نے اپنی رضامندی سے مبیع میں دو تصرف کر لئے ہیں۔

(۱) ایک تو اسکو فروخت کر دیا ہے۔ (۲) دوم اسکو پھر واپس خریدا ہے اور یہ عیب پر رضامندی کی دلیل ہے۔

یہ متن کی عبارت کی تشریح ہوئی۔ اب شرح کی عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے۔

"قال فی الهداية ":۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قضا بالاقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری اول نے عیب پر اقرار سے انکار کر دیا۔ اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار بالعیب ثابت کر دیا۔

"فان قيل ":۔ سے صاحب ہدایہ کی عبارت اور تشریح پر ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں اور پھر اسکا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب مشتری نے اقرار بالعیب سے انکار کر دیا کہ میں نے تو عیب کا اقرار نہیں کیا تھا۔ اور پھر مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کر دیا۔ کہ تو نے عیب کا اقرار کیا تھا۔ تو یہ اقرار ایسا ہی ہوا جیسے کہ مشتری اول نے قاضی کے پاس خود عیب کا اقرار کر لیا کہ جی میں اقرار کرتا ہوں کہ مبیع میں عیب موجود ہے۔ کیونکہ جو چیز ثابت ہو جائے گواہوں سے وہ ایسا ہی ہوتی ہے جو کہ ثابت ہو جائے مشاہدۃً۔ پھر تو دونوں صورتوں میں مشتری اول کو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اپنی ذات پر لاگو ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔ تو صاحب ہدایہ کے قول:۔ **"ومعنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار"** کا کیا فائدہ ہے

"قلنا لم نجعل الاقرار حجة متعدية " سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ قرار نہیں دیا اور نہ ہم نے یہ کہا ہے کہ مشتری اول پر واپسی یہ بعینہ واپسی ہے بائع اول پر بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مشتری اول کو حق حاصل ہے کہ بائع اول کیساتھ مخاصمت کرے۔ کیونکہ جب مشتری ثانی نے ثابت کر دیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا۔ اور مشتری ثانی نے عیب کی وجہ سے مبیع مشتری اول کو واپس کر دی اسکے بعد اگر مشتری اول نے یہ ثابت کر دیا کہ عیب بائع اول کے ہاں بھی موجود تھا۔ تو اسکو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور اس کے لئے دوبارہ قاضی کا فیصلہ لازم ہوگا نہ کہ سابقہ فیصلے سے یہ واپسی ہوگی۔ اور اگر مشتری اول بائع اول کے پاس مبیع میں عیب ثابت نہ کر سکے تو پھر واپس نہیں کر سکتا۔

والفرق بین اقرارہ سے شارح (رحمہ اللہ) دونوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ دونوں اقراروں میں فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول نے خود قاضی کے پاس عیب پر اقرار کرلیا اور پھر اسکو مبیع واپس کردی گئی تو یہ ایسا ہوا جیسے کہ اس نے خود اپنی رضامندی سے مبیع واپس کردی گویا اس نے مشتری ثانی سے مبیع واپس خرید لی لہٰذا اس صورت میں یہ بائع اول پر واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور جب مشتری اول نے اقرار سے انکار کردیا اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کردیا اور مبیع واپس کردی گئی تو اس واپس کرنے میں یہ مشتری اول راضی نہیں ہے بلکہ یہ واپس کرنا بحکم فسخ ہوگا۔ اور جب فسخ ہوگئی تو ایسا ہوا گویا کہ بیع ہوئی ہی نہیں ہے۔ جب بیع ثانی نہیں ہوئی اور بیع اول موجود ہے اور مبیع میں عیب پایا گیا تو بائع اول کیساتھ مخاصمت کا حق اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

وقد قیل هٰذه المسئلة بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے۔ کہ مشتری ثانی نے مشتری اول پر یوں دعوٰی کیا کہ عیب بائع اول کے پاس موجود تھا۔ تو اس صورت میں مشتری اول کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مخاصمت کرے بائع اول کے ساتھ۔ اور اگر مشتری ثانی نے یوں دعوٰی کیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا تو پھر مشتری اول کو بائع اول کیساتھ مخاصمت کا حق حاصل نہیں ہے۔

"**اقول فیه نظر**" شارح فرماتے ہیں کہ اسمیں نظر ہے۔ کیونکہ جب دعوٰی کیا مشتری ثانی نے کہ عیب بائع اول کے ہاں موجود تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کرلئے۔ اور پھر قاضی کے فیصلے سے مبیع مشتری اول کو واپس کردی تو یہ قضاء قضاء نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ بھی قائم نہیں ہوئے اور نہ اسکے نائب پر کیونکہ قضاء علی الغائب معتبر نہیں ہوتی۔

اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں غائب پر قضاء کرنا، غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے یہ کتاب القضاء کا ایک مسئلہ ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں البتہ اگر غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے۔ تو ایسی صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اسکی تفصیل کتاب القضاء میں آجائے گی۔ لیکن مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں قضاء علی الغائب جائز ہے۔ لہٰذا اسمیں مشتری اول پر فیصلہ بائع اول پر فیصلہ نہ سمجھا جائیگا۔ **واللہ اعلم**

فان قبض مشریه وادعی عیبا لم یجبر علی دفع ثمنه حتی یحلف بائعه او یقیم بینة فقوله او یقیم مرفوع عطف علی قوله لم یجبر ولیس عطفا علی قوله یحلف بائعه لانه حینئذ یکون اقامة البینة غایة لعدم الجبر فا ن اقام البینة ینتهی عدم الجبر فیلزم الجبر علی دفع الثمن عند اقامة البینة علی العیب

فالحاصل ان المشتری اذاادعی عیبا یقیم بینة علی دعواه ویرد وان لم یکن له بینة یحلف بائعه انه لا عیب وحینئذ یجبر علی الثمن لا قبل الحلف فاحد الامرین ثابت اماقامة البینة علی وجود العیب اوعدم الجبر علی دفع الثمن حتی یحلف ۔وان نصب قوله اویقیم فله وجه وهو ان یکون المراد بعدم الجبر علی دفع الثمن عدم الجبر علی دفعه بشرط ان یکون الثمن واجبا بحکم البیع وهو مغیا باحد الامرین اما الحلف علی انه لاعیب فحینئذ یجبر علی دفع الثمن اواقامة البینة علی وجود العیب فحینئذ یفسخ البیع ولایبقی الثمن واجبا فینتهی عدم الجبر بشرط کونه واجباً

ترجمہ ۔اگر قبضہ کرلیا اپنی خریدی ہوئی چیز پر تو ان کو مجبور نہ کیا جائے گا اسکے ثمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا گواہ قائم کرے ۔مصنفؒ کا قول اویقیم مرفوع ہے عطف ہے اسکے قول لم یجبر پر اور عطف نہیں ہے یحلف پر کیونکہ اس وقت گواہ قائم کرنا غایت ہوجائے گا عدم جبر کا اگر گواہ قائم کردے تو عدم جبر منتہی ہوجائے گا اور لازم ہوجائے گا کہ جبر کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر عیب پر گواہ قائم کرنے کے وقت ۔حاصل یہ ہے کہ مشتری نے جب عیب کا دعوی کیا تو اپنے دعوی پر گواہ قائم کریگا اور واپس کرے گا اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہو تو بائع قسم کھائیگا کہ عیب نہیں ہے تو اس وقت اس کو مجبور کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر نہ کہ قسم سے پہلے تو دو باتوں میں سے ایک ثابت ہے یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر یا عدم جبر ہے ثمن کے حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے ۔
اور اگر منصوب ہو مصنف کا قول اویقیم تو اسکی بھی وجہ ہے وہ یہ کہ مراد عدم جبر سے ثمن کے حوالہ کرنے پر عدم جبر ہے اس کے حوالہ کرنے پر اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا بیع کے حکم سے اور یہ عدم جبر مغیا ہے احدالامرین کے ساتھ یا تو قسم ہے اس بات پر کہ اس میں عیب نہیں ہے تو اس وقت مجبور کیا جائے گا ثمن کے حوالہ کرنے پر یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر تو اسوقت بیع فسخ ہوگی اور ثمن واجب نہیں رہے گا تو عدم جبر منتہی ہوجائے گا اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعوی کیا تو قاضی مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور نہ کرے بلکہ یا تو مشتری گواہ پیش کرے کہ مبیع میں عیب موجود ہے تو اسوقت مشتری کو واپس کرنے کا اختیار مل جائے گا اور اگر مشتری گواہ پیش نہ کرسکا تو پھر بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو اس صورت میں مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا ۔یہ تو صورت مسئلہ کی وضاحت ہوئی اب عبارت کا حل پیش خدمت ہے
اس عبارت میں تھوڑی پیچیدگی اور اشکال ہے ۔اصل موضع اشکال یہ ہے کہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مشتری نے مبیع میں عیب کا دعوی کیا تو اس کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور نہ کیا جائیگا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پس اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو پھر مشتری کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائیگا ۔

یا مشتری عیب موجود ہونے پر گواہ قائم کرے۔اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عیب پر بینہ قائم کرنے کے بعد بھی مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا حالانکہ عیب پر گواہ قائم کرنے کے بعد ثمن ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

اس مشکل کو حل کرنے کیلئے شارح نے ایک توجیہ پیش کی ہے کہ؛؛ او یقیم بینۃ ؛؛ اگر ؛؛ یقیم ؛؛ مرفوع پڑھا جائے منصوب نہ پڑھا جائے اور عطف ہو جائے ؛؛ لم یجبر ؛؛ پر نہ کہ حتی یحلف ؛ پر تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آتی اور اگر منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ خرابی لازم آتی ہے

منصوب پڑھنے کی صورت میں خرابی یہ ہے کہ مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرلے یعنی اقامت بینہ کرے پس جب اقامت بینہ کرلیا تو پھر عدم جبر ختم ہو جائیگا اور جبر شروع ہو جائیگا ثمن کے حوالہ کرنے پر حالانکہ اقامت بینہ غایت اور انتہاء عدم جبر کیلئے نہیں ہے بلکہ غایت ہے جبر کیلئے کہ پھر جبر ختم ہو جائے گا

اور اگر ؛؛ او یقیم ؛؛ کو منصوب نہ پڑھا جائے بلکہ مرفوع پڑھا جائے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ مشتری نے جب عیب کا دعوی کیا اس کو مجبور نہ کرے ثمن ادا کرنے پر بلکہ گواہ قائم کرے عیب کے وجود پر اور بیع کو فسخ کرے اور اسکے پاس گواہ نہ ہو تب بھی اس کو مجبور نہ کرے یہاں تک کہ بائع قسم کھالے عیب کے موجود ہونے پر تب اسکو مجبور کیا جائیگا ثمن ادا کرنے پر یہی مطلب ہے شارح کا ؛؛ فالحاصل ان المشتری سے لاقبل الحلف ؛؛ تک

فاحد الامرین ثابت:...دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا اقامۃ البینۃ ہے عیب کے وجود پر مشتری کی جانب سے تو اس وقت مبیع کو واپس کریگا یا عدم جبر ہے ثمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پھر ثمن حوالہ کرنے پر جبر ہوگا

ان نصب قولہ او یقیم فلہ وجہ:

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ تو ہم نے او یقیم کو مرفوع بنا کر کی ہے لیکن اگر او یقیم کو منصوب بھی پڑھا جائے تو اسکی بھی توجیہ ممکن ہے

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری پر جو ثمن بیع کی وجہ سے واجب تھا اس پر جبر ہونا چاہئے تھا کہ ثمن بائع کو حوالہ کردتا کہ ثمن میں بائع کا حق متعین ہو جائے جس طرح کہ مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے لیکن جب مشتری نے مبیع کے اندر عیب موجود ہونے کا دعوی کیا تو اب اس پر جبر نہ کیا جائیگا ثمن حوالہ کرنے کیلئے یعنی اب مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا اور یہ عدم جبر مغیا ہے یعنی عدم جبر ثابت رہے گا تاوقتیکہ امرین میں سے یک امر ثابت نہ ہو جائے (۱) یا تو بائع قسم کھالے کہ مبیع میں عیب نہیں تھا تو اب مشتری پر جبر کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے کے واسطے (۲) یا مشتری خود بینہ قائم کرے عیب کے موجود ہونے پر تو اب مشتری پر جبر نہ کیا جائے

گا بلکہ اس کو بیع فسخ کرنے اور واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور ثمن واجب نہیں رہے گا لھذا جو عدم جبر مغیا تھا وہ انتہاء کو پہنچ گیا اور اسکے لئے غایت امرین میں سے امر واحد ہوا یا حلف یا اقامۃ البینہ ☆﴿واللہ اعلم﴾☆

وعند غيبة شهوده دفع الثمن ان حلف بائعه ولزم عيبه ان نكل اى ان قال المشترى شهودى غيب دفع الثمن ان حلف بائعه ان لاعيب وان نكل البائع ثبت العيب فان ادعى اباقه اقام بينة اولا انه ابق عنده ثم حلف بائعه بالله لقد باعه وسلمه ماابق قط اوبالله ماله حق الرد عليك من دعواه هذه اوبالله ماابق عندك قط لا بالله لقد باعه ومابه هذاالعيب ولا بالله لقد باعه وسلمه ومابه هذاالعيب انما لم يحلف بهذين الطريقين اذفى الاول يمكن ان لايكون العيب وقت البيع فيحدث بعد البيع قبل التسليم وعلى هذاالتقدير للمشرى حق الرد ايضاً واما فى الثانى فلان البائع يمكن ان يأول كلامه بان يكون المراد ان العيب لم يكن موجوداعندالبيع والتسليم بمعنى ان وجودالعيب عند كل واحد منهما منتف فيمكن انه كان موجودا عند التسليم لا البيع فان قلت هذاالاحتمال ثابت فى قوله لقد باعه وسلمه وماابق قط اى وجد كل واحد منهما ومالبق عند وجود كل واحد فيكن انه ق ابق عند وجود التسليم لاالبيع - قلت كلمة قط تنافى هذا المعنى لانها موضوعة لعموم السلب فى الماضى وذلك المعنى هو سلب العموم

ترجمہ: اور گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی اور اس پر عیب لازم ہوگا اگر انکار کیا یعنی جب مشتری نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہے تو ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی عیب نہ ہونے پر اور اگر بائع نے انکار کیا تو عیب ثابت ہو جائے گا۔ اگر دعوی کیا غلام کے بھاگنے کا تو گواہ قائم کرے اول اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے اس کے پاس سے پھر بائع کو قسم دلائی جائیگی کہ اللہ کی قسم کہ اس نے بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور وہ کبھی نہیں بھاگا ہے یا اس طرح کہ خدا کی قسم کہ مشتری کا تجھ پر واپسی کا حق اس طرح نہیں ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے یا خدا کی قسم وہ تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا ہے۔ ایسی قسم نہیں دلائی جائیگی کہ خدا کی قسم کہ بائع نے اس کو بیچا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا اور نہ اس طرح کہ خدا کی قسم بائع نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا۔ ان دونوں طریقوں سے قسم نہیں دلائی جائیگی کیونکہ اول صورت میں ممکن ہے عیب بیع کے وقت موجود نہ ہو بلکہ بعد میں پیدا ہو گیا ہو سپرد کرنے سے پہلے اور اس تقدیر پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا حق ہے اور دوسری

صورت میں ممکن ہے کہ بائع اپنے کلام کی یوں تاویل کرے کہ مراد یہ تھی کہ عیب بیع اور تسلیم کے وقت موجود نہ تھا معنی یہ ہے کہ وجود عیب دونوں کے وقت منتفی تھا تو ممکن ہے کہ موجود ہو حوالگی کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ اگر تو کہے کہ یہ احتمال ثابت ہے اس قول میں بھی ،، لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط ،، یعنی موجود ہے ہر ایک اور نہیں بھاگا ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت تو ممکن ہے کہ بھاگا ہو تسلیم کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ میں کہتا ہوں کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے کیونکہ یہ وضع ہے عموم سلب کیلئے اور وہ معنی سلب عموم ہے

تشریح اگر مشتری کے گواہ غائب ہو تو:

صورت مسئلہ یہ کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور اس کے بعد مبیع میں عیب کا دعوی کیا اور بائع نے عیب ثابت ہونے پر گواہوں کا مطالبہ کیا تو مشتری نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو ہیں لیکن وہ غائب ہیں یعنی مسافت شرعی کے سفر پر ہیں لھذا مجھے مہلت دیجائے تاکہ وہ حاضر ہو سکے تو مشتری کو مہلت نہ دی جائیگی بلکہ بائع سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا اگر بائع نے عیب نہ ہونے پر قسم کھالی تو مشتری سے ثمن لیکر بائع کو حوالہ کیا جائیگا مزید انتظار نہ کیا جائیگا کیونکہ اس میں بائع کا ضرر ہے کہ مبیع تو اسکے ہاتھ سے نکل چکی ہے اور ثمن ہاتھ میں آیا نہیں ہے اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر عیب اس پر لازم ہو جائیگا اور مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مبیع میں عیب موجود ہے اور جب مبیع میں عیب موجود ہے تو واپس کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا

فان ادعی اباقہ : غلام کے اندر اباق اور بھگوڑا ہونا عیب ہے اور اباق کی وجہ سے مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق اس وقت حاصل ہوگا جبکہ عیب بائع کے پاس موجود ہو اور مشتری کے پاس بھی اسی حالت میں عود کرے جس حالت میں بائع کے پاس ظاہر ہوا تھا چنانچہ اگر غلام بائع کے پاس بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بالکل نہیں بھاگا یا بائع کے پاس بالغ ہونے سے پہلے بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد بھاگا تو اس صورت میں مشتری کو واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا البتہ اگر بائع کے پاس بھی بالغ ہونے کے بعد بھاگا اور پھر جا کر مشتری کے پاس بھی بھاگ گیا تو اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری سب سے پہلے قاضی کے دربار میں گواہوں کے ذریعے یہ ثابت کریگا کہ غلام میرے پاس بھی بھاگ گیا ہے اگر مشتری نے یہ ثابت کردیا گواہوں سے تو قاضی اسکا دعوی اور مقدمہ سنے گا اور پھر مشری کی طرف دوبارہ متوجہ ہوگا کہ اب یہ ثابت کرو کہ غلام بائع کے پاس بھی اسی سبب سے بھاگا تھا اگر مشتری نے گواہوں سے اسکا بائع کے پاس بھاگنا بھی ثابت کردیا تو اب قاضی غلام بائع کو واپس کرے گا اور مشتری کو ثمن واپس دلائے گا اور اگر مشتری کے پاس گواہ نہیں ہیں بائع کے پاس بھاگنے پر تو اب قاضی بائع کی طرف

متوجہ ہو جائے گا کہ تم قسم کھاؤ کہ یہ غلام تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر عیب ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے کیلئے تیار ہو گیا تو قاضی ان کو یوں قسم دلائے گا: باللہ لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط؛ خدا کی قسم میں نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور یہ کبھی نہیں بھاگا یا یوں کہے کہ خدا کی قسم مشتری کو میری طرف مبیع واپس کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے یا یوں کہے کہ خدا کی قسم یہ غلام میرے پاس کبھی نہیں بھاگا

مذکورہ تین طریقوں پر ان کو قسم دلائی جائے گی اور آئندہ دو طریقوں پر قسم نہ دی جائے گی (۱) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا (۲) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا

ان دو طرقوں پر قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ صورت اول میں ممکن ہے کہ بائع یہ تاویل کرے کہ فروخت کرنے کے وقت اس میں عیب نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے اس تاویل کی بنا پر بائع حانث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہو جائے گا حالانکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہونے کی وجہ سے واپسی کا حق مشتری کو حاصل ہوتا ہے

اور دوسری صورت میں بھی بائع یوں تاویل کریگا کہ فروخت کرنے اور سپرد کرنے دونوں کے وقت عیب نہ تھا حالانکہ یہ درست ہے کہ دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہوا ہے اس صورت میں بائع حانث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہو جائے گا تو مشتری کو نقصان سے بچانے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ بائع سبب پر قسم نہ کھائے بلکہ حاصل پر قسم کھائے تا کہ بائع تاویلات نہ کر سکے اور مشتری بھی نقصان سے بچ جائے

فان قلت هذا الاحتمال ثابت فی قوله لقد باعه وسلمه وما ابق قط:

ماقبل میں فرمایا تھا کہ اس طریقے پر قسم نہ دی جائے گی: لقد باعہ وسلمہ وما بہ ھذا العیب.. کیونکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ بائع یہ تاویل کرے کہ بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا.... اب ایک معترض کہتا ہے کہ یہ احتمال تو سابقہ تین طریقوں میں سے اس طریقے میں بھی موجود ہے "لقد باعه وسلمه وما ابق قط" کہ بائع یوں تاویل کرے کہ بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا

قلت کلمة قط تنافی هذا المعنی: شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ دونوں طریقوں میں فرق ہے کہ.. لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط.. میں کلمۂ قط استغراق نفی فی الماضی کیلئے آتا ہے کہ ماضی میں یہ کام کبھی نہیں ہوا ہے نہ قریب میں نہ بعید میں جس کو استغراق نفی یا عموم السلب فی الماضی سے تعبیر کرتے ہیں اور آپ نے جو احتمال نکالا ہے یہ سلب العموم ہے۔ عموم السلب اور

سلب العموم میں منافات ہے کیونکہ عموم السلب کا معنی ہے نفی کو عام کرنا ماضی کے تمام زمانوں میں کہ یہ کام ماضی کے تمام زمانوں میں نہیں ہوا ہے جس کو اسغراق نفی فی الماضی بھی کہا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنی ہے عموم کو سلب کرنا یعنی خصوص پیدا کرنا کہ نفی تمام زمانوں کو عام نہیں بلکہ بعض زمانوں کے ساتھ خاص ہے جس کو نفی فی الجملہ بھی کہا جاتا ہے

وعند عدم بينة المشترى على العيب عنده يحلف بائعه عند هما انه ماتعلم انه ابق عنده واختلفوا على قول ابى حنيفةؒ قد ذكر ان المشترى اقام بينة اولا انه ابق عنده فان لم تكن له بينة يحلف البائع عندهما انك ماتعلم انه ابق عند المشترى لقوله عليه السلام،، البينة على المدعى واليمين على من انكر ،، فكل شيء يثبت با لبينة فعندالعجز عنهايتوجه اليمين على المنكر واختلف المشائخ على قول ابى حنيفةؒ ووجه عدم الاستحلاف ان اليمين لايتوجه الا على الخصم ولا يصير خصما الابعد قيام العيب عنده فلايمكن اثبات هذا بالحلف لانه دوروااما البينة فقد تقام ليصير خصما لكن لا يحلف ليصير خصما والفرق ان وجوب الحلف ضرر فاذالم يكن خصما فلاوجه لالزام الضررعليه بخلاف اقامة البينة اذ المدعى مختار فى اقامتها فهى اهون من الزام الضرر عليه فجعل اقامة البينة طريقا لاثبات كونه خصما لاالتحليف

ترجمہ اور مشتری کے پاس عیب ثابت کرنے پر گواہوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں بائع سے یوں قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگا ہے مشتری کے پاس سے اور اختلاف کیا ہے فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کے قول میں.. ماقبل میں ذکر ہو چکا کہ مشتری اول گواہ قائم کرے اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے مشتری کے پاس بھی اگر اسکے پاس بینہ نہ ہو تو بائع سے قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگ گیا ہے مشری کے پاس حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے،، البينة على المدعى واليمين على من انكر ؛؛ ہر وہ شئی جو گواہوں سے ثابت کی جاتی ہے تو اس سے عاجز ہونے کے وقت یمین متوجہ ہوگی منکر پر- اور مشائخ کا اختلاف ہوا ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں -قسم نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ یمین متوجہ نہیں ہوتی مگر خصم پر اور مشتری خصم نہیں بنتا مگر عیب قائم ہونے کے بعد اس کے پاس اور ممکن نہیں اس کو ثابت کرنا قسم کے ذریعے کیونکہ یہ دور ہے- اور گواہ تو وہ اس لئے قائم کئے جاتے ہیں تا کہ مدعی خصم بن جائے لیکن قسم نہ دی جائے گی کہ وہ خصم بن جائے- اور فرق یہ ہے کہ قسم واجب کرنے میں ضرر ہے جب تک وہ خصم نہ ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے اس پر ضرر لازم کرنے کی برخلاف گواہ قائم کرنے کے کیونکہ مدعی اس میں خود مختار ہے تو یہ گواہ قائم کرنے کا ضرر کم ہے اس پر

ضرر لازم کرنے سے تو گواہ قائم کرنا طریقہ ہوا اس کو خصم ثابت کرنے کیلئے نہ کہ قسم دینا

تشریح: اور اگر مشتری اپنے پاس عیب ثابت کرنے پر بینہ پیش نہ کرسکا اور اس نے مطالبہ کیا کہ میرے پاس تو گواہ نہیں ہے لھذا بائع سے قسم لی جائے تو اس صورت میں حضرات صاحبین کے نزیک بائع سے اس طریقے پر قسم لی جائے گی کہ بائع یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے اگر بائع نے یہ قسم کھالی تو مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو واپس کرنے کا حق ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے بعض نے امام ابوحنیفہؒ کا قول حضرات صاحبین کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ اگر مشتری نے اپنے پاس سے بھاگنا گواہوں سے ثابت کیا تو پھر مقدمہ چلے گا ورنہ مشتری کو واپس کرنے کا حق ثابت ہی نہ ہوگا

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ،، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر،، استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صحیح ہے اس لئے تو اس پر شہادت کا ترتب ہوا ہے کہ عیب ثابت کرنے کیلئے گواہوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جب دعوی صحیح ہے اور گواہ پیش نہ کرسکے گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مد مقابل پر قسم لازم ہوگی اور قسم اس طرح ہوگی کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی لیل: ان مشائخ کے قول کے بنا پر جو یہ فرماتے ہیں کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا ترتب دعوی صحیحہ پر ہوتا ہے اور دعوی صحیح ہوتا ہے خصم کی طرف سے اور مشتری مسئلہ مذکورہ میں اس وقت تک خصم نہیں ہوسکتا جب تک اپنے پاس عیب یعنی غلام کا بھاگنا دلیل شرعی یعنی شہادت سے ثابت نہ کرے حالانکہ مشتری ثبوت عیب پر گواہ پیش نہ کرسکا تو مشتری خصم بھی نہیں ہوگا اور جب خصم نہ ہوا تو اس کی طرف سے دعوی صحیح نہ ہوا تو اس پر قسم کا ترتب بھی نہ ہوگا جب مشتری عیب ثابت نہ کرنے کی وجہ سے خصم نہیں بنا تو بائع بھی اس کا خصم اور مد مقابل نہ ہوگا اور جب بائع خصم نہیں بنا تو اس پر قسم بھی لازم نہ ہوگی لھذا مشتری کے پاس عیب ثابت کرنا قسم کے ذریعے ممکن نہیں ہے۔

لانہ دور... اور اس میں دور بھی لازم آتا ہے اس طریقے پر کہ دعوی مشتری موقوف ہے وجود عیب پر اور وجود عیب موقوف ہے حلف بائع پر اور حلف بائع موقوف ہے دعوی مشتری پر تو دعوی مشتری موقوف ہوا دعوی مشتری پر اور یہ توقف الشئی علی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے لھذا مذکورہ طریقے پر بائع سے قسم لینا باطل ہے

واما البینۃ فقد تقام… یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جب تک بائع کا خصم ہونا ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر قسم لازم نہیں ہے کیونکہ مشتری خود خصم نہیں ہے تو بائع بھی خصم نہ ہوگا اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری خود خصم اور مدعی نہیں ہے تو تم اس پر بینہ پیش کرنا کیوں لازم کرتے ہو جب تک وہ مدعی نہیں ہے تو اس پر گواہ پیش کرنا بھی لازم نہ کرنا چاہئے

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بینہ پیش کرنا مدعی بننے کیلئے نہیں ہے بلکہ خصم بننے کیلئے ہے یعنی بینہ پیش کرنے کے بغیر نفس دعوے سے آدمی مدعی بن سکتا ہے لیکن بینہ کے بغیر آدمی خصم نہیں بن سکتا جب مشتری نے بینہ پیش کئے تو مدعی خود خصم بن گیا اب اپنے مدمقابل کو بھی خصم بنا سکتا ہے لھذا مدعی بینہ پیش کرنے سے پہلے مدعی بن سکتا ہے البتہ خصم نہیں بن سکتا۔ لیکن بائع کو قسم نہ دی جائے گی اس کو خصم بنانے کیلئے کیونکہ قسم دینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قسم دینے والا پہلے سے خصم ہو اور ابھی تک مشتری خصم نہیں بنا تو بائع کو قسم بھی نہیں دے سکتا اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حلف واجب کرنے میں ضرر ہے بائع پر جب تک وہ خصم نہ ہو اس پر ضرر زائد لازم نہ کیا جائے گا۔

ولوقال البائع بعد التقابض بعتك هذاالمعيب مع اخر وقال المشترى بل هذا وحده فالقول له اى اذاظهر فى المبيع بعد التقابض عيب فيرده المشترى ويطلب الثمن فيقول البائع هذاالثمن مقابل بهذاالشئے مع شىء اخر ويقول المشترى بل هو مقابل بهذاالشىء وحده فالقول له مع اليمين لان الاختلاف وقع فى مقدار المقبوض فالقول للقابض كما فى الغصب وكذا اذااتفقا فى قدر المبيع واختلفا فى المقبوض اى اتفقا فى ان المبيع شيئان واختلفا فى المقبوض فقال المشترى قبضت احدهما فقط وقال البائع بل قبضتهما فالقول للمشترى على ما مر

ترجمہ اور اگر بائع نے کہا قبضہ کرنے کے بعد کہ میں نے تجھے فروخت کی ہے یہ عیب دار چیز دوسری کے ساتھ اور مشتری نے کہا کہ صرف یہ چیز تھی اکیلی تو قول مشتری کا ہوگا یعنی جب مبیع میں قبضہ کرنے کے بعد عیب ظاہر ہوا اور مشتری اس کو واپس کرنا چاہتا ہے اور ثمن لینا چاہتا ہے تو بائع کہتا ہے کہ یہ ثمن مقابلہ میں ہے اس چیز کے دوسری چیز کے ساتھ اور مشتری کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ایک شئی کے مقابلے میں ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور اس میں قول قابض کا معتبر ہوتا ہے جیسے کہ غصب میں اسی طرح اگر دونوں کا اتفاق ہو قدر مبیع میں اور اختلاف ہو مقدار مقبوض میں یعنی اس پر اتفاق ہو کہ مبیع دو چیزیں ہیں اور اختلاف مقدار مقبوض میں ہو مشتری کہتا ہے کہ میں نے ایک پر قبضہ کیا ہے اور

بائع کہتا ہے کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر قبضہ کیا ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا جیسے کہ گزر چکا ہے

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ یک شخص نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری نے یہ دعوی کیا کہ مبیع میں عیب موجود ہے اور غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس کرنا چاہا تو بائع نے کہا کہ میں نے تم کو صرف ایک غلام نہیں بلکہ دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کئے تھے اب تم نے ایک غلام واپس کیا ہے لھذا تم کو ہزار روپے نہیں بلکہ صرف پانچ سو روپے واپس ملیں گے اور مشتری نے کہا کہ نہیں تم نے مجھ کو صرف ایک غلام ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لھذا میں پورا ثمن یعنی ہزار روپے واپس لوں گا اور اتفاق سے گواہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور جب اختلاف واقع ہو جائے مقدار مقبوض میں تو اس میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی کا دعوی کر رہا ہے کہ تم کو میں نے دو غلام فروخت کئے تھے اور مشتری زیادتی سے انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ اس صورت میں مشتری جو کہ قابض ہے منکر بھی ہے لھذا مشتری کا قول معتبر ہوگا - جیسے کہ کوئی شخص کسی کا غلام غصب کرے اور پھر واپسی کے وقت مغصوب منہ یہ دعوی کرے کہ تم نے دو غلام غصب کئے تھے اور غاصب کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں نے ایک غلام غصب کیا تھا تو غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

وکذلک اذا اتفقا فی قدر المبیع : اسی طرح جب اتفاق ہو مبیع کی مقدار میں کہ بائع نے کہا کہ میں نے تم کو دو غلام فروخت کئے تھے اور تم نے دونوں پر قبضہ کیا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ ٹھیک ہے دو غلام فروخت تو کئے تھے لیکن میں نے دونوں پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف ایک پر قبضہ کیا تھا تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

ولو اشتری عبدین صفقة وقبض احدهما وجد به او بالاخر عیبا اخذهما او ردهما ولو قبضهما رد المعیب خاصة لان الصفقة انما تتم بالقبض فقبل القبض لایجوز تفریق الصفقة وبعد القبض یجوز

ترجمہ: اگر کسی نے خرید لئے دو غلام ایک عقد میں اور ایک پر قبضہ کیا اور پھر اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو دونوں کو لیلے یا دونوں کو واپس کر دے اور اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تو پھر صرف عیب دار واپس کر سکتا ہے کیونکہ عقد تام ہوتا ہے قبضے سے تو قبضہ سے پہلے تفریق صفقہ جائز نہیں اور قبضہ کے بعد جائز ہے

تشریح دو غلاموں کو ایک صفقہ کے ساتھ خرید لیا اور ایک میں عیب پایا گیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خرید لئے ایک ہی عقد کے تحت۔ مثلاً بائع نے یوں کہا کہ میں نے یہ دونوں غلام تم کو ایک ہزار روپے میں فروخت کئے اور مشتری نے ایک غلام پر قبضہ کرلیا اور ایک پر ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ ایک غلام میں عیب ظاہر ہوا چاہے مقبوض میں ہو یا غیر مقبوض میں تو اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ صرف عیب دار غلام کو واپس کرے اور سلیم کو لیلے بلکہ یا تو دونوں کو واپس کرے گا یا دونوں کو لے گا۔ کیونکہ خیار عیب کی صورت میں مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد صفقہ تام ہوتا ہے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے تام نہیں ہوتا اور اس مسئلے میں صفقہ اس وقت تمام ہوگا جبکہ دونوں غلاموں پر قبضہ کرلیا جائے پس مشتری کا عیب دار غلام کو واپس کرنا اور غیر عیب دار کو لینا یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے۔ البتہ اگر مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کرلیا اور پھر کسی ایک غلام میں عیب پایا گیا تو اس صورت میں صرف عیب دار کو واپس کر کے اور دوسرے غلام کو اپنے پاس روک سکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ تفریق صفقہ ہے لیکن یہ تفریق بعد التمام ہے اور تفریق صفقہ بعد التمام ناجائز نہیں ہے بلکہ جائز ہے

وکیلی اووزنی قبض ان وجد ببعضه عیبا رد کله او اخذه لانه اذا کان من جنس واحد فهو کشیء واحد وقیل هذا اذا کان فی وعاء واحد حتی لو کان فی وعائین فهو بمنزلة عبدین فیرد الوعاء الذی فیه المعیب ولو استحق بعضه لم یرد باقیه بخلاف الثوب لانه لایضره التبعیض والاستحقاق لایمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدین وهذابعد القبض امالو استحق البعض قبل القبض فللمشتری حق الفسخ فی الباقی لتفریق الصفقة قبل التمام اما فی الثوب فالتبعیض یضره فله الخیار فی الباقی

ترجمہ: جو چیز ناپ کر یا تل کر بکتی ہے اس پر قبضہ کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار پایا گیا تو پورا واپس کردے یا پورا لیلے کیونکہ یہ ایک جنس ہے تو وہ ایک شئی کے مانند ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ایک برتن میں ہو اگر دو برتنوں میں ہو تو یہ بمنزلہ دو غلاموں کے ہے تو واپس کرے وہ برتن جس میں عیب ہے اور اگر اس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا تو باقی کو واپس نہیں کرسکتا برخلاف کپڑے کے کیونکہ اس میں ٹکڑے کرنا اس کیلئے مضر نہیں اور استحقاق تمام صفقہ کیلئے مانع ہوتا نہیں ہے کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا عاقدین کی رضامندی سے ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ قبضہ کے بعد (استحقاق) ہو اور اگر استحقاق قبضے سے پہلے ہو تو مشتری کو فسخ کرنے کا حق ہے باقی میں کیونکہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم آگئی اب رہا کپڑے میں تو ٹکڑے کرنا اسکے لئے مضر ہے تو اس کو

اختیار ہوگا باقی میں

تشریح مکیلی اور موزونی چیز میں عیب کا ظاہر ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کیلی چیز جیسے گندم۔جو۔وغیرہ یا وزنی چیز جیسے لوہا وغیرہ اگر کسی نے خرید لی اور اس پر قبضہ کرلیا اس کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار نظر آیا تو اس کو اختیار ہے چاہے تو پورا کا پورا لے لے یا پورا کا پورا واپس کردے صرف معیب واپس کرنا اور غیر معیب کو روکنا جائز نہیں ہے بلکہ یا تو پوری مبیع کو لے گا یا پوری کو واپس کرے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب یہ ایک جنس ہے تو پوری مبیع بمنزلہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں ایک حصہ اگر عیب دار ہو تو پوری چیز واپس کی جاتی ہے نہ کہ صرف عیب دار حصہ یہی وجہ ہے کہ ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس پر ایک نام بولا جاتا ہے مثلاً ایک من یا ایک سیر وغیرہ اور اس کے اجزاء کی الگ الگ قیمت نہیں ہوتی مثلاً ایک دانہ گندم کی کوئی قیمت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مجموعہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں عیب کی وجہ سے پوری شئی واپس کرنا ہوتا ہے لھذا مکیلی اور موزونی چیز عیب کی صورت میں پوری واپس کرنا ہوگا یہ اصل مسئلہ ہے لیکن بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی مکیلی چیز یا موزونی چیز اگر دو برتنوں میں ہو مثلاً دو بوری گندم ہو ایک بوری صحیح ہو اور ایک بوری میں کوئی عیب نکلا تو جس بوری یا برتن میں عیب نکلا ہے صرف اسی کو واپس کرے نہ کہ دوسری کو کیونکہ یہ دو الگ الگ برتن اب بمنزلہ دو غلاموں کے ہیں جس میں عیب ہو وہی واپس کردے

ولو استحق بعضہ لم یرد باقیہ بخلاف الثوب: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکیلی یا موزونی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے بعد اس کا کوئی حصہ مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اس شئی موزون یا مکیلی میں کچھ حصے کا دعوی استحقاق کیا اور مستحق کو وہ حصہ دے دیا گیا تو مشتری کو باقی مبیع واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ جتنا حصہ اس کے پاس رہ گیا سو رہ گیا اور جو حصہ استحقاقاً چلا گیا اسکے بقدر ثمن واپس لے گا یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ مکیلی اور موزونی چیز جب شئی واحد کے مانند ہے مثلاً ایک غلام یا ایک کپڑے کے مانند۔ تو ایک غلام جب فروخت کیا جائے یا کپڑا فروخت کیا جائے اور پھر اس غلام یا کپڑے میں کسی کا حق ثابت ہو جائے تو مشتری کو غلام یا کپڑا واپس کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس میں شرکت ثابت ہوگئی اور مبیع میں شرکت عیب ہے اسی طرح مکیلی اور موزونی اشیاء میں مستحق نکل آنے سے شرکت ثابت ہوگئی تو اس میں بھی عیب پیدا ہو گیا لھذا ما بقیہ مبیع واپس کرنا چاہئے

جواب... یہ ہے کہ مکیلات اور موزونات میں شرکت عیب نہیں ہے کیونکہ مکیلی اور موزونی چیز کو ٹکڑے کرنا مشتری کیلئے مضر نہیں

ہے تو مستحق کا حصہ نکل جانے کے بعد جو کچھ رہ گیا وہ مشتری لے لے اور مابقیہ کی قیمت بائع سے واپس کردے اس کے بر خلاف ثوب واحد اور غلام واحد ہے کہ اس میں شرکت عیب ہے اور تبعیض سے وہ چیز خراب ہو جاتی ہے اور مابقیہ بسا اوقات مقصود کیلئے کافی نہیں ہوتا تو مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا مابقیہ کو واپس کرنے میں

والاستحقاق لایمنع تمام الصفقة: یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشتری کو مابقیہ مبیع کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہونا مستلزم ہے تفریق صفقہ قبل التمام کو کیونکہ اصل مالک یعنی مستحق تو بیع پر راضی نہیں ہے تو یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے

جواب... صفقہ کا تمام ہونا موقوف ہے عاقدین یعنی بائع اور مشتری کی رضامندی پر اور عاقدین راضی ہو چکے ہیں اور مالک (جو کہ مستحق ہے) کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے جب عاقدین راضی ہو چکے تو صفقہ بھی تام ہو چکا اور جب صفقہ تام ہے تو اسکے بعد تفریق صفقہ بعد التمام ہے اور تفریق صفقہ بعد التمام جائز ہے

وھذ ابعد القبض ...یعنی استحقاق ثابت ہونے کے باوجود مابقیہ مبیع میں واپس کرنے کا حق نہ ہونا یہ اس وقت ہے کہ مکیلی یا موزونی اشیاء پر مشتری قبضہ کر چکا ہو اگر مشتری نے ابھی تک مکیلی یا موزونی اشیاء پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضے سے پہلے اس کا کوئی مستحق ثابت ہو جائے تو پھر مشتری کو مابقیہ مبیع واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے کیونکہ صفقہ تمام ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) ایک عاقدین کی رضامندی (۲) دوم مشتری کا مبیع پر قبضہ کرنا جب دونوں نہ ہوں یا دونوں میں سے ایک نہ ہو تو پھر صفقہ تام نہیں ہوگا اور جب صفقہ تام نہ ہوا اور اس صورتمیں مستحق نکل آئے تو یہ تفریق الصفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اس لئے قبضہ کرنے سے پہلے مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو مابقیہ مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا

ومداواة العيب وركوبه في حاجته رضاء ولوركب لرده اوسقيه اوعلفه ولابد له منه فلا ولو قطع بعد قبضه او قتل بسبب كان عند بائعه رده واخذ ثمنه الرد في صورة القطع امافي القتل فلا رد بل اخذ الثمن عند ابي حنيفة لان هذا بمنزلة الاستحقاق عنده واما عندهما فيرجع بالنقصان لان هذا بمنزلة العيب فيقوم بدون هذا لعيب ثم بهذ العيب فيضمن البائع تفاوت مابينهما كما لو اشترى جارية حاملاً فماتت في يده بالولادة فانه يرجع بفضل مابين قيمتها حاملاً وغير حامل ولابيحنيفة ان سبب الهلاك كان في يد البائع فاذا هلك في يد المشتري يكون مضافا الى ذلك السبب بخلاف الحمل فان الحمل ليس سببا للهلاك

ترجمہ: اور عیب دار چیز کا علاج کرنا اور اس پر سوار ہونا اپنی حاجت کیلئے رضامندی ہے اور اگر سوار ہوا اس کو واپس کرنے کیلئے یا پانی پلانے کیلئے یا چارہ خریدنے کیلئے حالانکہ اس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں تو یہ رضامندی نہیں ہے اور غلام کا (ہاتھ) کاٹا گیا یا قتل کیا گیا اس سبب سے جو بائع کے پاس تھا تو غلام لوٹا دے اور ثمن واپس لے لے- واپس کرنا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہے اور رہا قتل کرنے میں تو اس میں واپس کرنا نہیں ہے بلکہ صرف ثمن لینا ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ بمنزلہ استحقاق ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک رجوع بالنقصان کرے گا کیونکہ یہ بمنزلۂ عیب ہے- تو قیمت لگائی جائے گی بغیر اس عیب کے اور پھر اس عیب کے ساتھ تو بائع ضامن ہوگا دونوں کے درمیان تفاوت کا جیسے کہ کوئی خرید لے حاملہ باندی کو اور وہ مرجائے مشتری کے ہاتھ میں ولادت کی وجہ سے تو وہ رجوع کرتا ہے اس کے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کے درمیان زیادتی کا- حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب متحقق ہو چکا ہے بائع کے ہاتھ میں جب ہلاک ہو جائے مشتری کے ہاتھ میں تو اس کی نسبت ہوگی اس سبب کی طرف- برخلاف حمل کے کیونکہ حمل سبب نہیں ہے ہلاکت کا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے گھوڑا خرید لیا اور اس میں زخم پایا اور واپس کرنے کے بجائے اس کا علاج کیا یا گھوڑے پر سوار ہوا اپنی حاجت کیلئے تو یہ علاج کرنا یا اپنی حاجت کیلئے سوار ہونا مشتری کی طرف سے عیب پر رضامندی کی دلیل ہے لھذا اسکے بعد مشتری اس مبیع کو عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا اور اگر مشتری گھوڑے پر سوار ہوا واپس کرنے کے واسطے تو یہ رضامندی نہ سمجھی جائے گی بلکہ یہ واپسی کی دلیل ہے- اور اگر مشتری اس پر سوار ہوا پانی پلانے کے واسطے یا گھاس خریدنے کے واسطے اور مشتری کیلئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو یعنی یا تو گھوڑا سرکش ہو سوار ہوئے بغیر نہ چلتا ہو یا مشتری کمزور ہو سوار ہوئے بغیر نہیں چل سکتا تو یہ بھی رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور اگر سوار ہونے سے چارۂ کار ہو تو پھر سوار ہونا رضامندی کی دلیل ہے لھذا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا

ولو قطع بعد قبضه او قتل بسبب كان عند البائع رده واخذ ثمنه: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسا غلام خرید لیا جس نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی تھی یا بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی کو ناحق قتل کیا تھا اور مشتری نے اس غلام پر قبضہ کرلیا اور مشتری کو نہ بیع کے وقت اس عیب کا علم تھا اور نہ قبضہ کے وقت- جب مشتری نے غلام پر قبضہ مکمل کرلیا تو قاضی نے غلام کا ہاتھ سابقہ چوری میں کاٹ دیا یا غلام کو سابقہ قتل کے بدلے قصاصاً قتل کردیا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں غلام واپس کردے اور اپنا پورا ثمن بائع سے واپس لے لے یا غلام اپنے پاس روک رکھے اور بائع سے آدھا ثمن واپس لے لے- یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ مشتری نقصان عیب نہیں لے گا بلکہ یا غلام واپس کرے گا یا

اپنے پاس رکھے گا اور آدھا ثمن واپس لے گا۔ جبکہ حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو غلام واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مشتری بائع سے نقصان عیب واپس لے گا کہ چور اور غیر چور کی قیمتوں میں جو تفاوت اور فرق ہے وہ واپس لے گا مثلاً چور غلام کی قیمت پندرہ سو روپے (۱۵۰۰) ہے اور صحیح سالم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو مشتری بائع سے صرف پانچ سو روپے واپس لے گا غلام واپس نہیں کرے گا کیونکہ غلام میں ایسا عیب پیدا ہوا ہے جو اس میں پہلے موجود نہ تھا اور وہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے لھذا اس جدید عیب کی وجہ سے اب وہ قابل واپسی نہیں ہے اس لئے واپسی متعذر ہے اور نقصان عیب واپس کرنا لازم ہے۔ اسی طرح قتل کی صورت میں بھی نقصان عیب واپس لے گا۔ اس طریقے پر کہ ایک مباح الدم اور واجب القتل غلام کی قیمت اور معصوم اور غیر واجب القتل غلام کی قیمت معلوم کی جائے گی پھر دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ نقصان عیب ہے لھذا صرف وہ واپس کرے گا مثلاً مباح الدم غلام کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) روپے ہے اور معصوم الدم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو درمیان میں پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے کا فرق ہے لھذا مشتری کو پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے واپس کئے جائیں گے حضرات صاحبین کے نزدیک۔

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس ہاتھ کے کاٹے جانے کا یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہونا بمنزلہ عیب ہے کہ بائع کے پاس غلام میں عیب موجود تھا اور اب مشتری کیلئے اس عیب دار غلام کا واپس کرنا متعذر ہو گیا اور جس صورت میں مبیع عیب دار ہو اور واپس کرنا متعذر ہو جائے تو رجوع بنقصان العیب کیا جاتا ہے تو یہاں بھی اس طرح ہوگا۔ جیسے کہ کسی مشتری نے ایک حاملہ باندی خرید لی اور خریدنے کے وقت اس کو حمل کا علم نہ تھا اور نہ قبضہ کرنے کے وقت علم تھا پھر ولادت کی وجہ سے وہ باندی مر گئی تو مشتری بائع پر رجوع بنقصان العیب کرتا ہے نہ کہ پورے ثمن کا اسی طرح یہاں بھی ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ بائع کے پاس قطع ید یا قتل کے سبب کا پایا جانا بمنزلہ استحقاق ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے اور مبیع کو لے جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے گویا کہ غلام بائع کا نہیں تھا بلکہ وہ مستحق کا تھا تو مشتری پورے ثمن کا حقدار ہوگا نیز بائع کے ہاتھ میں قطع ید اور قتل کا سبب پایا گیا تو گویا ہاتھ کا کاٹنا یا قصاصاً قتل کرنا واجب ہوا ہے بائع کے پاس اور وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے تو گویا غلام کا ہاتھ کاٹنا یا قتل کرنا بائع ہی کے ہاتھ میں موجود ہوا اور جب سبب وجود بائع کے ہاتھ میں پایا گیا اور مشتری کے ہاں اس پر سزا جاری کی گئی تو یہ ہلاکت منسوب ہوگی اس سبب سابق کی طرف لھذا یہ غلام مستحق ہوا اور شئی مستحق ہونے کی صورت میں مشتری کو ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ برخلاف حمل جاریہ کے کہ حمل ہلاکت کا سبب نہیں ہے لھذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب

کرے گا

ولو باع وبرئ من کل عیب صح وان لم یعدها وعند الشافعیؒ لایصح بناء علی اصله ان البرائة عن الحقوق المجهولة لایصح عنده وعندنا یصح اذاسقاط المجهول لایضر لانه لایفضی الی المنازعة ثم هذه البرائة تشمل العیب الموجود وایضاً العیب الحادث قبل القبض عن ابی یوسفؒ وعند محمدؒ لایشمل العیب الحادث

ترجمہ: اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور ہر قسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگادی تو یہ صحیح ہے اگرچہ اس نے عیوب کو گن گن کر نہ بتایا ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے ان کے مذہب پر بناء کرتے ہوئے کہ حقوق مجھولہ سے بری کرنا صحیح نہیں ہے ان کے نزدیک اور ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ مجھول کو ساقط کرنے میں کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ یہ مفضی الی النزاع نہیں ہے پھر یہ برائت عیوب موجودہ کو بھی شامل ہے اور اس عیب کو بھی جو پیدا ہو جائے قبضے سے پہلے حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے بعد پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہیں۔

تشریح: ہر قسم عیب سے برائت کا اظہار کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور بائع یعنی فروخت کرنے والے نے ہر قسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگادی یعنی یوں کہا کہ میں اس چیز کے ہر عیب سے بری ہوں اور مشتری نے اس شرط کو قبول کرلیا تو اب مشتری کو کسی بھی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق نہیں ہے خواہ ان عیوب کو نام بنام شمار نہ کرایا ہو اور مشتری کو ان عیوب کا علم ہو یا نہ ہو

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ برائت درست نہیں ہے یعنی ہر عیب سے بری ہونے کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بیع تو صحیح ہے لیکن شرط باطل ہے اور اصل انکا مذہب یہ ہے کہ حقوق مجھولہ سے برائت صحیح نہیں ہے کیونکہ بری کرنے میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور برائت رد کرنے سے رد ہوتی ہے تو اس میں معنی تملیک ہے اور شئی مجھول کی تملیک صحیح نہیں ہے اس وجہ سے مجھول عیوب سے برائت کی شرل لگانا بھی صحیح نہیں ہے

ہماری دلیل: یہ ہے کہ بری کرنا اسقاطات کے قبیل سے ہے نہ کہ تملیکات کے قبیل سے کیونکہ لفظ ابراء سے تملیک عین درست نہیں ہے پس جب لفظ ابراء سے عین شئی کا مالک کرنا درست نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ابراء تملیک نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے اور جہالت اسقاطات میں مفضی الی النزاع نہیں ہوتی کیونکہ جہالت اس وقت مفضی الی النزاع ہوتی ہے جبکہ کسی چیز کو حوالہ کرنا ہوتا ہے اور اسقاطات میں حوالہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو جہالت مفضی الی النزاع بھی نہیں ہے لھذا مفسد بیع بھی نہ ہوئی

اور عیوب مجہولہ سے برائت کی شرط لگانا درست ہوا

پھر حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ عیب بھی اس میں داخل ہوگا جو بیع کے وقت موجود ہوا اور وہ عیب بھی داخل ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو

اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اس میں وہ عیب تو داخل ہوگا جو عقد بیع کے وقت موجود ہو لیکن وہ داخل نہ ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو.............واللہ اعلم

............۱۶محرم الحرام ۱۴۲۷ھ

............۱۵فروری ۲۰۰۶ء

............نورانی مسجد نویکلے مینگورہ سوات

باب البیع الفاسد

(یہ باب ہے بیع فاسد کے بیان میں)

بطل بيع ماليس بمال كالدم والميتة والحر والبيع به وكذا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب وبيع مال غير متقوم كالخمر والخنزير بالثمن اعلم ان المال عين يجرى فيه التنافس والابتذال فيخرج التراب ونحوه والدم والميتة التى ماتت حتف انفه اما التى خنقت او جرحت فى غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار وذبائح المجوس فمال الا انها غير متقومة كالخمر والخنزير ويخرج منه الحر لانه لايجرى فيه الابتذال بل هو مبتذل والمال الغير المتقوم مال امرنا باهانته لكنه فى غير ديننا مال متقوم فكل ماليس بمال فالبيع فيه باطل سواء جعل مبيعا اوثمنا وكل ماهو مال غير متقوم فان بيع بالثمن اى بالدراهم والدنانير فالبيع باطل وان بالعرض او بيع العرض به فالبيع فى العرض فاسد فالباطل هو الذى لايكون صحيحا باصله ووصفه والفاسد هو الصحيح باصله لا بوصفه عند ابى حنيفةؒ وعند الشافعیؒ لافرق بين الباطل والفاسد وتحقيق هذا فى اصول الفقه

ترجمہ باطل ہے بیع اس چیز کی جو مال نہیں ہے جیسے خون ۔ مردار ۔ آزاد ۔ اوران چیزوں سے بیچنا اسی طرح ام ولد اور مکاتب کا بیچنا اور غیر قیمتی مال کو بیچنا جیسے شراب اور خنزیر کو ثمن کے بدلے ۔ جان لو کہ مال وہ چیز ہے جسمیں لوگوں کی رغبت پائی جاتی ہو اور لوگ اس کو خرچ کرتے ہوں تو اس سے مٹی خارج ہوگئی اور اس جیسے اور بھی یعنی خون اور مردار جو اپنی طبعی موت مرا ہو اور وہ جانور جس کا گلہ گھونٹ دیا جائے یا جس کو زخمی کیا جائے ذبح کی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں جیسے کہ بعض کفار کی عادت ہے اور مجوس کے ذبح شدہ وہ مال تو ہے لیکن قیمتی نہیں ہے شراب اور خنزیر کی طرح ۔ اور اس سے آزاد نکل گیا کیونکہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ تو خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے کہ اس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے لیکن وہ اور دینوں میں متقوم ہے لھذا جو چیز بالکل مال نہیں اس میں بیع باطل ہے چاہے اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن اور جو چیز مال ہو لیکن متقوم نہ ہو اگر اس کو ثمن کے بدلے بیچا جائے یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے تو بیع باطل ہے اور اگر ان کو سامان کے بدلے بیچا جائے یا سامان کو ان کے بدلے بیچا جائے تو بیع سامان میں فاسد ہے ۔ پس بیع باطل وہ ہے جو کہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح

نہ ہواور بیع فاسد وہ ہے جو کہ صحیح ہو اصل کے اعتبار سے نہ کہ وصف کے اعتبار سے ۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے

تمہید: ۔بیع صحیح کی دونوں قسموں یعنی لازم اور غیر لازم کے بیان سے فارغ ہو کر اس باب میں بیع غیر صحیح کے احکام بیان فرمارہے ہیں چنانچہ بیع غیر صحیح کی چار قسمیں ہیں (۱) بیع باطل (۲) بیع فاسد (۳) بیع مکروہ (۴) بیع موقوف

(۱) بیع باطل وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے معدوم یا مردار کی بیع (۲) اور بیع فاسد وہ ہے جو ذات کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے غیر مقدور التسلیم چیز کی بیع کرنا۔یا بیع میں مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانا (۳) اور بیع مکروہ وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن فعل منھی عنہ اس کے ساتھ متصل ہو گیا ہو جیسے آذان جمعہ کے وقت بیع کرنا (۴) بیع موقوف وہ بیع ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن اس کا نفاذ عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کی اجازت پر موقوف ہو جیسے غلام کی بیع مولی کی اجازت کے بغیر۔مولی کی اجازت پر موقوف ہے

بیع فاسد کا حکم: بیوع اربعہ میں سے ہرایک کا حکم...بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل مفید ملک نہیں ہے لھذا اگر کسی نے مردار کے عوض غلام خرید لیا اور غلام پر قبضہ کر کے اسکو آزاد کر دیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد وہ مفید ملک ہے لھذا اگر کسی نے شراب کے عوض غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ کر کے اس کو آزاد بھی کر دیا تو آزاد ہو جائے گا۔اور بیع مکروہ کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے کراہت کے ساتھ۔اور بیع موقوف کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے علی سبیل التوقف

بیع فاسد بیع باطل سے عام ہے: بیع فاسد چونکہ کثرت اسباب کی وجہ سے کثیر الوقوع ہے اس لئے عنوان میں فاسد کا لفظ ذکر فرمایا اگر چہ اس باب میں باطل ۔فاسد۔مکروہ۔موقوف۔سب کے احکام مذکور ہیں۔اس تمہید کے بعد اب مسائل کی تشریح غور سے پڑھئے

تشریح: مصنفؒ نے تمام بیوع پر باطل کا حکم لگایا ہے حالانکہ ان میں سے بعض فاسد ہیں اور بعض باطل۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ جو چیز کسی بھی دین سماوی میں مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے چاہے اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن جیسے۔خون، مردار۔اور آزاد آدمی۔لھذا ان چیزوں میں بیع باطل ہے چاہے اس کو ثمن بنایا جائے یا مبیع ۔ام ولد، مدبر، اور مکاتب۔کی بیع باطل ہے ام ولد میں تو اس لئے کہ ام ولد کیلئے آزادی کا استحقاق ہو چکا ہے فرمایا حضورﷺ نے ،،اعتقھا ولدھا،، اور مدبر کے حق میں فی الحال آزادی

کا سبب ثابت ہو چکا ہے اور مکاتب میں اس لئے باطل ہے کہ مکاتب اپنی ذات پر تصرف کا مستحق ہو چکا ہے اور یہ تصرف مولی کے حق میں لازم ہے کہ مولی مکاتب کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم نہیں کرسکتا اور مکاتب مولی کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم کرسکتا ہے لھذا ان تینوں صورتوں میں بیع باطل ہے مشتری کو قبضہ کرنے سے بھی ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

خمر اور خنزیر کو اگر مبیع بنایا جائے تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد ہے:

خمر اور خنزیر چونکہ فی نفسہ مال غیر متقوم ہے لھذا اس کی بیع میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر خنزیر کو مبیع بنایا گیا دراہم اور دنانیر کے عوض میں تو پھر بیع باطل ہے کیونکہ مبیع مقصود اور قابل احترام ہوا کرتی ہے ثمن تو صرف ایک وسیلہ ہوتا ہے اور شریعت نے خمر اور خنزیر کی اہانت کا حکم دیا ہے نہ کہ اعزاز کا اور اس صورت میں اعزاز لازم آتا ہے لھذا بیع باطل ہے اور اگر خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا گیا اور عام اشیاء کو مبیع بنایا گیا تو اس صورت میں سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ مقصود اور قابل احترام عرض ہے نہ خمر اور خنزیر لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہوگی اور اگر خمر اور خنزیر کو خریدا گیا عرض اور سامان کے عوض میں تب بھی سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ یہاں تصحیح عقد ممکن ہے کہ عرض اور سامان کو مبیع بنایا جائے اور خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا جائے تو بیع بطلان سے بچ جائے گی۔ اس تفصیل کے بعد اب عبارت کو حل کرنا آسان ہے

وبیع قن ضم الی حر وذکیة ضمت الی میت وان سمی ثمن کل وصح فی قن ضم الی مدبر او قن غیرہ بحصته لان المدبر محل للبیع عند البعض فبطلانه لایسری الی الغیر کملك ضم الی وقف فی الصحیح وفسد بیع العرض بالخمر وعکسه ای البیع فاسد فی العرض حتی یجب قیمته عند القبض ویملك ھو بالقبض لکن البیع من الخمر باطل حتی لایملك عین الخمر

ترجمہ..اور صحیح نہیں ہے غلام کی بیع جو ملایا گیا ہو آزاد آدمی کے ساتھ اور ذبح شدہ بکری کی بیع جو ملائی گئی ہو مردار کے ساتھ اگر چہ بیان کرلے ہر ایک کا ثمن۔ اور صحیح ہے غلام میں جو ملایا گیا ہو مدبر کے ساتھ یا غیر کے غلام کے ساتھ اس کے حصے کے بقدر کیونکہ مدبر محل بیع ہے بعض کے نزدیک تو اسکا بطلان غیر کی طرف سرایت نہیں کرتا۔ جیسے کہ اپنی ملکیت جو ملائی گئی ہو وقف کے ساتھ بنا بر قول صحیح اور فاسد ہے سامان کی بیع شراب کے عوض اور اس کا عکس یعنی بیع فاسد ہے سامان میں یہاں تک کہ اس کی قیمت لازم ہوگی قبضے کے وقت اور مشتری قبضے سے مالک ہوجائے گا لیکن بیع شراب میں باطل ہے کہ مشتری عین شراب کا مالک نہیں ہوسکتا

تشریح مال اور غیر مال کو بیع میں جمع کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے پاس ایک قن یعنی خالص غلام ہے اور ایک

آزاد آدمی ہے زید نے غلام اور آزاد دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا

اسی طرح زید کے پاس ایک ذبح شدہ بکری ہے اور ایک مردار بکری ہے زید نے دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا ایک ہی صفقہ اور ایک ہی عقد کے ساتھ سو ان دونوں صورتوں میں یعنی ازاد اور غلام۔ ذبح شدہ بکری اور مردار بکری دونوں میں بیع باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ،، قبول مالیس بمبیع جعل شرطالقبول المبیع ،، کے قبیل سے ہے یعنی جو چیز مبیع نہیں ہے جیسے ازاد اور مردار اس میں قبول کو شرط قرار دیا ہے غلام اور ذبح شدہ بکری میں قبول کیلئے اور اس سے عقد باطل ہو جاتا ہے اگر چہ ہر ایک کا ثمن بھی الگ الگ ذکر کیا ہے کہ پانچ سو روپے غلام کے ہیں اور پانچ سو آزاد کے تب بھی عقد درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزاد اور مردار بالکل مال نہیں ہے جب مال نہیں تو مبیع بھی نہیں بن سکتی اور جب مبیع نہیں ہے تو بیع باطل ہے۔

اور اگر ایک غلام اور ایک مدبر کو جمع کیا یا ایک اپنے غلام اور ایک غیر کے غلام کو جمع کیا اور دونوں کو ایک صفقے کے ساتھ فروخت کیا تو اپنے غلام میں بیع درست ہے اس کے حصہ ثمن کے بقدر اور مدبر اور غیر کے غلام میں باطل ہے کیونکہ مدبر فی نفسہ محل بیع ہے بعض حضرات کے نزدیک جیسے امام شافعیؒ کے نزدیک مدبر کی بیع جائز ہے اسی طرح دوسرے کا غلام بھی فی نفسہ محل بیع ہے تو قبول مالیس بمبیع جعل شرطالقبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے لھذا اپنے حصے میں بیع نافذ ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے اپنی زمین اور وقف کی زمین کو ملا کر بیچ دیا تو اپنی زمین میں بیع درست ہے اور وقف کی زمین میں درست نہیں کیونکہ وقف کی زمین فی نفسہ مال ہے محل ملک ہے تو جو اس کے ساتھ متصل ہو اس میں بیع باطل نہ ہوگی کیونکہ قبول مالیس مبیع جعل شرطالقبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے

وفسد بیع العرض بالخمر.. صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب کے بدلے سامان خرید لیا یا اس کا عکس کیا کہ سامان کے عوض میں شراب خرید لی تو دونوں صورتوں میں سامان کے اندر بیع فاسد ہے اگر مشتری نے سامان پر قبضہ کر لیا تو اب وہ شراب کو حوالہ نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت حوالہ کرے گا اور مشتری سامان پر قبضہ کرنے سے سامان کا مالک ہو جائے گا لیکن شراب میں بیع باطل ہے یعنی شراب کا خریدار شراب کا مالک نہ ہوگا اگر چہ اس پر قبضہ بھی کر لے لھذا اس کو شراب کے بجائے اس کی قیمت دی جائے گی نہ کہ عین شراب کیونکہ مسلمان نہ شراب کا مالک بن سکتا ہے اور نہ تملیک کر سکتا ہے

ولم یجز بیع سمك لم یصد او صید والقی فی حظیرة لایؤخذ منها بلاحیلة وصح ان اخذمنها بلا حیلة الااذا دخل بنفسه ولم یسد مدخله حتی لو دخل بنفسه وسد مدخله یجوز بیعه لان سد المدخل فعل اختیاری موجب للملك واعلم انه نظم کثیرا من المسائل فی سلك واحد وقال لم یجز لکن لم یبین ان البیع باطل اوفاسد وانا ابین ان شاء الله تعالی ففی السمك الذی

لم یصد ینبغی ان یکون البیع باطلا فیه اذا کان بالدراھم والدنانیر ویکون فاسدا اذا کان بالعرض لانه مال غیر متقوم لان التقوم بالاحراز والاحراز فیه واما السمك الذی صید والقی فی حظیرة لا یؤخذ منها بلا حیلة ینبغی ان یکون البیع فیه فاسدا لانه مملوك لکن فی تسلیمه عسر ولابیع طیر فی الهواء ینبغی ان یکون باطلا کبیع السید قبل ان یصطاد وبیع الحمل والنتاج ینبغی ان یکون باطلا لان النتاج معدوم فلایکون مالا والحمل مشکوك الوجود فلایکون مالا واللبن فی الضرع ذکروا فیه علتین احدھما انه لایعلم وجوده انه لبن اودم اوریح فعلی ھذا یبطل البیع لانه مشکوك الوجود فلایکون مالا والثانیة ان اللبن یوجد شیئا شیئا فملك البائع یختلط بملك المشتری

ترجمہ۔اور جائز نہیں ہے مچھلی کی بیع شکار سے پہلے یا شکار کی گئی ہو اور ڈالی گئی ہو گھڑے میں کہ جس کو نہیں پکڑا جاتا بغیر حیلے کے ہاں اگر داخل ہو گئی خود بخود اور اسکے داخل ہونے کی جگہ بند کی گئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ جائے دخول بند کرنا فعل اختیاری ہے ملک کو ثابت کرنے والا ہے جان لو کہ مصنفؒ نے بہت سارے مسائل ایک لڑی میں پروئے ہے اور فرمایا کہ یہ سب ناجائز ہیں لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ اس میں بیع باطل ہے یا فاسد اور میں ان شاءاللہ تعالی بیان کروں گا تو اس مچھلی میں جو شکار نہ کی گئی ہو مناسب یہ ہے کہ بیع باطل ہو جبکہ دراہم ودنانیر کے مقابلہ میں ہو اور فاسد ہونا چاہئے جبکہ سامان کے عوض میں ہو کیونکہ یہ مال غیر متقوم ہے اس لئے کہ تقوم آتا ہے محفوظ کرنے سے اور یہ مچھلی محفوظ نہیں ہے اور وہ مچھلی جو شکار کی گئی ہو اور گھڑے میں ڈالی گئی ہو جس سے بغیر حیلہ کے نہیں نکالی جاسکتی مناسب یہ ہے کہ بیع فاسد ہو کیونکہ یہ مال مملوک ہے لیکن اس کے سپرد کرنے میں دشواری ہے اور نہ پرندوں کی بیع ہوا میں مناسب یہ ہے یہ بیع باطل ہو مچھلی کو شکار کرنے سے پہلے کی طرح اور نہ حمل اور نہ حمل کے حمل کی بیع مناسب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہو کیونکہ نتاج معدوم ہے تو وہ مال نہیں ہے اور حمل کا وجود مشکوک ہے تو وہ بھی مال نہیں ہے اور نہ دودھ کی تھنوں میں علماء نے اس میں دو علتیں ذکر کی ہے ایک یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ یہ دودھ ہے یا خون یا ہوا بناء بریں بیع باطل ہونا چاہئے کیونکہ اس کا وجود مشکوک ہے تو یہ مال نہیں ہے دوسری یہ کہ دودھ پیدا ہوتا ہے وقفے وقفے سے تو بائع کی ملکیت مل جاتی ہے مشتری کی ملکیت کے ساتھ

تشریح بیع باطل اور بیع فاسد کی مختلف صورتیں:

حظیرہ وہ جگہ ہے جو جانوروں کیلئے گھیر لیا گیا ہو مراد اس سے پانی کا گھڑا ہے۔ان مسائل کے سمجھنے کیلئے یہ اصول ذہن میں رکھئے

کہ بیع کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مبیع بائع کی مملوک ہو اور مقدور التسلیم بھی ہو پس اگر مبیع بائع کی مملوک نہ ہو یا مملوک تو ہو لیکن مقدور التسلیم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شکار کرنے سے پہلے دریا یا نہر وغیرہ میں مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ جب تک مچھلی دریا میں ہے تو وہ کسی کی مملوک نہیں لھذا غیر مملوک کی بیع جائز نہیں ہے اور اگر مچھلی تالاب میں ہو تو وہ تالاب اور حظیرہ یا چھوٹا ہوگا یا بڑا اگر تالاب چھوٹا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی ہو اور بغیر حیلے کے اس سے صرف ہاتھ ڈال کر نکالی جاسکتی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ یہ مملوک ہے اور اگر تالاب بڑا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی لیکن بغیر حیلہ کے اس سے نہیں نکالی جاسکتی تو تب بھی بیع ناجائز ہوگی کیونکہ اگرچہ مملوک ہے لیکن مقدور التسلیم نہیں اور تالاب چھوٹا ہو اس میں مچھلی خود بخود داخل ہوگئی ہو اور آنے جانے کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو تو پھر بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ بائع کی طرف اس میں کوئی فعل اور عمل نہیں پایا گیا ہے لھذا مملوک نہیں ہے اور آنے جانے کا راستہ بند کیا گیا ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ راستہ بند کرنا فعل اختیاری ہے اور مقدور التسلیم بھی ہے لھذا اس کی بیع جائز ہے

واعلم انہ نظم کثیرا من المسائل ..شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کافی مسائل جمع کئے ہیں اور سب پر یہ حکم لگایا ہے کہ لم یجز لیکن یہ تفصیل بیان نہیں کی کہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل ..میں ان شاء اللہ تعالی اس کی تفصیل بیان کروں گا کہ کس صورت میں بیع فاسد ہے اور کس صورت میں باطل۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو مچھلیاں شکار نہ کی گئی ہوں اور وہ دراہم ودنانیر کے عوض فروخت کی جائے تو بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مچھلیاں مال نہیں ہیں اور اگر اس کو سامان کے عوض فروخت کی جائے تو بیع فاسد ہے کیونکہ تصحیح عقد ممکن ہے اس طریقے پر کہ سامان کو مبیع بنایا جائے اور مچھلی کو ثمن لیکن ثمن مقدور التسلیم نہیں اور متقوم نہیں کیونکہ تقوم آتا ہے احراز سے محفوظ کرنے سے اور ابھی تک وہ مچھلیاں محفوظ نہیں ہوئیں تو اس میں بیع فاسد ہے

ولا بیع طیر فی الھواء... اور پرندوں کی بیع ہوا میں جائز نہیں پرندوں کی بیع ہوا میں اس کیل تین صورتیں ہیں

(۱) شکار کرنے اور پکڑنے سے پہلے ہوا میں فروخت کرنا یہ بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں پرندے مملوک نہیں ہیں

(۲) پکڑ لیا ہو پھر چھوڑ دیا ہو اس کی بیع فاسد ہے اسلئے کہ پکڑنے سے مملوک تو ہوگیا لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے

(۳) پرندہ عادی ہو چکا ہو آتا جاتا ہو جیسے کبوتر اس کا بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ فاسد ہے

وبیع الحمل والنتاج..حمل اور حمل کے حمل کی بیع ناجائز ہے حمل کی بیع مثلاً مشتری یوں کہے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ مجھے فروخت کردے اور بائع یہ قبول کردے اور حمل الحمل کی بیع جیسے مشتری یوں کہدے اس اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اور اس بچے کا جو حمل ہوگا وہ مجھے فروخت کردو تو یہ ناجائز ہے اور دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے کیونکہ حمل الحمل معدوم ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور حمل مشکوک الوجود ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور جب مال نہ ہو تو بیع باطل ہوتی ہے

واللبن فی الضرع..اور دودھ کا تھنوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس کے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ تھنوں میں حقیقۃ دودھ ہے یا ہوا بھری ہوئی ہے تو مبیع مشکوک الوجود ہے بنابریں بیع باطل ہونا چاہئے کیونکہ مبیع مال نہیں ہے

(۲) یہ کہ دودھ تھنوں میں بیک وقت مجتمع نہیں ہوتا بلکہ وقفے وقفے سے قطرہ قطرہ آرہا ہے تو جو دودھ تھنوں میں بیع کے وقت موجود ہے وہ مبیع ہے اور جو دودھ بیع کے بعد پیدا ہوا ہے وہ غیر مبیع ہے اور بائع کی ملکیت ہے اب یہاں بائع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ ایسے مل گئی ہے کہ جدا کرنا ممکن نہیں جب جدا کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

والصوف علی ظهر الغنم لانه يقع التنازع فی موضع القطع و كل بيع يفضی الی المنازعة فهو فاسد وجذع فی سقف وذراع من ثوب ذكر موضع قطعه اولا فان البيع فيهما فاسد والمراد ثوب يضره القطع ويعود صحيحا ان قلع او قطع الزراع قبل فسخ المشتری لان المفسد قدزال وضربة القانس وهی مايحصل من الصيد بضرب الشبكة مرةً وهذا البيع ينبغی ان يكون باطلا لما ذكر فی الطير فی الهواء

ترجمہ.اور ناجائز ہے اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر کیونکہ محل قطع میں جھگڑا واقع ہوگا اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے اور شہتیر کی بیع چھت میں اور ایک گز کی بیع کپڑے میں کاٹنے کی جگہ کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ بیع دونوں صورتوں میں فاسد ہے اور مراد کپڑے سے وہ کپڑا ہے جس میں کاٹنے سے نقصان ہوتا ہو اور بیع صحیح ہو جائے گی اگر شہتیر کو اکھاڑ دیا یا کپڑے کو کاٹ دیا مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے کیونکہ فاسد کرنے والی چیز زائل ہوگئی اور شکاری کا ایک بار جال پھینکنا اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جال مارنے سے جو شکار حاصل ہو جائے اور یہ بیع بھی باطل ہونی چاہئے جیسے کہ ذکر ہوا ہے پرندوں کی بیع ہوا میں

تشریح:اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر اون فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ

مفضی الی النزاع ہے اس طریقے پر کہ مشتری جب اون کاٹے گا تو وہ بالکل ہی کھال کے ساتھ مل کر کاٹے گا اور بائع چاہے گا کہ تھوڑا اوپر اوپر کاٹ لے تو جھگڑا ہوگا موضع قطع میں اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے نیز اس میں بائع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گئی ہے اس لئے کہ اون نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتی ہے تو جو اون بیع کے وقت موجود تھی وہ مشتری کی ملکیت تھی اور جو اس کے بعد پیدا ہوئی ہے وہ بائع کی ملکیت ہے تو مشتری کی ملکیت بائع کی ملکیت کے ساتھ ایسی مل گئی ہے کہ جس کو جدا کرنا ممکن نہیں ہے لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وجذع فی السقف .... صورت مسئلہ یہ ہے کہ چھت میں لگی ہوئی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ایسے کپڑے سے ایک گز کی بیع جائز نہیں ہے جس میں کاٹنے سے ضرر آتا ہو اگر چہ بائع اور مشتری نے کاٹنے کی جگہ متعین کی ہو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع کی تسلیم پر بائع قادر نہیں ہے مگر ضرر زائد کے ساتھ جس کا وہ مستحق نہیں ہے اور یہ ضرر مول لینا مقتضی عقد کے خلاف ہے اس لئے یہ بیع فاسد ہے اور کپڑے سے وہ کپڑا امراد ہے جس میں کاٹنے سے نقصان پیدا ہوتا ہو پس اگر بائع نے چھت سے شہتیر نکال کر مشتری کے حوالہ کیا یا بائع نے کپڑے سے ایک گز کاٹ کر مشتری کو حوالہ کیا اور ابھی تک مشتری نے بیع فسخ نہیں کیا تھا تو یہ بیع درست ہو جائے گی کیونکہ مفسد کے آنے سے پہلے پہلے فساد زائل ہو گیا

وضربۃ القانص .شکاری کا ایک بار جال پھینکنا کہ اس مرتبہ جال میں جو بھی شکار پھنس گیا میں وہ نے آپ کو فروخت کر دیا دس روپے میں یہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں غرر ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز بھی نہ پھنس جائے بلکہ یوں خالی واپس ہو جائے تو یہ بیع باطل ہونا چاہئے جیسے کہ پرندوں کی بیع ہوا میں پکڑنے سے پہلے باطل ہے اسی طرح یہ بھی غیر مملوک چیز کی بیع ہے لھذا باطل ہے

والمزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا مثل كيله حال من الثمر على النخيل وخرصا تميز عن المثل ان يكون الثمر على النخيل مثلا بطريق الخرص لكيل الثمر المجذوذ فهذا البيع من البيوع الفاسدة بشبهة الربوا والملامسة والقاء الحجر والمنابذة وهى ان يتساوما سلعة لزم البيع ان يمسها المشترى او وضع عليها حصاة او نبذها البائع اليه فهذه البيوع فاسدة لان انعقاد البيع متعلق باحد هذه الافعال فيكون كالقمار

ترجمہ.اور جائز نہیں ہے بیع مزابنہ اور مزابنہ کھجور کے درخت پر پھلوں کا بیچنا ٹوٹے ہوئے چھواروں کے عوض اندازے سے ان کے کیل کے مثل۔ مثل کیلہ حال ہے الثمر علی النخیل سے اور خرصا تمیز ہے مثل سے یعنی پھل درختوں پر ہے اس حال میں کہ وہ مثل کیل ہو اٹکل کے طریقے پر کٹے ہوئے کھجوروں کے کیل کے ساتھ تو یہ بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے شبھۃ الربوا کی وجہ سے

اور نا جائز ہے چھونے کے ساتھ اور پتھر پھینکنے کے ساتھ اور مبیع پھینکنے کے ساتھ بیع ملامسہ یہ ہے کہ دو آدمی سامان کا بھاؤ کریں تو بیع لازم ہو جائے گی اگر مشتری نے اس کو چھولیا یا اس پر کنکری رکھ دی یا بائع نے مشتری کو پھینک دیا تو یہ بیوع فاسد ہیں کیونکہ بیع کا منعقد ہونا متعلق ہے ان افعال میں سے کسی ایک کے ساتھ تو یہ جوا کے مانند ہے

تشریح: بیع مزابنہ کی تعریف: بیع مزابنہ ناجائز اور فاسد ہے بیع مزابنہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کا اندازہ لگا کر اس کے بقدر کٹی ہوئی کھجور دینا مثلاً یہ اندازہ لگایا کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور دس من ہے پھر اس کے عوض صاحب شجر کو دس من کٹی ہوئی کھجور حوالہ کرنا اور وہی درخت پر لگی ہوئی کھجور لینا یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ یہ بیوع زمانہ جاہلیت کی بیوع ہیں اور حدیث شریف میں ہے،، نھی رسول اللہ ﷺ عن المزابنۃ والمحاقلۃ،، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مزابنہ ومحاقلہ میں اتحاد جنس بھی ہے اور اتحاد قدر بھی اتحاد جنس اور اتحاد قدر کے ساتھ الکل اور اندازے سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں شبھۃ الربوا ہے اور شبھۃ الربوا اسی طرح حرام ہے جیسے کہ حقیقت ربوا حرام ہے

بیع محاقلہ کی تعریف: بیع محاقلہ اس کو کہتے ہیں کہ زمین کی خوشوں میں لگی ہوئی گندم بیچنا صاف گندم کے عوض مثلاً صاف گندم دس من ہے یہ دیکر اور بالیوں میں جو گندم ہے وہ لے لینا اس اندازے سے کہ یہ بھی دس من ہوگی یہ صورت بھی ناجائز ہے

قولہ مثل کیلہ!!! شارح عبارت کا اعراب بتا رہے ہیں مثل کیلہ منصوب ہے بنا برحالیت اور یہ التمر علی النخیل سے حال ہے اسی طرح خرصاً منصوب ہے بنا بر تمیز یہ مثل کیلہ سے تمیز ہے

بیع ملامسہ اور منابذہ کی تعریف: اسی طرح بیع ملامسہ۔ بیع بالقاء الحجر۔ اور بیع منابذہ بھی ناجائز ہے یہ تینوں زمانہ جاہلیت کی بیوع تھیں۔ بیع ملامسہ اس کو کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے ہیں اور مشتری یوں کہے کہ میں نے جس چیز پر ہاتھ رکھ دیا تو وہ مجھ کو فروخت کر یا بائع اور مشتری ایک دوسرے سے کہہ دیتے ہیں کہ جب میں نے تمہارے کپڑوں کو ہاتھ لگایا تو بیع تام ہوگی اگر چہ دوسرا اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع بالقاء الحجر کی صورت یہ ہوتی کہ مشتری جس چیز پر پتھر رکھ دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگر چہ بائع اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع منابذہ کی صورت یہ ہوتی کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے جب بائع مشتری کی طرف مبیع پھینک دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگر چہ مشتری اس پر راضی نہ ہوتا تو یہ بیوع زمانہ جاہلیت کی بیوع تھیں حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،، نھی رسول اللہ ﷺ عن المنابذۃ والملامسۃ،،

دوسری دلیل یہ ہے کہ ان بیوع میں قمار کا معنی پایا جاتا ہے قمار کہتے ہیں تملیک الملک علی الخطر، کو یعنی اپنی ملکیت کو خطرے میں ڈالنا کہ یا تو فائدہ کھینچ لے گا یا خود ہی ہلاک ہو جائے گا چنانچہ ان بیوع میں بیع ملامسہ کے اندر بائع یوں کہتا ہے کہ تم نے جس چیز

پر ہاتھ لگایا میں نے وہ تم کو فروخت کی ہے اب معلوم نہیں کہ مشتری کس چیز کو ہاتھ لگائے گا اسی طرح بیع منابذہ میں بھی کہ بائع کیا چیز پھینکے گا اور القاء الحجر میں معلوم نہیں کہ پتھر کس چیز کو لگے گا بیع تملیکات کے قبیل سے ہے اور تملیکات کو کسی امر متردد پر معلق کرنا قمار کے معنی میں ہے اور قمار نا جائز ہے اس لئے یہ بیوع نا جائز ہیں

ولا بیع ثوب من ثوبین الا بشرط ان یأخذ ایهما شاء ولا المراعی ولا اجارتها بیع المراعی ای الکلاء باطل لانه غیر محرز واما اجارتها فلانها اجارة علی استهلاك عین ولا النحل الامع الکوارة بالضم والتشدید معسل النحل اذا سوی من طین هذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ فینبغی ان یکون البیع باطلا عندهما لعدم المال المتقوم وعند محمدؒ والشافعیؒ یجوز اذا کان محرزاً

ترجمہ۔ .اور جائز نہیں ہے بیچنا ایک کپڑے کا دو کپڑوں میں سے مگر اس شرط پر کہ مشتری جس کو چاہے لے لے اور نہ چراگاہ کو بیچنا اور نہ اس کو اجارے پر دینا چراگاہ یعنی گھاس کی بیع باطل ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ ہے اور رہا اجارہ تو یہ اجارہ ہے عین شئی کے ہلاک ہونے پر اور شہد کی مکھیوں کی مگر چھتے کے ساتھ۔الکوارہ کاف کے ضمے کے ساتھ اور واؤ کی تشدید کے ساتھ شہد کی مکھیوں کے شہد بنانے کا گھر جو مٹی سے بنایا جاتا ہے یہ حضرت امام صاحب کا اور ابو یوسفؒ کا مذہب ہے ان دونوں کے نزدیک یہ بیع باطل ہونی چاہئے کیونکہ اس میں مال متقوم نہیں ہے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جبکہ محفوظ ہو

تشریح چراگاہ کی بیع اور اجارہ: مراعی سے مراد یہاں پر گھاس ہے نہ کہ زمین کیونکہ چراگاہ کی زمین فروخت کرنا اور کرایہ یا اجارہ پر دینا جائز ہے لیکن چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا یا اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ چراگاہ کی گھاس کسی کی مملوک نہیں بلکہ مباح ہے جس نے پہلے پائی اسی کی ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ گھاس ہے اس میں سب کا حق ہے حدیث شریف میں ہے،، المسلمون شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار،، مراد اس سے وہ گھاس ہے جو محفوظ اور مملوک نہ کی گئی ہو۔اور پانی سے مراد وہ پانی ہے جو نہر یا کنویں میں ہو اور نار سے مراد اس کی روشنی اور تپش ہے اور گرمی حاصل کرنے کا حق ہے کہ اس سے روکنے کا حق کسی کو نہیں ہے لھذا چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح چراگاہ کو اجارے پر دینا بھی جائز نہیں ہے۔وجہ اس کی یہ ہے کہ اجارہ ہوتا ہے استہلاک منافع پر یعنی عین تو باقی رہے اور منافع حاصل ہوتے جائے جیسے تم نے ایک گدھا دس دن کیلئے کرایہ پر لیا کہ تم اس پر دس دن تک اینٹیں لادو گے اور دس دن بعد گدھا مالک کو واپس کرو گے اور اس کے ساتھ مالک کو ایک ہزار روپے کرایہ بھی ادا کرو گے تو یہاں عین گدھا تو باقی ہے لیکن اس کے منافع سے آپ نے فائدہ حاصل کر لیا اور اس منافع

کے عوض تم نے ایک ہزار روپے دیدئے تو یہ اجارہ کی حقیقت ہے اور یہاں پر (اجارۃ المراعی میں) منافع تلف نہیں ہوتے بلکہ عین شئی تلف ہوتی ہے یعنی گھاس کہ روپے کے عوض گھاس حاصل ہوتی ہے اور اجارہ عین پر نہیں ہوتا بلکہ منافع پر ہوتا ہے لھذا یہ اجارہ عین پر واقع ہونے کی وجہ سے باطل ہے

ولا النحل الا مع الکوارۃ .... شہد کی مکھیوں کے بارے میں حضرات شیخین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے حضرات شیخین کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع ناجائز ہے اسلئے کہ یہ مال نہیں ہے بلکہ حشرات الارض زمین کے کیڑے مکوڑے ہیں اور حشرات الارض کی بیع ناجائز ہے جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز ہے جبکہ وہ محفوظ ہو کسی چیز میں کیونکہ یہ شرعاً اور حقیقۃً قابل انتفاع ہے اور ماکول نہ ہونا اس کی بیع کے منافی نہیں ہے جیسے کہ زمین ماکول نہیں ہے اور اس کی بیع جائز ہے اور فتوی بھی امام محمدؒ کے قول پر ہے

ولا بیع ثوب من ثوبین .... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا بیچنا یا خریدنا ناجائز ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے اور مجہول بھی ایسی کہ مفضی الی النزاع ہے کیونکہ اس میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے البتہ اگر بائع نے مشتری کو یہ اختیار دیدیا کہ مشتری کو اختیار ہے جس کپڑے کو چاہے سو(۱۰۰) روپے میں لے لے تو یہ بیع استحساناً جائز ہے جیسے کہ خیار تعیین میں تفصیل گزر چکی ہے

ودود القز وبیضه فعند ابی حنیفةؒ بیعهما باطل وعند ابی یوسفؒ یجوز ان ظهر القز وعند محمدؒ یجوز مطلقاً والأبق الا ممن زعم انه عنده زعم ای قال فهذا بیع فاسد لوجود المال المتقوم الا انه لاقدرة علی تسلیمه فانه اذا قال المشتری انه عندی فح یجوز ولبن امرأةفی قدح انما قال فی قدح لان بیع اللبن فی الضرع قدذکر فلبن امرأة انما یبطل بیعه لانه من اجزاء الأدمی فلایکون مالاًوفیه خلاف الشافعیؒ وعندابی یوسفؒ یجوز بیع لبن الامة اعبارألّلجزء بالکل ولابی حنیفةؒ ان الرق غیر نازل فی اللبن فهی باقیة علی اصل الأدمیة

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع ریشم کے کیڑوں اور اسکے انڈوں کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہو گئے ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے مطلقاً اور نہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع مگر اس پر جو کہتا ہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے یہ بیع فاسد ہے کیونکہ مال متقوم موجود ہے لیکن اس کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں اور جب مشتری نے کہا کہ وہ میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے اور جائز نہیں ہے عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں فی قدح اس لئے

فرمایا کہ دودھ کی بیع تھنوں میں پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے کہ یہ نا جائز ہے۔اب فرماتے ہیں کہ عورت کے دودھ کی بیع باطل ہے اس لئے کہ یہ آدمی کا جز ہے تو یہ مال نہیں ہو سکتا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے قیاس کرتے ہیں جز کو کل پر اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رقیت نہیں اترتی دودھ میں تو یہ باقی ہے اصل آدمیت پر

تشریح ریشم کے کیڑوں کی بیع: مسئلہ یہ ہے کہ ریشم کے کیڑوں کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے اسلئے کہ کیڑے اور کیڑوں کے انڈے مال منتفع بہ نہیں ہے بلکہ حشرات الارض ہیں اور حشرات الارض کی بیع جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کیڑے پر ریشم ظاہر ہو گیا ہو تو پھر اسکی بیع جائز ہے ریشم کے تابع ہو کر جیسے شہد کی مکھیوں کی بیع شہد کے تابع ہو کر جائز ہے۔اور صرف اکیلے کیڑے کی بیع جائز نہیں ہے۔اور امام محمدؒ کے نزدیک ریشم کے کیڑے کی بیع مطلقاً جائز ہے چاہے ریشم ظاہر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ یہ ہر حال میں قابل انتفاع ہے یا فی الحال یا فی المآل اور قابل انتفاع مال کی بیع جائز ہے اور ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے ضرورت کی وجہ سے

والآبق.... مسئلہ یہ ہے کہ کامل طور پر بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہے کامل طور پر بھاگے ہوئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ غلام عاقدین یعنی بائع اور مشتری دونوں کے حق میں بھاگا ہوا ہو اور یہ نا جائز اس لئے ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے، نھی رسول اللہﷺ عن بیع الغرر وعن بیع العبد الابق ،، دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ غلام اگر چہ مال متقوم ہے لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے اور جو مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی اس میں بیع فاسد ہوتی ہے البتہ اگر یہ غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو یہ کہتا ہے کہ غلام میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے کیونکہ یہاں پر غلام آبق کامل نہیں ہے اور غیر مقدور التسلیم بھی نہیں بلکہ مقدور التسلیم ہے مشتری کو سپرد کرنا مشکل نہیں ہے کیونکہ خود مشتری کے قبضے میں ہے لھذا اس صورت میں بیع صحیح ہوگی

ولبن امرأۃ فی قدح..... مسئلہ یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع نا جائز ہے خواہ پستان میں ہو یا کسی برتن وغیرہ میں عورت آزاد ہو یا باندی۔مصنف نے فی قدح کی قید لگادی ہے یہ اسلئے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اسکا ماقبل میں ذکر آچکا ہے کہ اسکی بیع نا جائز ہے اب مسئلہ یہ رہ گیا کہ دودھ کی بیع برتن میں تو فرماتے ہیں کہ نا جائز ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع جائز ہے خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، لانہ مشروب طاھر،،

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے قیاس کرتے ہوئے کل کو جزپر کہ جس طرح باندی کی بیع جائز ہے اسی طرح باندی کے دودھ کی بیع بھی جائز ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں خواہ عورت آزاد ہو یا باندی وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ جزء الآدمی ہے اور آدمی کے اجزاء سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ آدمی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محترم ہے اور بیع کے ذریعے بے وقار ہونا لازم آتا ہے لھذا بیع نافذ کرکے اس کو بے وقار نہ کیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مشروب سے مراد مطلق مشروب ہے یا مشروب بوقت ضرورت اگر اول ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ مدت رضاعت کے بعد عورت کا دودھ پینا حرام ہے پس مطلق مشروب نہ ہوا اور اگر ثانی مراد ہو تو یہ ہمیں تسلیم ہے کیونکہ عورت کا دودھ بوقت ضرورت یعنی مدت رضاعت کے اندر غذا ہے لیکن بوقت ضرورت غذا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مال بھی ہو جیسے مردار کا گوشت حالت اضطراری میں غذا ہے لیکن مال نہیں ہے لھذا عورت کا دودھ غذا ہے لیکن مال نہیں ہے پس جب بوقت ضرورت مشروب ہے اور مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی

اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ رقیت باندی کی ذات میں تو موجود ہے لیکن دودھ میں موجود نہیں ہے کیونکہ رقیت اس مقام میں متحقق ہوتی ہے جہاں اس کی ضد یعنی آزادی متحقق ہوتی ہے اور ازادی وہاں ہوتی ہے جہاں حیات موجود ہوتی ہے اور دودھ میں حیات نہیں ہے تو دودھ میں ازادی بھی نہیں آئے گی جب ازادی نہیں آتی تو دودھ میں رقیت بھی نہیں آتی اور جب دودھ میں رقیت نہیں آتی تو وہ مال بھی نہیں ہے اور جب مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی لھذا دودھ کے حق میں باندی اپنی اصل آدمیت اور ازادی پر باقی ہے لھذا باندی کے دودھ کی بیع جائز نہ ہوگی

وشعر الخنزير فان البيع فيه باطل ون حل الانتفاع به للخرز ضرورةً ولا شعر الأدمى فان بيعه باطل ولاالانتفاع به ولا جلد الميتة قبل دبغه فان بيعه باطل وان صح بيعه والانتفاع به بعده كعظمها وعصبها وصوفها وشعرها وقرنها ووبرها فان بيع هذه الاشياء صحيح و كذا الانتفاع بها لان الموت غير حال فى هذه الاشياء والفيل كالسبع خلافالمحمدؒ حتى يجوز بيع عظمه والانتفاع بعظمه فانه كالخنزير عنده

ترجمہ..اور جائز نہیں ہے سور کے بالوں کی بیع اس میں بیع باطل ہے اگر چہ حلال ہے اس سے نفع اٹھانا سینے کیلئے ضرورت کی وجہ

سے اور انسان کے بالوں کی کہ اس میں بھی بیع باطل ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانا اور نہ مردار کی کھال سے دباغت سے پہلے اس کی بیع باطل ہے اگر چہ صحیح ہے اس کی بیع اور اس سے فائدہ اٹھانا دباغت کے بعد جیسے مردار کی ہڈی پٹھے اون بال اور سینگ اور اونٹ کے بال سے ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اس طرح اس سے نفع اٹھانا کیونکہ موت نہیں اترتی ان چیزوں میں اور ہاتھی درندوں کے مانند ہے برخلاف امام محمدؒ کے یہاں تک کہ جائز ہے اس کی بیع اور فائدہ حاصل کرنا اسکی ہڈیوں سے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح ہے

تشریح خنزیر کے اجزاء کی بیع باطل ہے: مسئلہ یہ ہے کہ سور کے بالوں کی بیع باتفاق ائمہ ناجائز ہے کیونکہ سور اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نجس العین ہے لھذا اس کے کسی بھی جز کی بیع ناجائز ہے البتہ اگر جوتا یا موزہ سینے کیلئے سور کے بالوں کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو پھر بوقت ضرورت اس سے سلائی کا نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر سلائی کیلئے اس کے علاوہ کوئی چیز موجود ہو تو پھر سینے کیلئے بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح انسان کے بال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا باطل ہے اور یہ عدم جواز نجاست کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اعزاز اور اکرام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ آدمی قابل اعزاز واکرام ہے اور بیع کی وجہ سے اسکی اہانت اور تذلیل لازم آتی ہے لھذا آدمی کے اجزاء کی بیع اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ حدیث شریف میں ہے،، قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ ،، لعنت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جزبنی آدم سے فائدہ حاصل کرنا ہے جو کہ حرام ہے

ولا جلد المیتۃ: مردار کی کھال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا دباغت سے قبل باطل ہے کیونکہ دباغت سے قبل یہ نجس ہے اور شئ نجس کی بیع جائز نہیں ہوتی اور دباغت کے بعد اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح مردار کی ہڈی پٹھے مردار کے بال یا اون یا اس کی سینگ اسی طرح مردار اونٹ کے بال وغیرہ سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اور ان اشیاء کی بیع بھی صحیح ہے اور ان سے فائدہ حاصل کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان اشیاء میں موت حلول نہیں کرتی اور موت اس لئے حلول نہیں کرتی کہ اس میں حیات موجود نہیں جب حیات موجود نہیں تو اس میں موت بھی حلول نہیں کرتی اور جب موت حلول نہیں کرتی تو یہ چیزیں مردار بھی نہیں اور جب مردار نہیں تو اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے

والفیل کالسبع ... ہاتھی کے بارے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح نجس العین ہے لھذا اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے جبکہ حضرات شیخین کے نزدیک ہاتھی عام درندوں کیطرح ایک درندہ ہے اس کا گوشت تو ناپاک ہے لیکن اس کی بیع اور اسکی ہڈیوں سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے خود حضورﷺ نے حضرت فاطمہ کیلئے ہاتی دانت کے دو کنگن خریدے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھی سور کی طرح نجس العین نہیں ہے

ولابیع علو بعد سقوطه ای اذا کان العلو لرجل والسفل لرجل فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه بطل بیعه اذ بعد السقوط لم یبق الاحق التعلی وهولیس بمال وبیع شخص علی انه امة وهو عبد فان البیع باطل بخلاف مااذااشتری کبشاً فاذا هو نعجة فان البیع منعقد وللمشتری الخیار والاصل فی ذلك ان الاشارة والتسمیةاذااجتمعا ففی مختلفی النجس یتعلق بالمسمی ویبطل لانعدام المسمی وفی متحدی الجنس یتعلق بالمشارالیه وینعقد بوجود المشارالیه لکن المشتری بالخیار لفوات الوصف فالذکر والانثی فی بنی اٰدم جنسان لفحش التفاوت واختلاف الاغرض وفی غیر بنی اٰدم جنس واحد

ترجمہ..اور جائز نہیں ہے بالا خانے کی بیع کرنے کے بعد یعنی بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے مکان دوسرے شخص کا ہو دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور بالا خانے والا نے اپنا بالا خانہ بیچ دیا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ گرنے کے بعد باقی نہیں ہے مگر اوپر ہونے کا حق اور اوپر ہونے کا حق مال نہیں ہے اور باطل ہے بیع ایک شخص کی اس شرط پر کہ یہ باندی ہے اور وہ غلام نکلا تو یہ بیع باطل ہے برخلاف اس کے کہ خریدا مینڈھا اور وہ بھیڑ نکلی تو یہ بیع منعقد ہوتی ہے اور مشتری کو اختیار ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہو جائے تو مختلف جنسوں میں عقد متعلق ہوگا مسمی کے ساتھ اور باطل ہوگا مسمی کے نہ ہونے سے اور متحد الجنس میں متعلق ہوگا مشار لیہ کے ساتھ اور منعقد ہوگا مشار الیہ کے موجود ہونے سے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا وصف کے فوت ہونے سے تو مذکر اور مؤنث بنی ادم میں دو جنس ہیں تفاوت کی زیادتی اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی ادم کے علاوہ میں ایک جنس ہیں

تشریح بالا خانہ اور زمینی منزل کی بیع کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مکان کے نیچے کا مالک ہو اور دوسرا اس پر تعمیر شدہ بالا خانے کا مالک ہو اور یہ دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور پھر صاحب بالا خانہ نے اپنا حق تعلی فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مبیع حق تعلي ہے اور حق تعلیٰ مال نہیں ہے تو بیع باطل ہے اور حق تعلیٰ اس لئے مال نہیں ہے کہ حق تعلي تو صرف ہوا اور فضاء کا نام ہے اور ہوا مال نہیں ہے لھذا حق تعلي بھی مال نہ ہوگا اور جب مال نہیں تو بیع باطل ہے البتہ اگر بالا خانہ عمارت کے ساتھ باقی ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے کیونکہ عمارت مال ہے اور جب مال ہے تو بیع بھی جائز ہوگی

غلام اور باندی دونوں الگ الگ جنس ہیں بھیڑ اور مینڈھا ایک جنس ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک باندی فروخت کی اور کہا کہ یہ باندی ہے اور مشتری نے اس شرط پر قبول کرلیا کہ یہ باندی ہے اور پھر معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو یہ بیع باطل ہوگی اور اگر کسی نے مینڈھا فروخت کیا اور مشتری نے اس شرط پر قبول کیا کہ یہ مینڈھا ہے اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ بھیڑ ہے تو یہ بیع درست ہے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کرے یا نافذ کرے

دونوں مسئلوں میں فرق: ان دونوں مسئلوں میں فرق بیان کرنے سے پہلے تین باتیں ذہن نشین فرمالیں

(۱) یہ کہ انسانوں میں مذکر اور مؤنث دو مختلف جنس ہیں کیونکہ ان کے اغراض مختلف ہیں اور اغراض اسلئے مختلف ہیں کہ مذکر۔ بیرون خانہ۔خدمت۔تجارت۔زراعت۔وغیرہ کیلئے موزون ہے اور مؤنث اندرون خانہ۔فراش بنانا۔بچہ جنوانا۔وغیرہ کیلئے موزون ہے اور جانوروں میں مذکر ومؤنث ایک جنس ہے کیونکہ ان کے اغراض متحد ہیں کہ سب سے غرض گوشت حاصل کرنا ہے یا سواری کرنا یا بوجھ لادنا مقصود ہے

(۲) یہ کہ جب مشار الیہ اور مسمی جمع ہوجائے تو دونوں کی جنس اگر مختلف ہو تو عقد مسمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور اگر جنس متحد ہو تو عقد مشار الیہ کے ساتھ متعلق ہوگا

(۳) یہ کہ جب مبیع معدوم ہوجائے تو بیع باطل ہوتی ہے اور اگر مبیع موجود ہو لیکن وصف مرغوب فیہ معدوم ہو تو بیع درست ہوتی ہے مگر مشتری کو فسخ بیع کا اختیار ہوتا ہے

ان تین اصول کے بعد اب دونوں مسئلوں میں وجہ فرق ملاحظہ فرمائیں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں مشار الیہ غلام ہے اور مسمی جس کا نام لیا گیا ہے وہ باندی ہے اور غلام و باندی دونوں کی جنس مختلف ہے لھذا عقدِ بیع مسمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور مسمی باندی ہے حالانکہ باندی موجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے تو اس صورت میں بیع باطل ہے اور دوسرے مسئلے میں چونکہ مشار الیہ بھیڑ ہے اور مسمی مینڈھا ہے اور دونوں کی جنس متحد ہے اس لئے عقد کا تعلق مشار الیہ کے ساتھ ہوگا اور مشار الیہ بھیڑ ہے اور بھیڑ موجود ہے اور مبیع موجود ہونے کی صورت میں بیع درست ہوتی ہے البتہ وصف مرغوب فیہ یعنی مذکر ہونا فوت ہوا ہے اسکی وجہ سے مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بیع فسخ کرے یا نافذ کرے

وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول باع شيئاً بخمسة عشر ولم يأ خذ الثمن ثم اشتراه بعشرة فتقاص العشرة بعشرة من خمسة عشر فبقي للبائع على المشترى خمسة فهى ربح مالم يضمنه اى الثمن وهو خمسة عشر لانه لمالم يقبضه البائع لم يدخل فى ضمانه وانما

الغنم بازاء الغرم فیکون الربح حراما فیکون هذاالبیع فاسدا خلافا للشافعیؒ وشراء ماباع مع شیء اٰخر فالبیع فاسد فی المبیع الاول وجائز فی الاٰخر فیقسم الثمن علی باع شیئا بخمسة عشر ولم یأخذ الثمن ثم اشتراه مع شیء اٰخر لم یبعه بثمنه الاول فیما باع وان صح فیما لم یبع قیمتها فیجوز فی الشیء الاٰخر بحصته من الثمن وهو خمسة عشر

ترجمہ..اور فاسد ہے خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ہے کم قیمت پر اس سے جس پر بیچا ہے ثمن اول ادا کرنے سے پہلے کسی نے کوئی چیز بیچ دی پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر خریدا اس چیز کو دس روپے میں پھر دس کو دس سے منہا کر دیا پندرہ میں سے تو بائع کا مشتری پر پانچ روپے رہ گئے اور یہ نفع ایسی چیز کا ہے جو مالک کے ضمان میں نہیں آئی یعنی ثمن اور وہ پندرہ روپے ہے اس لئے کہ جب تک بائع نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اسکے ضمان میں داخل بھی نہیں ہے اور نفع نقصان کے مقابلے میں ہوتا ہے تو یہ نفع حرام ہے اور یہ بیع فاسد ہے برخلاف امام شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک جائز ہے) اور خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ساتھ دوسری چیز کے جس کو نہ بیچا ہو ثمن اول کے ساتھ اس میں جس کو بیچا ہو اگرچہ صحیح ہے اس میں جس کو نہ بیچا ہو ایک چیز کو بیچ دیا پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر اسی چیز کو واپس خرید لیا دوسری چیز کے ساتھ پندرہ روپے میں تو بیع فاسد ہے مبیع اول میں اور جائز ہے دوسری میں اور تقسیم کیا جائے گا ثمن اس کی قیمت پر تو شئی آخر میں بیع جائز ہوگی اس کے حصے کے بقدر اور وہ پندرہ روپے ہے۔

تشریح شراء ماباع باقل مما قبل نقد الثمن جائز نہیں ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ ایک سائکل پندرہ سو (۱۵۰۰) کے عوض فروخت کی اور زید نے پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے پر قبضہ نہ کیا اور خالد تو سائکل پر قبضہ کر چکا ہے پھر زید نے خالد سے یہی سائکل مذکورہ ثمن سے کم مقدار میں واپس لیتا ہے مثلاً ہزار روپے میں تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے

چند صورتیں: اس مسئلے کا عنوان: شراء ماباع باقل مما باع قبل نقد الثمن: ہے اس مسئلے کی چند صورتیں ہیں

(۱) اپنے مشتری سے براہ راست نہ خریدنا بلکہ واسطے سے خریدنا مثلاً زید نے تو خالد کو بیچا تھا اور خالد نے عمران کو بیچ دیا اور پھر زید نے عمران سے واپس خرید لیا تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خواہ ثمن اول پر ہو یا اس سے کم پر یا زیادہ پر

(۲) اپنے مشتری سے براہ واپس خریدنا تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں

(الف) ثمن اول پر خریدا ہو

(ب) ثمن اول سے زیادہ پر خریدا ہو

(ج) ثمن اول سے کم کے عوض خریدا ہو

(د) ثمن اول کے بجائے کسی دوسرے سامان کے عوس خریدا ہو

صورت نمبر (ج) کے علاوہ تمام صورتیں جائز ہیں بالاتفاق

اور صورت نمبر (ج) یعنی مشتری سے براہ راست واپس خریدا ہو ثمن اول سے کم کے عوض تو اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے بقیہ تمام صورتوں کی طرح

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو اس کی ملکیت تام ہوگئی اب چاہے غیر بائع کے ہاتھ فروخت کرے یا بائع کے ہاتھ فروخت کرے دونوں برابر ہے اور جس طرح ثمن اول پر یا اس سے زیادہ یا سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اسی طرح ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا بھی جائز ہونا چاہئے

ہماری دلیل حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نے ان سے پوچھا کہ میں نے زید بن ارقمؓ سے ایک باندی خریدی تھی آٹھ سو (۸۰۰) درہم میں بطور ادھار کہ جب بیت المال سے وظیفہ ملے گا تو ادا کردوں گی پھر میعاد پورا ہونے سے پہلے میں نے وہی باندی زید بن ارقمؓ کے ہاتھ چھ سو (۶۰۰) نقد کے عوض فروخت کردی۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تو نے بہت بری خرید وفروخت کی ہے زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچادو کہ اگر اس نے توبہ نہ کی تو وہ حج اور جہاد جو اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا تھا اللہ تعالی اس کو باطل کردے گا تو حضرت زید بن ارقمؓ حضرت عائشہؓ کے پاس عذر خواہی کرتے ہوئے آئے اور حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ،، فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف ،، حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ حج وجہاد باطل ہوجائے گا۔ افعال کی ایسی جزاء عقل سے معلوم نہیں ہوسکتی تو ضرور بالضرور حضور ﷺ سے سنا ہوگا پس معلوم ہوا کہ اس طریقے پر واپس خریدنا باطل اور ناجائز ہے

اور عقلی دلیل اس بیع کے عدم جواز کی یہ ہے کہ ثمن ابھی تک بائع کے قبضے میں نہیں آیا ہے تو ثمن بائع کے ضمان میں بھی داخل نہیں ہوا ہے اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو نقصان مشتری کا ہوگا نہ کہ بائع کا تو معلوم ہوا کہ ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا ہے اور جب ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا اور پھر بھی بائع نے اس پر نفع حاصل کیا اس طریقے پر کہ پندرہ سو روپے میں سائکل بیچی تھی پھر ہزار روپے میں واپس لے لی تو سائکل بھی واپس مل گئی اور پانچ سو روپے بھی مل گئے حالانکہ یہ پانچ سو روپے نفع اس ہزار روپے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو ابھی تک بائع کی ملکیت میں نہیں آئے ہیں لھذا یہ ربح مالم یضمن ہے اور ربح مالم یضمن

ربوا ہے اور ربوا حرام ہے اس وجہ سے یہ بیع بھی حرام ہے

اور اگر سامان کے عوض واپس خرید لیا تو پھر جائز اس لئے ہے کہ سامان ثمن اول نہیں ہے کیونکہ ثمن اول کے ساتھ برابری اس وقت ہوگی کہ جب ثمن کی جنس کی جنس پر واپس کرے اور جب جنس بدل جائے تو پھر جائز ہے

وشراء ماباع مع شیء اخر... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں جب زید نے خالد کے ہاتھ سائکل پندرہ سو روپے میں بیچی تھی اب اس سائکل کو اور اس کے ساتھ چادر کو یعنی دونوں کو واپس خرید لیا پندرہ سو روپے میں حالانکہ یہ چادر زید نے خالد کو نہیں بیچی تھی تو اس صورت میں چادر کے اندر بیع صحیح ہے اس کی جتنی قیمت بنے گی وہ دیدی جائے گی اور سائکل میں بیع صحیح نہیں ہے

وزیت علی ان یوزن بظرفه ویطرح عنه بکل ظرف کذا رطلا انما یفسد لانه شرط لایقتضیه العقد بل مقتضی العقد ان یطرح بازاء الظرف مقدار وزنه کما فی المسئلة الثانیة وهی ماقال بخلاف شرط طرح وزن الظرف عنه وان اختلفا فی نفس الظرف وبقدره فالقول للمشتری ای اشتری سمنا فی زق ورد الظرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غیر هذا وهو خمسة ارطال فالقول للمشتری وبطل بیع المسیل وهبته وصحا فی الطریق ای صح البیع والهبة فی الطریق قیل ان ارید رقبة المسیل والطریق فمقدار مایسیل الماء مجهول فلایجوز فیه البیع والهبة واما الطریق فمعلوم وان لم یبین فهو مقدر بعرض باب الدار کذا فی باب القسمة فیجوز فیه البیع والهبة وان ارید حق التسییل فان کان علی الارض فمجهول لما مر وان کان علی السطح فهو حق التعلی وهو حق متعلق بعین لایبقی وحق المرور فیه روایتان وجه البطلان انه غیر مال وجه الصحة الاحتیاج به وهو حق معلوم متعلق باق

ترجمہ۔ اور فاسد ہے تیل کی بیع اس شرط پر کہ تولے گا مشتری برتن کے ساتھ اور پھر ہر برتن کے عوض اتنے رطل کم کرے گا یہ اس لئے فاسد ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ کم کرے برتن کے بدلے میں اس کے وزن کی مقدار جیسے آئندہ مسئلے میں اور وہ یہ کہ برخلاف اس کے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کرنے کی شرط لگائے اور اگر دونوں میں اختلاف ہوا نفس برتن میں یا اسکی مقدار میں تو قول مشتری کا معتبر ہوگا۔ کسی نے گھی خرید لیا کُپے میں اور برتن واپس کر دیا اور وہ دس رطل ہے تو بائع نے کہا کہ وہ اس کے علاوہ ہے اور وہ پانچ رطل ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا اور باطل ہے پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا اور صحیح ہے یہ دونوں راستے میں۔ کہا گیا ہے کہ اگر پانی کی گزرگاہ اور راستے سے اسکا رقبہ مراد ہو تو جتنی مقدار میں پانی

بہتا ہے وہ مجہول ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہے اور راستہ تو معلوم ہے اور اگر بیان نہ کیا گیا ہو تب بھی مقدر ہے گھر کے دروازے کے عرض کے ساتھ جیسے کہ باب القسمۃ میں ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز ہے اور اگر پانی کی گزرگاہ سے حق تسییل پانی بہنے کا حق مراد ہو سو اگر یہ حق زمین پر ہو تو مجہول ہے جیسے کہ گزر چکا ہے اور اگر چھت پر ہو تو یہ اوپر ہونے کا حق ہے اور یہ حق ایسے عین کے سے وابستہ ہے جو باقی نہیں رہتا اور گزرنے کے حق میں دو روایتیں ہیں باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق مال نہیں ہے اور صحت کی وجہ احتیاج ہے اور یہ حق معلوم ہے متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا ہے

تشریح روغن زیتون کو فروخت کرنا اور دس رطل مستثنیٰ کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے روغن زیتون اس شرط پر خریدا کہ بائع دس برتن بھر کر مشتری کے برتن میں ڈالے گا اور پھر آخر میں ہر برتن کے عوض دس دس رطل کم کرے گا تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ برتن کا وزن دس رطل ہے یا اس سے کم یا زیادہ اور جو شرط مقتضی عقد کے خلاف ہو اس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو مذکورہ شرط کیوجہ سے عقد فاسد ہے ہاں اگر یہ شرط لگائے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کیا جائے گا تو یہ شرط عقد کے موافق ہے اس سے بیع فاسد نہ ہوگی

وان اختلفا فی نفس الظرف: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کُپے میں گھی خریدا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر مشتری نے خالی کُپا واپس کر دیا تو اس خالی کُپے کا وزن دس رطل ہوا بائع نے کہا کہ جس کُپے میں گھی تھا وہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور ہے اور اس کا وزن پانچ رطل ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا مع الیمین اگر بائع کے پاس گواہ نہ ہو ۔کیونکہ یہاں پر بائع اور مشتری کا اختلاف یا تو کُپے کے تعین میں ہے یا گھی کی مقدار میں اگر اول ہو تو مشتری کا قول اس لئے معتبر ہے کہ مشتری قابض ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اور اگر اختلاف گھی کی مقدار میں ہو کہ بائع کُپے کا وزن کم ثابت کرتا ہے تو درحقیقت وہ گھی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے اور جب گھی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے تو اختلاف درحقیقت ثمن کے اضافے میں ہے کہ بائع مشتری پر ثمن کے اضافے کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس اضافے کا منکر ہے اور جب بائع کے پاس گواہ نہ ہو تو منکر کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ لھذا یہاں پر بھی مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

وبطل بیع المسیل وھبتہ: پانی کی گزرگاہ کی بیع اور ہبہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے اور راستے کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا جائز ہے۔شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں

(۱) رقبۃ المسیل اور رقبۃ الطریق مراد ہو یعنی عین طریق اور عین مسیل کا بیچنا یعنی اس زمین کا بیچنا جس پر انسان گزرتا ہے اور جس

پر پانی بہتا ہے

(۲) مسیل سے مراد حق تسییل یعنی پانی بہانے کا حق اور طریق سے مراد حق مرور یعنی راستے پر گزرنے کا حق ہو۔

اگر صورت اول ہے یعنی مسیل اور عین طریق کا بیچنا مراد ہو تو عین طریق کی بیع جائز ہے اور عین مسیل کی بیع جائز نہیں ہے دونوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ راستہ ایک معلوم چیز ہے کیونکہ راستے کے طول وعرض معلوم ہے جبکہ راستے کے طول وعرض بیان کر دیا گیا ہو پھر تو معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس کا طول وعرض بیان نہ کیا گیا ہو تو تب بھی معلوم ہے کیونکہ راستے کا طول وعرض شرعاً مقدر ہے کہ راستے کی چوڑائی گھر کے صدر دروازے یعنی مین گیٹ کے برابر ہو اور لمبائی یہ ہوگی کہ عام راستے سے مل جائے۔ جب راستہ معلوم ہے تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے اور جب کوئی نزاع نہیں تو پھر اس کی بیع بھی جائز ہوگی اور پانی کا رقبۃ المسیل یعنی مسیل تو وہ مجہول ہے کیونکہ طول وعرض کے اعتبار سے یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیرلے گا اور جب مسیل کا طول وعرض معلوم نہیں تو مبیع مجہول ہوئی اور مبیع مجہول کی بیع جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں عین مسیل کی بیع جائز نہیں ہے لیکن یہ اس صورت میں جبکہ پانی کی گزرگاہ کا طول وعرض بیان نہ کیا گیا ہو اگر پانی کی گزرگاہ کا طول وعرض بیان کیا گیا ہو کہ پانی کے بہاؤ کی حدود اور اس کی جگہ اتنی اتنی ہوگی تو پھر اس کی بیع جائز ہے

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی طریق سے مراد حق مرور اور مسیل سے مراد حق تسییل تو حق تسییل کی دو صورتیں ہیں (۱) پانی کے بہنے کا حق زمین پر (۲) پانی کے بہنے کا حق چھت پر اگر تسییل سے مراد پانی کے بہنے کا حق زمین پر ہو تو حق تسییل مجہول ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ پانی کس قدر جگہ کو گھیرے گا اور جب تسییل مجہول ہے تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی

(۲) تسییل سے حق تسییل چھت پر مراد ہو تو تسییل کا تعلق ہوا کے ساتھ ہوا ہے اور ہوا مال نہیں اور حق تعلی کے مانند ہے اور حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے تو حق تسییل کی بیع بھی جائز نہ ہوگی اور حق تسییل چھت پر اس لئے ناجائز ہے کہ یہ حق متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت کیونکہ چھت ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی گر جاتی ہے اس کے لئے کوئی بقاء نہیں ہے تو اس کے ساتھ وابستہ حق کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر طریق سے مراد حق مرور ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں

(۱) ابن سماعہ کی رویت کہ حق مرور بیچنا جائز ہے

(۲) دوسری زیادات کی روایت ہے کہ حق مرور بیچنا جائز نہیں ہے۔ فقیہ ابو اللیث کا قول زیادات کی روایت کے موافق ہے کہ حق مرور اور حق تسییل میں کوئی فرق نہیں ہے

اور ابن سماعہ کی روایت کے موافق حق مرور کی بیع جائز ہے اور حق تسییل کی بیع جائز نہیں ہے۔ دلیل ایک تو احتیاج ہے دوسری

بات یہ ہے کہ حق مرور ایک امر معلوم ہے اور امر معلوم اس لئے ہے کہ اس کا تعلق ایک معلوم جگہ کے ساتھ ہے اور وہ راستہ ہے اور راستے کا طول وعرض معلوم ہیں بیان کرنے سے یا شریعت کے مقرر کرنے سے جیسے کہ پہلے تفصیل گزر گئی لھذا راستہ معلوم ہے تو اس پر گزرنے کا حق بھی معلوم ہوگا اور جب حق مرور معلوم ہے تو اسکی بیع بھی جائز ہے۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ حق مرور ایسے عین کے ساتھ متعلق ہے جو باقی رہنے والا ہے اور وہ ہے زمین برخلاف حق تسییل کے کہ اگر زمین پر مراد ہو تو وہ مجہول ہے اور اگر چھت پر مراد ہو تو مجہول ہونے کیساتھ متعلق ہے ایسے عین کیساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت۔ فافترقا

وامر المسلم ببيع خمر او خنزير او شرائهما ذميا وامر المحرم غيره ببيع صيده فقوله وامر عطف على الضمير المرفوع المتصل في قوله وصحا وهذا العطف جائز لوجود الفصل وهو قوله في الطريق وهذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما لايجوز لان المؤكل لايليه بنفسه فلايولي غيره وله ان العاقد وهو الوكيل يتصرف باهليته والبيع بشرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى او لايقتضيه ولا نفع فيه لاحد كشرط ان لا يبيع الدابة المبيعة بخلاف شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين او المبيع يستحقه اى يكون المبيع اهلاً لاستحقاق النفع بان يكون آدمياً فظهر ان قوله ولانفع فيه لاحد اراد به لاحد من العاقدين والمبيع المستحق حتى لو كان النفع للمبيع الذى لايستحق النفع كشرط ان لايبيع الدابة المبيعة لايكون هذا الشرط مفسدا كشرط ان يقطعه البائع او يخيطه قباء او يحذوه نعلاً او يشركه اى يجعل للنعل شراكاً هذا نظير شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع للمشترى وصح فى النعل استحساناً انما يجوز فى النعل للتعامل والقياس ان لايجوز او يستخدمه شهراً اى يستخدمه البائع شهراً وهذا نظير شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع للبائع

ترجمہ۔اور صحیح ہے حکم کرنا (وکیل بنانا) مسلمان کا ذمی کو شراب یا خنزیر بیچنے پر یا دونوں کے خریدنے پر اور محرم کا غیر محرم کو اپنے شکار بیچنے کا ماتن کا قول،، وامر المسلم،، یہ عطف ہے وصحا کی ضمیر مرفوع متصل پر اور یہ عطف جائز ہے فصل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ یہ قول ہے،، فی الطریق،، اور یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ موکل خود اس کا ولی نہیں تو دوسرے کو بھی اس کا ولی نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد جو کہ وکیل ہے اپنی ولایت اور اہلیت کی وجہ سے خود تصرف کر رہا ہے۔ اور صحیح ہے ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضا کر رہا ہے جیسے ملکیت کی شرط

لگانا مشتری کیلئے یا عقد اسکا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کیلئے نفع بھی نہ ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا برخلاف اس شرط کے کہ جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع عاقدین یا مبیع کیلئے ہو جبکہ وہ نفع کا مستحق ہو یعنی مبیع اہل استحقاق میں سے ہو اس طور پر کہ وہ آدمی ہو تو ظاہر ہوا کہ مصنف کا قول کہ،، ولا نفع لاحد،، سے مراد یہ ہے کہ اس میں نفع عاقدین اور مبیع مستحق کیلئے ہو اگر نفع اس مبیع کیلئے ہو جو مستحق نفع نہیں ہے جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو یہ شرط فاسد کرنے والی نہیں ہے۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کو سیئے گا قباء بنا کر یا اس سے جوتا سیئے گا یا اس میں تسمہ ڈالے گا یعنی جوتے میں تسمہ ڈالے گا یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہو مشتری کیلئے اور جوتے میں صحیح ہے استحسان کی وجہ سے۔ اور جوتے میں جائز قرار دیا گیا ہے تعامل کی وجہ سے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو. یا غلام بائع کی خدمت کرے گا ایک ماہ تک اور یہ مثال ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے بائع کیلئے

تشریح: مسلمان ذمی کو شراب فروخت کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے

چنانچہ فرماتے ہیں کہ،، وامر المسلم ببیع خمر،، اس طرح،، وامر المحرم غیرہ،، یہ عطف ہے وصحا کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ضمیر مرفوع متصل پر اسم ظاہر کا عطف ہوتا ہے تو واجب ہے اس کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ اور یہاں پر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید نہیں لائی گئی

شارحؒ اسکا جواب دے رہے ہیں کہ تاکید کا قائم مقام موجود ہے اور وہ ہے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فصل اس قول سے،، فی الطریق،، اور جب فصل آجائے تو پھر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید لانا واجب نہیں ہے کیونکہ فصل قائم مقام تاکید ہے

اب مسئلے کی وضاحت سن لیجئے اس عبارت میں تین مسائل ہیں

(۱) مسلمان نے کسی ذمی کو وکیل بنایا شراب کے خریدنے کا یا بیچنے کا

(۲) مسلمان نے ذمی کو وکیل بنایا خنزیر خریدنے کا یا بیچنے کا

(۳) ایک شخص نے احرام باندھنے سے پہلے شکار کیا تھا پھر حج یا عمرہ کیلئے احرام باندھا اور احرام باندھنے کے بعد کسی کو وکیل بنایا اس شکار کو فروخت کرنے کا جو پہلے شکار کیا تھا۔۔ یہ تینوں صورتیں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہیں

حضرات صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ان تینوں صورتوں میں مؤکل (یعنی خود مسلمان اور محرم) خود ان چیزوں کا مالک نہیں ہے تو دوسروں کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو حکم وکیل کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ذمی کا شراب کو یا خنزیر کو یا وکیل کا شکار کو بیچنا مؤکل کی طرف منتقل ہوگا گویا کہ خود مؤکل نے یہ کام کیا ہے حالانکہ مسلمان نہ شراب بیچ سکتا ہے اور نہ خرید سکتا ہے اسی طرح محرم شکار نہیں بیچ سکتا تو کسی کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں دو اہلیتیں معتبر ہیں

(۱) وکیل کی اہلیت یعنی عاقد کی اہلیت تو عاقد کیلئے اہلیت تصرف ضروری ہے کہ عاقل بالغ ازاد ہو اور ذمی میں یہ اہلیت موجود ہے وہ تصرف کرنے کا اہل ہے

(۲) مؤکل کی اہلیت۔ مؤکل کی اہلیت کیلئے یہ ضروری ہے کہ حکم بیع یعنی مبیع یا ثمن کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہو جائے اور مؤکل میں بھی یہ اہلیت موجود ہے اور اس مسئلے میں مؤکل کی طرف ملکیت غیر اختیاری طور پر منتقل ہوتی ہے اور ملکیت منتقل ہونے کا مسلمان اہل ہے جیسے کہ میراث میں کہ ایک ذمی کا بیٹا پہلے سے مسلمان تھا اور اسکا والد کافر تھا اور اسکی ملکیت میں شراب یا خنزیر ہو پھر وہ کافر بھی مسلمان ہوا اور مر گیا اور اس نے میراث میں شراب یا خنزیر چھوڑا تو ان دونوں کی ملکیت اس مسلمان بیٹے کی طرف منتقل ہوگی اور یہ غیر اختیاری ہے اسطرح یہاں بھی جب وکیل نے اپنی اہلیت سے شراب یا خنزیر خرید لئے یا فروخت کئے تو مبیع یا ثمن کی ملکیت مؤکل کی طرف منتقل ہوگی غیر اختیاری طور پر لھذا ان امور میں ذمی کو وکیل بنانا یا محرم کا غیر محرم کو وکیل بنانا درست ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک پھر بھی یہ کام مکروہ ہے سخت کراہت کے ساتھ

اب سوال یہ ہے کہ جب مسلمان کیلئے شراب یا خنزیر یا اس کے ثمن کی ملکیت ثابت ہوگئی تو اب مسلمان ان چیزوں کے ساتھ کیا کرے گا۔

صاحب ہدایہ نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ مسلمان پر واجب ہے کہ شراب سے سرکہ بنائے اور خنزیر کو چھوڑ دے اور اگر ان دونوں کا ثمن ہو تو اس کو صدقہ کرے بلا نیہ ثواب

والبیع بشرط یقتضیہ العقد: بیع میں شرائط کی تفصیل:

اس عبارت سے مصنفؒ بیع کے اندر شرط لگانے پر روشنی ڈال رہے ہیں اس باب میں عمدہ تفصیل وہ ہے جو محشی صاحب تکملہ عمدۃ

الرعایہ نے بیان کی ہے وہ قابل مطالعہ ہے۔ میں ان میں سے صرف چند شرائط کا ذکر کر رہا ہوں جن سے فساد اور عدم فساد کا اصول سمجھ میں آجائے گا وہ ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے کی چند صورتیں ہیں

(۱) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور مقتضی عقد کے موافق بھی ہو جیسے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مشتری اس کا مالک ہوگا یا بائع اس چیز کو مشتری کو حوالہ کرے گا یا مشتری بائع کو ثمن دے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اگر یہ شرط نہ بھی ہوتی تب بھی مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہو جاتی اور بائع پر حوالہ کرنا لازم ہو جاتا شرط صرف تاکید کیلئے ہوتی ہے اور یہ شرط مقتضی عقد کے موافق ہے

(۲) ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کا نفع نہ ہو نہ عاقدین کا اور نہ معقود علیہ کا جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو اس شرط سے مبیع یعنی جانور مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اہل استحقاق نہیں تو اس سے عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ شرط خود فاسد ہوگی

(۳) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں احد العاقدین کا نفع بھی ہو لیکن وہ شرط متعارف ہو یعنی عرف عام میں معمول بہ ہو مثلاً جوتا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس میں تسمہ ڈالے گا یا فریج اس شرط پر خریدنا کہ ایک سال تک مفت سروس کرے گا تو یہ بیع بھی فاسد نہ ہوگی اور یہ شرط درست ہوگی کیونکہ یہ حکم عرف عام سے ثابت ہے گویا کہ اجماع سے ثابت ہے

(۴) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا یعنی مقتضی عقد کے خلاف ہو اور اسمیں عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو جبکہ مبیع اہل استحقاق ہو یعنی غلام یا باندی ہو تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا اور وجہ فساد یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے جب مبیع اور ثمن کے درمیان مقابلہ کیا تو ثمن مبیع کے مقابل ٹھہرا اور شرط عوض سے خالی ہوگئی اور ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو ربوا کہلاتی ہے اور ربوا ناجائز ہے اور جو چیز امر ناجائز کو شامل ہوتی ہے وہ خود بھی ناجائز ہوتی ہے لھذا ایسی شرط لگانا ناجائز ہے ان اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اب کتاب کے مسائل کو اس پر متفرع فرمائیں۔ چنانچہ فرمایا

بشرط ان یقطعه البائع :. کپڑا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کو سی کر قباء بنائے گا یا چمڑا خریدا اس شرط پر کہ موچی اس کو جوتا بنائے گا یا اس میں تسمہ ڈالے گا تو یہ بیع فاسد ہے کیونکہ عقد اسکا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے البتہ نعل یعنی جوتے میں تعامل یہ ہے کہ لوگ چمڑا خرید کر موچی سے جوتا بھی بنواتے ہیں اور اس میں تسمہ بھی ڈلواتے ہیں تو تعامل اور عرف کی وجہ سے یہ جائز ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا

اویستخدمه شهرا .غلام اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس سے خدمت لے گا ایک ماہ تک تو یہ بھی مقتضی عقد کے خلاف ہے اور اس میں بائع کا فائدہ ہے اس وجہ سے یہ فاسد ہے

اویعتقہ اویدبرہ. غلام اس شرط پر فروخت کرنا کہ مشتری اس کو آزاد کرے گا یا سکو مدبر یا مکاتب بنائے گا تو یہ بھی فاسد ہے کیونکہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے مبیع کا یعنی غلام کا اور وہ اہل استحقاق میں سے ہے وہ اپنے مکاتبت اور تدبیر کا مطالبہ کرسکتا ہے لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وبیع امۃالا حملھا عطف علی شرط لایقتضیہ العقد والاصل ان کل مالایصح افرادہ بالعقد لایجوز استثنائہ سن العقدفانہ من توابع الشیء فیکون داخلا فی المبیع تبعا لہ فاستثنائہ من العقد شرط لایقتضیہ العقد فیکون مفسدا

ترجمہ. اور باندی کی بیع بدون حمل کے یہ قول عطف ہے ماقبل عبارت میں،، شرط لایقتضیہ العقد ،، پر اور اصل یہ ہے کہ جس چیز کا تنہا عقد کرنا صحیح نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شئی کے توابع میں سے ہے تو مبیع میں داخل ہوگی لیکن تابع ہوکر تو اسکا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا تو یہ فاسد کرنے والا ہے

تشریح: باندی کے حمل کا استثناء کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی فروخت کردی لیکن اس کے حمل کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہے اور اس باب میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک جس چیز کا تنہا فروخت کرنا جائز ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے اور جس چیز کا تنہا فروخت کرنا جائز نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی جائز نہیں ہے اور حمل بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ حمل کو تنہا فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ یہ حیوان کے توابع میں سے ہے جیسے کہ اطراف حیوان حیوان کے توابع میں سے ہوتے ہیں اور حیوان کی بیع میں داخل ہوتے ہیں اسی طرح حمل بھی توابع میں سے ہے اور حیوان کی بیع میں داخل ہے تو اس کا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور جو شرط مقتضی عقد کے خلاف ہو اس سے عقد فاسد ہوتا ہے تو حمل کے استثناء سے بھی عقد فاسد ہوگا

والی النیروزوالمھرجان وصوم النصاری و فطرالیھودان لم یعرفا ذلک وقدوم الحاج والحصاد والدیاس والقطاف والجزاز القطاف جنی الثمر عن الاشجار والجزار قطع الصوف عن ظھر الغنم ویکفل الیھا ای یجوز الکفالۃ الی ھذہ الاوقات لان الجھالۃ الیسیرۃ یحتملہ الکفالۃ وصح ان اسقط الاجل قبل حلولہ ای ان اسسقط ھذہ الاجال المجھولۃ قبل حلولھا ینقلب البیع صحیحاً

ترجمہ. اور فاسد ہے نوروز، مہرگان، نصاری کے روزوں، اور یہود کے افطار تک جبکہ بائع اور مشتری اس کو نہ پہچانتے ہوں اور

حاجیوں کے آنے، کھیتی کاٹنے، اور غلہ گاہنے، اور پھل کاٹنے، اور اون کاٹنے تک قطاف کہتے ہیں درختوں سے پھل اتارنا اور جزار کہتے ہیں بھیڑ کی پشت سے اون کاٹنا اور ان اوقات تک کفالہ صحیح ہے کیونکہ تھوڑی سی جہالت کفالہ میں قابل برداشت ہوتی ہے اور اگر ان مدتوں کے آنے سے پہلے مدت کو ساقط کردیا تو بیع صحیح ہو جائے گی یعنی ان مجہول اجال کو ان کے آنے سے پہلے ساقط کر دیا تو بیع صحیح ہو جائے گی

تشریح نوروز اور مہر جان کو اجل ٹھہرانا: نیروز نوروز کا معرب ہے۔ موسم ربیع کا پہلا دن اور مہر جان۔ مہرگان کا معرب ہے۔ موسم خزان کا پہلا دن

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خریدلی اور ثمن ادا کرنے کیلئے نوروز یا مہرگان کا دن مقرر کرلیا یا یہ کہا کہ جس دن نصاریٰ روزے رکھیں گے یا جس دن یہود افطار کریں گے یعنی عید کریں گے اس دن ثمن ادا کروں گا اور بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہے اسلئے کہ میعاد اور اجل مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم ہو تو پھر بیع فاسد نہیں ہے اس لئے کہ اجل معلوم ہے

والی قدوم الحاج: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک چیز ادھار خریدلی اور ثمن ادا کرنے کی مدت مجہول بیان کردی تو بیع فاسد ہوگی مثلاً یوں کہا کہ ثمن اس وقت دوں گا جب حاجی حضرات حج سے واپس ہو جائے۔ یا جب کھیتی کٹنے لگے یا غلہ گاہنے لگے یا انگور توڑے جانے لگے یا جانوروں کی پشت سے اون کاٹے جانے لگے یعنی ان اوقات کو ثمن ادا کرنے کا میعاد ٹھہرایا تو یہ ناجائز ہے کیونکہ یہ میعاد مجہول ہے اس میں تقدیم وتاخیر ہوتی ہے اور جب ثمن کی اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے اس لئے ان صورتوں میں بیع فاسد ہے البتہ اگر ان اوقات کو میعاد بناکر کسی کے قرضے کی کفالت اور ضمانت لے لی جائے تو جائز ہے کیونکہ کفالت میں جہالت یسیرہ قابل برداشت ہے اور جہالت فاحشہ قابل برداشت نہیں ہے لھذا ان اوقات تک کسی کی کفالت لینے سے کفالت باطل نہ ہوگی

وصح ان اسقط الاجل قبل حلولہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور ان مذکورہ اجال کو میعاد قرار دیا یعنی نوروز یا قدوم الحاج وغیرہ کو اور پھر ان اجال کے آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری اجل ساقط کرنے پر راضی ہوگئے تو بیع درست ہو جائے گی

اور امام زفرؒ کے نزدیک پھر بھی بیع صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جو عقد ایک مرتبہ فاسد ہو کر منعقد ہوا اب بدل کر جائز نہیں ہو سکتا

ہماری دلیل یہ ہے کہ میعاد مجہول ہونے کی صورت میں بیع اس لئے ناجائز ہے کہ یہ شرط مفضی الی النزاع ہوتی ہے اور جب اجل آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری نے اجل ساقط کر دیا تو مفسد آنے سے پہلے فساد زائل ہو گیا اور بیع مفضی الی النزاع نہ رہی جب بیع مفضی الی النزاع نہ رہی تو فساد بھی ختم ہو گیا اور بیع صحیح ہو گئی

(احکام البیع الباطل والفاسد) ثم اعلم ان الحکم فی البیع الباطل ان المبیع ان ھلک فی ید المشتری فعند البعض امانة وعند البعض مضمون بالقیمة کالمقبوض علی سوم الشراء

ترجمہ: اور بیع فاسد و باطل کے احکام۔ تو جان لو کہ حکم بیع باطل کا یہ ہے کہ مبیع اگر مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک امانت ہے اور بعض کے نزدیک مضمون بالقیمت ہے جیسے کہ مقبوض علی سوم الشراء

تشریح: ثم اعلم ان الحکم فی البیع الباطل۔ بیع باطل کا حکم: یہاں سے مصنفؒ بیع باطل اور بیع فاسد کا حکم بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ مبیع مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک یہ امانت ہے یعنی مشتری پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ عقد تو ہوا نہیں ہے اور مبیع پر قبضہ بائع کی اجازت سے ہوا ہے تو مبیع بطور امانت کے ہو گئی اور امانت ہلاک ہونے سے ضمان لازم نہیں آتا

اور بعض کے نزدیک ہلاک ہونے سے ضمان لازم آتا ہے کیونکہ یہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے اور اس میں ہلاکت سے ضمان لازم آتا ہے تو اس میں بھی ہلاک ہونے سے ضمان لازم ہوگا یہ بیع باطل کا حکم ہے اور بیع فاسد کا حکم تفصیل کے ساتھ متن میں فرمارہے ہیں

واما حکم البیع الفاسد ففی المتن شرع فی احکامه فقال فان قبض المشتری المبیع بیعا فاسدا برضاء بائعه صریحا او دلالة کقبضه فی مجلس عقده وکل من عوضیه مال یملکه فان قیل کلامنا فی البیع الفاسد فیکون کل من العوضین مال البتة اذ لولم یکن لکان البیع باطلا قلنا قد یذکر الفاسد ویراد به الباطل کما ان فی اول کتاب القدوری جعل البیع بالمیتة فاسدا وھو باطل فلھذا قال وکل من عوضیه مال احتیاطا حتی لو یشمل الفاسد الباطل یکون ھذا القید مخرجا له عن ھذا الحکم وھوان یصیر ملکا علی انه قد یکون البیع فاسدا مع انه لایکون کل من عوضیه مالا کما اذباع وسکت عن الثمن فالبیع فاسد عندھما حتی یملك بالقبض ویجب الثمن ای القیمة ولزمه مثله حقیقة او معنی ای ان ھلك فی ید المشتری وجب

علیه المثل حقیقة فی ذوات الامثال والمثل معنی وهوالقیمة فی ذوات القیم

ترجمہ. بیع فاسد کا حکم متن میں ہے اس کے احکام شروع فرمادئے چنانچہ فرمایا کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلیا بائع کی رضامندی سے چاہے صراحۃً ہو یا دلالۃً کہ اس نے مبیع پر قبضہ کرلیا مجلس عقد اور عوضین میں سے ہرایک مال ہو تو مشتری اسکا مالک ہوجائے گا اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام تو بیع فاسد میں ہے تو عوضین میں سے ہرایک مال ہوگا ضرور بالضرور اسلئے کہ اگر دونوں مال نہ ہوں تو پھر بیع باطل ہوجائے گی ہم کہتے ہیں کہ کبھی فاسد ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے باطل ہوتا ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے اول میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے اس لئے فرمایا کہ عوضین میں سے ہرایک مال ہو احتیاطا یہاں تک کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو یہ قید اس کو نکالنے والی ہوجائے گی اس حکم سے اور حکم یہ ہے کہ مبیع بائع کی ملک ہوجائے اس کے ساتھ یہ بھی کہ کبھی بیع فاسد ہوتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں عوض مال نہیں ہوتے جیسے کسی نے کوئی چیز بیچ دی اور ثمن سے خاموش رہا تو بیع فاسد ہے صاحبین کے نزدیک یہاں تک کہ قبضے سے مشتری مالک ہوجائے گا اور ثمن واجب ہوگا یعنی قیمت اور اس پر اسکا مثل لازم ہوگا حقیقۃً یا معنًی یعنی جب وہ ہلاک ہوجائے مشتری کے پاس تو اس پر اسکا مثل حقیقی واجب ہوگا ذوات الامثال میں اور مثل معنوی لازم ہوگا جو کہ قیمت ہے ذوات القیم میں

تشریح بیع فاسد کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نے بیع فاسد کا حکم بیان فرمایا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرلیا اور عقد میں دونوں عوضین مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا اجازت عام ہے چاہے صراحۃً ہو یا دلالۃً اگر صراحۃً اجازت دی ہو تو مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا خواہ بائع کی موجودگی میں قبضہ کیا ہو یا عدم موجودگی میں ۔ اور دلالۃً اجازت کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے مجلس عقد میں بائع کی موجودگی میں مبیع پر قبضہ کرلیا اور بائع خاموش رہا تو یہ دلالۃً اجازت ہے اور اگر بائع کی عدم موجودگی میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو مشتری اسکا مالک نہ ہوگا کیونکہ اسصورت میں نہ صراحۃً اجازت ہے اور نہ دلالۃً

فان قیل کلامنافی البیع الفاسد ..

شارحؒ متن کی عبارت وکل من عوضیہ مال پر اعتراض کرکے پھر اس کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض یہ ہے کہ بیع فاسد کے حکم بیان کرنے میں وکل من عوضیہ مال کی قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ بیع فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس میں دونوں عوضین مال ہوں اگر عوضین مال نہ ہوں تو پھر وہ بیع بیع فاسد نہ رہے گی بلکہ باطل

ہو جائے گی لھذا اس قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں

جواب قلنا قد یذکر الفاسد ویراد بہ الباطل..سے شارح اسکا جواب دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسد عام ہے بیع فاسد کو بھی شامل ہے اور بیع باطل کو بھی اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فاسد بول کر اس سے باطل مراد لی جاتی ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے اول میں امام قدوری نے مردار کے عوض بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے وہ اس لئے کہ فاسد کا اطلاق باطل پر بھی ہوتا ہے لھذا وکل من عوضیہ مال کی قید احتیاطا لگادی تا کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو اس قید لگانے سے بیع باطل فاسد کے حکم سے نکل جائے گی اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے

علی انہ قد یکون البیع فاسدا...یہ ایک اعترض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین کا مال ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ دونوں عوضین مال نہ ہوں گے اور پھر بھی بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی جیسے کوئی آدمی ایک چیز بیچ دے اور اس کا ثمن بیان نہ کرے تو یہ بیع تو ہے لیکن اس میں ایک عوض مال نہیں ہے اور یہ بیع باطل ہونا چاہئے

جواب...اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ حضرات صاحبین کے نزدیک مذکورہ صورت میں بیع منعقد ہے فساد کے ساتھ یعنی جب مشتری نے باقاعدہ طور بیع کرلی تو بیع نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا تو گویا اس نے اپنے اوپر ثمن لازم کرلیا چاہے ثمن کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یا صراحۃ ثمن کی نفی کی ہو تب بھی اس پر ثمن لازم ہوگا یعنی بیع منعقد ہے فاسد طور پر اور مشتری پر ہلاکت کی صورت میں قیمت لازم ہوگی لھذا بیع میں بدلین مال ہیں اور بیع فاسد ہے نہ کہ باطل

اور امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلے کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت صاحبین کے مطابق ہے یعنی بیع منعقد ہے فاسد ہو کر اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بیع باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ثمن کی نفی کی تو بیع کا رکن یعنی مبادلۃ المال بالمال ختم ہو گیا اور جب رکن بیع معدوم ہو گیا تو بیع باطل ہوگی۔

اور فاسد ہونے کی صورت میں جب مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اسکا مثل لازم ہوگا ذوات الامثال میں اور اس کی قیمت لازم ہوگی ذوات القیم میں۔

ولكل منهما فسخه قبل القبض و كذا بعده مادام في ملك المشتري ان كان في صلب العقد كبيع درهم بدرهمين اراد بالفساد في صلب العقد الفساد الذي يكون في احد العوضين ولمن له الشرط ان كابشرط زائد كشرط ان يهدى له هدية ذكر في الذخيرة

ان هذا قول محمد" اماعندهما فلكل واحد حق الفسخ لان الفسخ لحق الشرع لالحق احد المتبايعين فانهما راضيان بالعقد فان باعه المشترى اووهبه اواعتقه صح وعليه قيمته وسقط حق الفسخ لانه تعلق به حق العبد وانما يفسخ حقا لله تعالى واذااجتمع حق الله وحق العبد يرجح حق العبد لحاجته ولايأخذه البائع حتى يردثمنه اى البائع اذافسخ البيع الفاسد لايأخذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع محبوس بالثمن بعد الفسخ فان مات هو فالمشترى احق به حتى يأخذثمنه اى باع شيئا بيعا فاسدا ووقع التقابض ثم فسخ البيع ثم مات البائع فللمشترى حق حبس المبيع حتى يأخذالثمن ولايكون اسوة لغرماء البائع

ترجمہ۔اور دونوں پر واجب ہے اس کا فسخ کرنا قبضے سے پہلے اسی طرح قبضے کے بعد بھی جب تک مبیع مشتری کی ملکیت میں ہو اگر فساد صلب عقد میں ہو جیسے ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنا۔صلب عقد میں فساد سے مراد وہ فساد ہے جو دونوں عوضین میں سے کسی ایک میں ہو اور اس پر واجب ہے جس کے واسطے شرط ہو اگر فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری اسکو ہدیہ دے گا ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور حضرات شیخین کے نزدیک ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے نہ کہ متبایعین کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ تو راضی ہیں عقد پر اگر مشتری نے اس کو بیچ دیا یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا یا غلام تھا اس کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور فسخ کرنے کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے بندے کا حق اور جو فسخ کرنا تھا وہ اللہ کے حق کی وجہ سے تھا اور جب اللہ کا حق اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اسلئے کہ بندہ محتاج ہے اور بائع اسکو نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثمن واپس کر دے کیونکہ مبیع روکی ہوئی ہے ثمن کے عوض فسخ کرنے کے بعد۔اور اگر مر جائے تو مشتری اسکا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ ثمن لے لے یعنی کسی نے بیچ دی ایک چیز کو بیع فاسد کے ساتھ اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر بیع کو فسخ کر دیا پھر بائع مر گیا تو مشتری کو مبیع روکنے کا حق ہے یہاں تک کہ ثمن واپس لے لے اور یہ بائع کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا

تشریح متعاقدین میں سے ہر ایک پر فساد دور کرنا لازم ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں فساد دور کرنے کیلئے متعاقدین میں سے ہر ایک کو فساد دور کرنے کا اختیار ہے خواہ قبضے سے پہلے ہو یا قبضے کے بعد جب تک کہ مبیع مشتری کی ملکیت میں موجود ہو قبضے سے پہلے تو اس لئے فسخ کرنے کا اختیار ہے کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہوتی تو قبضے سے پہلے فسخ کرنا گویا کہ مالک بننے سے رک جانا ہے مالک ہونے سے رکنے کا اختیار بائع ومشتری

دونوں کو حاصل ہے تو دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوگا اور اگر قبضے کے بعد مراد ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا فساد صلب عقد میں ہوگا یعنی احد البدلین میں فساد ہوگا جیسے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا۔۔یا شرط زائد کی وجہ سے فساد ہوگا جیسے بائع نے فروخت کرتے وقت یہ شرط لگادی کہ مشتری بائع کو ہدیہ دے گا

پہلی صورت میں بائع ومشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ فساد قوی ہے اور فساد دور کرنا شریعت کا حق ہے اور حق شرع کی وجہ سے عقد فاسد لازم نہ رہا اور جب عقد غیر لازم ہے تو عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو تو پھر عقد فسخ کرنے کا اختیار اسکو ہے جس نے شرط لگائی ہے اور شرط کی وجہ سے جس کو فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس کو فسخ کرنے کا حق ہے دوسرے کو نہیں ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور حضرات شیخین کے نزدیک بائع ومشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شریعت کی وجہ سے ہے نہ کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی وجہ سے کیونکہ عاقدین تو شرط پر راضی ہو چکے ہیں لیکن شریعت اس پر راضی نہیں ہے لھذا فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے اور حق شرع دونوں کو حاصل ہے لھذا دونوں اس عقد کو فسخ کر سکتے ہیں

فان باعہ المشتری اووھبہ وسلمہ.....

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراء فاسد کے ساتھ کوئی چیز خرید لی اور پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرلیا اس کے بعد مشتری نے یہ چیز کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردی یا ہبہ کر کے سپرد کردیا یا غلام تھا اس کو آزاد کردیا تو مشتری کے یہ تصرفات صحیح ہیں اور مشتری پر ان چیزوں کی قیمت دینا لازم ہوگا اور بائع اول کی طرف واپس کرنا یعنی بیع اول کو فسخ کرنے کا حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ مشتری ان تصرفات کا مالک ہے اور ان تصرفات کے نافذ ہونے کے بعد مبیع کے ساتھ عبد کا حق وابستہ ہو گیا اور بندے کے حق کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ نہ کیا جائے اور حق شرع کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ کیا جائے اور جب حق عبد اور حق شرع جمع ہو جائے تو حق عبد کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ بندہ محتاج ہے اور شارع یعنی اللہ پاک غنی ہے تو حق عبد مقدم ہوگا محتاج ہونے کی وجہ سے لھذا بیع اول فسخ نہ کی جائے گی اور مشتری اول پر اس کی قیمت بائع اول کو حوالہ کرنا لازم ہوگا

ولایأ خذہ البائع حتی یرد ثمنہ ....صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں جب بائع اور مشتری نے بیع فاسد فسخ کردیا اور بائع مشتری سے مبیع واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا جب تک مشتری کو ثمن واپس نہ کردے کیونکہ فسخ کرنے کے بعد مبیع محبوس ہے ثمن کے عوض جب تک بائع مبیع کا عوض واپس نہ کرے گا اس وقت تک مشتری مبیع کو بائع کے حوالہ نہیں کرے گا اور اگر بائع مرجائے تو مشتری مبیع کا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ مشتری اپنا دیا ہوا پورا ثمن وصول کرلے کیونکہ جب مشتری بائع کی زندگی میں مبیع کا

زیادہ حقدار تھا تو اس کے مرنے کے بعد بھی قرض خواہوں اور وارثوں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا اور باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا بلکہ ان سب پر اس کا حق مقدم ہوگا پس اگر اس سے کوئی چیز بچ جائے تو پھر دوسروں کو ملے گی ورنہ نہیں

فطاب للبائع ربح ثمنه بعد التقابض لاللمشتری ربح مبیعه یتصدق به　صورة المسئلة باع جاریة بیعا فاسدا بالدراهم اوبالدنانیر وتقابضا فباع المشتری الجاریة وربح لایطیب له الربح وان ربح البائع فی الثمن یطیب له الربح والفرق ان المبیع متعین فی العقد فیکون فیه خبث بسبب فساد الملك وفی فساد الملك شبهة عدم الملك والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة فان النبی علیه السلام نهی عن الربوا والریبة واما الدراهم والدنانیر فغیر متعینة فی العقد ولو کانت متعینة کانت فیه شبهة الخبث بسبب الفساد فعند عدم التعین یکون فی تعلق العقد بها شبهة فیکون فیها شبهة الشبهة ولااعتبار لهاهذا فی الخبث بسبب فساد الملك اما الخبث بسبب عدم الملك فیشمل النوعین عند ابی حنیفةؒ یعنی ان الربح فی المغصوب لایطیب له سواء کان المغصوب ممایتعین کالجاریة مثلاً او مما لایتعین کالدراهم والدنانیر حتی ان باع الدراهم المغصوبة وحصل فیها ربح لایکون طیبا لان فی الاول حقیقة الخبث وفی الثانی شبهة الخبث والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة

ترجمہ. حلال ہے بائع کیلئے ثمن کا نفع قبضہ کے بعد نہ کہ مشتری کیلئے مبیع کا نفع تو اس کو صدقہ کرے گا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک باندی بیچ دی بیع فاسد کے ساتھ دراہم یا دنانیر کے عوض اور دونوں نے اس پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی بیچ دی اور اس میں نفع کمایا تو اس کے لئے نفع حلال نہیں ہے اور اگر نفع کمایا بائع نے ثمن میں تو اس کیلئے نفع حلال ہے اور فرق یہ ہے کہ مبیع متعین ہے عقد میں تو اس میں خباثت فساد ملک کی وجہ سے ہوگی اور فساد ملک میں شبہ ہے عدم ملک کا اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت کے باب میں کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور ریبہ سے، اور رہے دراہم و دنانیر تو وہ غیر متعین ہیں عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو پھر بھی اس میں خباثت کا شبہ ہے فساد کی وجہ سے تو متعین نہ ہونے کے وقت اس کے ساتھ عقد متعلق ہونے میں شبہ ہے تو اس میں شبہۃ الشبہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس خبث میں ہے جو فساد ملک کی وجہ سے ہو اور رہا وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو تو وہ دونوں نوعوں کو شامل ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یعنی نفع مغصوب میں اس کے لئے حلال نہیں ہے چاہے مغصوب ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہوتی ہے جیسے باندی یا ان چیزوں میں سے جو متعین نہیں ہوتی

جیسے دراہم و دنانیر یہاں تک کہ اگر کسی نے بیچ دئے غصب کے دراہم اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ حلال نہیں ہے کیونکہ پہلی صورت میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہ خبث ہے اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت میں

تشریح: جو چیزیں متعین کرنے سے متعین ہوتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے بیع فاسد کے طور پر کوئی باندی خرید لی دو ہزار (۲۰۰۰) دراہم کے عوض اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا یعنی بائع نے ثمن پر اور مشتری نے باندی پر پھر مشتری نے یہ باندی پچیس سو (۲۵۰۰) دراہم کے عوض فروخت کر کے اس میں پانچ سو دراہم کا نفع حاصل کیا تو مشتری کیلئے یہ پانسو کا نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ یہ پانچ سو دراہم صدقہ کر دے اور اگر بائع نے ثمن پر یعنی دو ہزار دراہم سے تجارت شروع کی اور اس میں نفع حاصل کیا اور اس میں پانچ سو دراہم نفع کمایا تو بائع کے لئے یہ نفع حلال ہے ان صورتوں کے درمیان فرق بیان کرنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ اموال دو قسم پر ہیں

(۱) وہ جو عقود میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جیسے دراہم و دنانیر کے علاوہ دوسرے اشیاء جانور باندی وغیرہ

(۲) دوسری قسم وہ ہے جو عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے دراہم اور دنانیر..اسی طرح خبث (حرمت کی نجاست) کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) وہ خبث جو ملک فاسد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب فساد الملک کہا جاتا ہے

(۲) دوسرا خبث وہ ہے جو ملک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب عدم الملک کہا جاتا ہے پہلا خبث ان چیزوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں لیکن جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ان میں مؤثر نہیں ہوتا اور دوسرا خبث دونوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے

اس تمہید کے بعد اب دونوں صورتوں کے درمیان فرق سمجھ لو۔فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے کہ جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے جب باندی متعین ہے تو عقد ثانی اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا اور یہ باندی عقد فاسد کی وجہ سے ملک فاسد تھی تو مشتری کا اس باندی کو بیچ کر نفع حاصل کرنا ملک فاسد سے نفع حاصل کرنا ہے اور جو نفع ملک فاسد سے حاصل ہوتا ہے اس میں خبث یعنی حرمت کی نجاست مؤثر ہوتی ہے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک میں عدمِ ملک کا شبہ ہے کیونکہ ملک فاسد علی شرف الزوال ہے گویا کہ یہ ملک کعدم الملک ہے اور شبہ حرمت ملحق ہے حقیقت حرمت کے ساتھ باب حرمت میں کیونکہ نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور ریبہ سے اور ریبہ سے مراد شبہ ہے لھذا باندی سے جو نفع حاصل کیا ہے اس میں خبث ہے

اور جس چیز میں خبث ہو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے لھذا باندی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب ہے
اور رہے دراہم ودنانیر چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور اگر فساد نہ ہو تو خبث بھی نہ ہوگا اور جب دراہم ودنانیر متعین نہ ہوئے تو عقد ثانی ان دراہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوگا اور جب یہ عقد دراہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوا تو عقد کی وجہ سے جو نفع حاصل ہوگا اس میں خبث بھی پیدا نہ ہوگا اور جب اس میں خبث نہیں ہے تو اسکا صدقہ کرنا بھی واجب نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ عقد ثانی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان دراہم سے حاصل ہوا ہے جو میں نے عقد فاسد میں مشتری سے لئے تھے بلکہ نفع میں یہ بھی شبہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان دراہم سے حاصل ہوا ہو یا ہو سکتا ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے دراہم سے حاصل ہوا ہو تو اس نفع میں شبہۃ الشبہ ہے اور حرمت کے باب میں شبہہ کا اعتبار ہے شبہۃ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس خبث کے بارے میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہے اور جب خبث عدم ملکیت کے سبب سے ہو یعنی نفع میں عدم ملک کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوا ہے تو وہ دونوں نوعین کو شامل ہے یعنی مبیع سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی شامل ہے اور دراہم سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی، مثلاً کسی نے باندی غصب کی اور پھر اس کو فروخت کر کے نفع کمایا اس کے بعد مالک کو اس کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس کو صدقہ کرنا واجب ہے یا دراہم غصب کر کے اس کو فروخت کر دیا اس میں نفع کمایا پھر مالک کو اصل دراہم کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے کیونکہ صورت اول میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہ خبث ہے اور شبہ خبث بھی ملحق ہے حقیقت خبث کے ساتھ باب حرمت میں

كما طاب ربح مال ادعاه فقضي به ثم ظهر عدمه بالتصادق اى ادعى على رجل مالا فقضاه فربح فيه المدعى ثم تصادقا على ان هذا المال لم يكن على المدعى عليه فالربح طيب لان المال المقضى به بدل الدين الذى هو حق المدعى والمدعى باع دينه بما اخذ فاذا تصادقا على عدم الدين صار كانه استحق ملك البائع وبدل المستحق مملوك ملكا فاسدا فيكون البيع فى حق البدل بيعا فاسدا فلايؤثر الخبث فيمالايتعين بالتعيين فان قيل ذكر فى الهداية فى المسئلة السابقة ثم اذا كانت دراهم الثمن قائمة أخذها بعينها لانها تتعين بالتعيين فى البيع الفاسد وهوالاصح لانه بمنزلة الغصب فهذا يناقض ماقلتم من عدم تعيين الدراهم والدنانير قلنا يكن التوفيق بينهما بان لهذا العقد شبهين شبهة الغصب وشبهة البيع فاذا كانت قائمة اعتبر شبهة

الغصب سعياً في رفع العقد الفاسد واذا لم تكن قائمة فاشترى بها شيئا يعتبر شبهة البيع حتى لايسرى الفساد الى بدله لما ذكرنا من شبهة الشبهة وايضا لتداول الايدى تاثير في رفع الحرمة على ما عرف

ترجمہ.. جس طرح حلال ہے نفع اس مال کا جس کا کسی نے دعوی کیا دوسرے پر اور اس نے ادا کیا پھر اس کا نہ ہونا ظاہر ہوا باہمی سچائی سے یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص پر مال کا دعوی کیا اور اس نے ادا کر دیا تو مدعی نے اس میں نفع کمایا یا پھر دونوں نے باہمی سچائی کا معاملہ کیا کہ یہ مال مدعی علیہ پر نہیں تھا تو نفع حلال ہے کیونکہ اداشدہ مال عوض ہے اس دین کا جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا حق بیچ دیا ہے اس چیز کے عوض میں جو اس نے لیا ہے جب دونوں نے تصدیق کی دین نہ ہونے پر تو ایسا ہو گیا گویا کہ بائع کی ملکیت کسی کی مستحق ہو گئی اور مستحق کا بدل مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ تو بیع بدل کے حق میں بیع فاسد ہے تو خبث مؤثر نہیں ہے ان چیزوں میں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ۔۔ اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مذکور ہے پہلے مسئلے میں کہ اگر ثمن کے دراہم قائم ہوں تو عین دراہم کو لے گا کیونکہ یہ متعین ہوتے ہیں متعین کرنے سے بیع فاسد میں اور یہ صحیح ہے کیونکہ یہ بمنزلہ غصب ہے اور یہ منافی ہے اس سے کہ جو تم نے کہا کہ دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے ۔ ہم کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے کہ اس عقد کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ جب دراہم بنفسہ خود قائم ہوں تو غصب کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا عقد فاسد کو ختم کرنے میں کوشش کرتے ہوئے اور جب موجود نہ ہوں اور اس کے عوض کوئی چیز خرید لی تو پھر بیع کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا یہاں تک کہ فساد سرایت نہیں کرے گا اس کے بدل کی طرف جیسے کہ ہم ذکر کیا ہے اس میں شبهة الشبهه ہے اور اسی طرح ہاتھوں کی تبدیل ہونے کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کے رفع کرنے میں جیسے کہ مشہور ہے

تشریح کسی پر مال کا دعوی کرنا مال لینے کے بعد دعوی ترک کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ میرا تجھ پر ایک ہزار روپے ہیں لھذا آپ مجھے وہ روپے ادا کر دے پس مدعی علیہ یعنی عمران نے ایک ہزار روپے ادا کر دئے پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ مدعی کا مدعی علیہ (خالد کا عمران) پر کچھ واجب نہیں ہے حالانکہ اس عرصے میں مدعی نے مدعی علیہ کی اس رقم سے نفع حاصل کیا ہے تو یہ نفع مدعی کیلئے حلال ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں خبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک کی وجہ سے خبث اس لئے ہے کہ مدعی کے ایک ہزار روپے کا دعوی کرتے وقت جب مدعی علیہ نے اقرار کر لیا تو مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا دین (قرضہ) واجب ہو گیا اور

دین ماوجب فی الذمہ کو کہتے ہیں پھر جب مدعی علیہ نے مدعی کو ایک ہزار روپے واپس کردئے اور مدعی نے اس پر قبضہ کرلیا تو ایک ہزار روپے دین کا بدل ہے نہ کہ دین کیونکہ دین مال نہیں ہوتا بلکہ دین حق ہوتا ہے جو مدیون کے ذمہ واجب ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزار کے عوض اپنا دین مدعی علیہ کو فروخت کردیا پھر جب دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ واجب نہیں ہے تو گویا دین مستحق ہوگیا یعنی ایسا ہوا کہ دین پر کسی نے استحقاق کا دعوی کیا اور اس کو لے گیا پس جب دین مستحق ہوگیا تو اس کا بدل یعنی ایک ہزار روپے میں مدعی کی ملک فاسد ہوگی اور مدعی پر اس ایک ہزار روپے کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ بدل مستحق مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ لھذا بدل کے حق میں یعنی ایک ہزار روپے کے حق میں بیع فاسد ہے تو ایک ہزار روپے مستحق ہونے کے بعد مدعی کے مملوک تو ہے لیکن فاسد ہے اور ملک فاسد سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اسمیں خبث ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزار روپے سے جو نفع حاصل کیا ہے وہ خبیث ہے مگر روپے یعنی دراہم ودنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے اس لئے اس میں خبث مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ جو خبث فساد ملک کی وجہ سے ہوتا ہے وہ مالا یتعین میں مؤثر نہیں ہوتا پس جب خبث مؤثر نہیں ہے تو مدعی کیلئے وہ نفع حلال ہے اور اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے

فان قیل...شارح ہدایہ کی عبارت اور وقایہ کی عبارت میں تعارض نقل کرکے پھر اس کے درمیان تطبیق ذکر کررہے ہیں

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر ثمن کے دراہم موجود ہوں ابھی تک وہ خرچ نہ کئے ہوں تو ان عین دراہم کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ دراہم ودنانیر بیع فاسد میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اور یہ صحیح مذہب ہے کیونکہ یہ بمنزلہ غصب ہے کہ غصب میں جب تک مغصوب شدہ دراہم قائم ہوں تو ان کا واپس کرنا واجب ہے بعینہ۔ اور یہاں کتاب میں فرماتے ہیں بیع فاسد میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور یہ صریح تناقض ہے کہ ایک جگہ فرماتے ہیں دراہم متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

قلنا یمکن التوفیق بینھما...اس قول سے شارح اس تناقض کا جواب دے رہے ہیں

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ بیع فاسد میں دراہم ودنانیر کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ۔ جب بیع فاسد میں دراہم ودنانیر بعینھا قائم ہوں ابھی وہ کسی چیز کے عوض خرچ نہ کئے گئے ہوں اور نہ ہلاک ہوئے ہوں تو اس میں غصب کی مشابہت معتبر ہے اور غصب کی صورت میں غاصب پر شئی مغصوبہ کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے لھذا جب دراہم موجود ہوں تو بعینہ اس کا واپس کرنا واجب ہے تاکہ عقد فاسد کی بنیاد ہی ختم ہوجائے اور جب دراہم بعینہ قائم

نہ ہوں بلکہ اس کو خرچ کر کے اس کے عوض دوسری چیز خریدی گئی ہو تو اس میں بیع کی مشابہت معتبر ہے اور فساد اس کے بدل میں سرایت نہیں کرے گا اور اس کے بدل میں جو نفع حاصل ہو جائے وہ بائع کے لئے حلال ہوگا کیونکہ اس میں شبهة الشبه ہے اور حرمت کے باب میں شبہے کا تو اعتبار ہے لیکن شبهة الشبه کا اعتبار نہیں ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ تبدل ملک کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کو ختم کرنے میں جیسے کہ مشہور حدیث ہے حضرت بریرۃؓ کی ،،لک صدقة ولنا هدية ،،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہوتا ہے جب دراہم بائع کی ملکیت سے نکل کر اس کیعوض اس کی ملکیت میں شئی اخر داخل ہو گئی تو اس تبدل سے شئی آخر میں حرمت ثابت نہ ہوگی اگر چہ عین دراہم میں ثابت ہو

ولو بنا في دار شراها شراء فاسدا لزمه قيمتها وشك ابو يوسفؒ فيها هذا عند ابي حنيفةؒ فان عندهما ينقض البناء وهذه السئلة من المسائل التي انكر ابويوسفؒ روايتها عن ابي حنيفةؒ فان ابا يوسفؒ قال لمحمدؒ مارويت لك عن ابي حنيفةؒ انه يأخذهابقيمتها بل رويت انه ينقض البناء وقال محمدؒ بل رويت الاخذ بالقيمة لكن نسيت فشك ابويوسفؒ في روايته عن ابي حنيفةؒ ومحمدؒ لم يرجع عن ذلك وحمله على نسيان ابي يوسفؒ فانه ذكر في كتاب الشفعة ان المشتري شراءً فاسدا اذا بنا فيهافللشفيع الشفعة عند ابي حنيفةؒ وعندهما لاشفعة له فهذا يدل على انقطاع حق البائع ببناء المشتري عند ابي حنيفةؒ خلافا لهما

ترجمہ۔ اگر مشتری نے عمارت بنائی اس گھر میں جس کو خریدا ہو شراء فاسد کے ساتھ تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور شک کیا ہے امام ابو یوسفؒ نے اس میں یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک عمارت توڑ دی جائے گی اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس کی روایت کرنے میں امام ابو یوسفؒ نے انکار کیا ہے امام ابوحنیفہؒ سے کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے تو روایت نہیں کی آپ کو امام ابوحنیفہؒ سے کہ وہ لے گا قیمت کے ساتھ بلکہ میں نے یہ روایت کی ہے کہ عمارت توڑے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے روایت کی ہے کہ قیمت کے ساتھ لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسفؒ کو شک ہوا اس کی روایت کرنے میں امام حنیفہؒ سے۔ اور امام محمدؒ نے اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کا بھول قرار دیا کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کتاب شفعہ میں کہ شراء فاسد کے ساتھ خریدنے والا جب گھر بنائے زمین میں تو شفیع کے لئے شفعے کا حق ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اس کے لئے شفعے کا حق نہیں ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مشتری کی عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع ہو چکا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک برخلاف

حضرات صاحبین کے۔

تشریح: امام محمدؒ کا امام ابو یوسفؒ کی روایت نہ کرنے سے انکار: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے شراء فاسد کے ساتھ ایک احاطہ شدہ مکان یا زمین خرید کر اس میں مزید عمارت بناڈالی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزیک بائع کو مبیع واپس کرنے کا حق نہیں رہا بلکہ مشتری پر زمین کی قیمت ادا کرنا لازم ہے یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس میں کہ امام ابو یوسفؒ شک کرنے لگے تھے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ مسئلہ روایت نہیں کیا یعنی امام ابو یوسفؒ یہ تو فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری عمارت نہیں توڑے گا بلکہ قیمت دینا لازم ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کو امام ابوحنیفہؒ کے مسلک میں شک نہیں ہے بلکہ شک صرف روایت کرنے میں ہے امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے آپ کو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک روایت نہیں کیا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے امام صاحب کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ مشتری اس مکان کو لے گا اور اس کی قیمت دے گا اور فرمایا کہ آپ بھول گئے ہیں امام محمدؒ نے یقین کے ساتھ فرمایا کہ یہ روایت آپ نے مجھے ذکر کی ہے اور اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کے نسیان پر محمول کیا امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں ذکر کیا ہے کہ جب مشتری نے شراء فاسد کے ساتھ ایک گھر خریدا اور پھر اس میں عمارت بنائی تو شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بائع کا حق ختم ہو چکا ہے مشتری کی عمارت بنانے سے لھذا بیع فاسد میں بھی مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط ہو گیا ہے اور مشتری پر قیمت دینا لازم ہوگا اور عمارت نہیں توڑیگا۔ برخلاف حضرات صاحبین کے کہ ان کے نزدیک مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ مشتری پر لازم ہے کہ وہ عمارت توڑدے اور گھر کو واپس کردے تاکہ بیع فاسد ختم ہو جائے

۱۳-۳-۲۰۰۶ء

مطابق-۱۲-۲-۱۴۲۷ھ

(فصل فی البیوع المکروهة)

وکره النجش نجش الصيد بسكون الجيم اثارته والنجش جاء بفتح الجيم وسكونه وهوان يستام سلعة لايريد شرائها باكثر من قيمتها ليرى الأخر فيقع فيه والسوم على سوم غيره اذارضيا بثمن وتلقى الجلب المضر باهل البلد الجلب المجلوب فان المجلوب اذاقرب من البلدتعلق به حق العامة فيكره ان يستقبل البعض ويشتريه ويمنع العامة عن شرائه وهذا انما يكره اذا كان مضرا باهل البلد ۔وقد سمعت ابياتاً لطيفة لمولانا برهان الاسلام رحمه الله فكتبتهااحماضاًوهي ۔

ابوبكر الولدالمنتخب:: ارادالخروج لامرعجب ::فقدقال لي اني عزمت الخروج ::

لكفارة هي لي ام اب :: فقلت الم تسمعن يابني :: بنهي اتى عن تلقي الجلب ::

(یہ فصل ہے بیوع مکروہ کے بیان میں)

ترجمہ: مکروہ ہے نجش، نجش الصید جیم کے سکون کے ساتھ کا معنی ہے شکار کو ابھارنا نجش جیم کے فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے نجش یہ ہے کہ سامان کا بھاؤ لگادے اور اسکے خریدنے کا اردہ نہ ہو اس کی قیمت سے زیادہ کے ساتھ تا کہ دوسرا دیکھ کر خریداری میں واقع ہوجائے اور دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا جب کہ دونوں راضی ہوگئے ہوں ایک ثمن پر اور تلقی جلب جو کہ مضر ہو اہل شہر کیلئے جلب کے معنی ہے کھینچا ہوا کیونکہ کھینچا ہوا مال جب شہر کے قریب ہوجائے تو اس کیساتھ عام لوگوں کا حق متعلق ہوجاتا ہے تو مکروہ ہے کہ بعض لوگ آگے جا کر اس کو خرید لے اور عام لوگوں کو اس کی خریداری سے روک لیں اور یہ اس وقت مکروہ ہے کہ اس سے اہل شہر کو ضرر ہو اور میں نے کچھ لطیف اشعار سنے ہیں مولانا برہان الاسلام کے تو میں نے یہاں لکھ دئے ہیں دل چسپی کیلئے اور وہ یہ ہیں ابوبکر جو پیارا بیٹا ہے اس نے نکلنے کا ارادہ کیا ایک عجیب امر کیلئے تحقیق اس نے کہا کہ میں نے نکلنے کا ارادہ کیا ہے کفارہ کیلئے جو میرے باپ کی ماں ہے تو میں نے کہا کہ بیٹا تم نے نہیں سنا اس نہی کو جو وارد ہوئی ہے تلقی جلب کے بارے میں۔

تشریح: نجش کی تعریف: نجش جیم کے سکون کے ساتھ اسکا معنی ہے شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کیلئے بھڑکانا نجش نون اور جیم کے فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے۔ نجش کے معنی ہے بغیر ارادہ خریداری قیمت بڑھانا تا کہ دوسرا دیکھ کر اور زیادہ قیمت کے ساتھ خرید لے۔

اب سمجھ لو کہ نجش مکروہ ہے اور نجش یہ ہے کہ مشتری مبیع کا ثمن اس کی قیمت کے بقدر لگاتا ہے اس کے بعد ایک آدمی آتا ہے اور اس مبیع کی قیمت زیادہ بتاتا ہے حالانکہ خود لینے کا ارادہ نہیں رکھتا لیکن صرف اس لئے یہ کام کرتا ہے تاکہ مخاطب اس چیز کو اس سے زیادہ قیمت کے ساتھ لے لے یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں مشتری کو دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دہی امر قبیح ہے جو مبیع کے ساتھ مجاور ہے اور مبیع کے ساتھ امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے نیز حدیث شریف میں حضور ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے،، لاتناجشوا،، کہ تم نجش کا ارتکاب نہ کرو۔ ہاں اگر مشتری نے اس کا ثمن اسکی قیمت سے کم لگایا ہو اور دوسرے نے قیمت بڑھا کر اصل قیمت تک پہنچا دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان یعنی بائع کی خیر خواہی ہے اور مشتری کا کوئی نقصان نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے

والسوم علی سوم غیرہ. بیوع مکروہ میں سے دوسری قسم دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا ہے یعنی بائع اور مشتری سامان کے بیچنے میں ثمن کی ایک مقدار پر راضی ہو گئے ہیں مثلاً بائع نے مشتری سے کہا کہ یہ سائکل میں نے آپ کو ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور مشتری بھی اس پر راضی ہوا اتنے میں ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں یہ سائکل گیارہ سو میں لیتا ہوں تو یہ عمل مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں احد المتعاقدین کے قلب میں وحشت ڈالنا ہے اور یہ بھی ایک امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے،، لایستام الرجل علی سوم اخیہ،، لیکن یہ بیع مکروہ اس وقت ہے جب کہ بائع اور مشتری ایک مقدار ثمن پر راضی ہو چکے ہوں لیکن اگر وہ راضی نہ ہوئے ہوں اور ایک شخص ثالث نے قیمت بڑھا کر خرید لی تو یہ جائز ہے مکروہ نہیں ہے بلکہ بیع من یزید اور نیلام ہے اور یہ جائز ہے

اور تلقی جلب بھی مکروہ ہے.. تلقی جلب کی چند صورتیں ہیں (۱) یہ کہ شہر میں قحط ہو اور شہر کے تاجروں کو قافلے کے آنے کی اطلاع مل جائے تو وہ شہر سے باہر جا کر قافلے والوں سے سارا غلہ خرید لیں تاکہ اہل شہر کو اپنی من مانی قیمت پر فروخت کریں (۲) یہ کہ شہر میں غلے کی کمی نہ ہو اور کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر سارا غلہ خرید لیا (۳) کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر قافلے والوں سے سستے داموں مال خرید لیا اور شہر کا بھاؤ ان پر مخفی رکھا یا یہ کہا کہ شہر میں اس سے کم دام پر بکے گا اور خود قافلے والے بھی شہر کے دام سے واقف نہ ہو (۴) یہ کہ قافلے والوں سے سستے داموں تو خرید لیا لیکن ان پر شہر کا بھاؤ مخفی نہیں رکھا بلکہ ان کو صاف بتلا دیا۔

ان میں سے پہلی اور تیسری صورت مکروہ ہیں پہلی صورت تو اس لئے مکروہ ہے کہ تاجروں کے اس فعل سے اہل شہر کو ضرر ہے ان کی پریشانی میں مزید اضافہ کرنا ہے اور کسی کو ضرر میں مبتلا کرنا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے۔ اور تیسری

صورت میں آنے والے قافلے سے بھاؤ مخفی رکھ کران کو دھوکہ دینا ہےاوردھوکہ دینا بھی امر قبیح ہےاورامر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہوجاتی ہےاور باقی دوصورتوں میں چونکہ یہ خرابیاں نہیں ہیں اس لئے ان میں بیع بلا کراہت درست ہے

شارح نے برہان الاسلامؒ کے کچھ اشعار تشحیذ اذہان اور دلچسپی کیلئے بیان فرمائے ہیں اس کا ترجمہ تو گزر چکا ہے لیکن اس مقام میں اشعار کی مناسبت تلقی جلب کے ساتھ یہ ہے کہ ابوبکر نے جب کہا کہ میں نے خروج کا قصد کیا ہے تو اس نے کہا کہ خروج لازم ہے تلقی جلب کیلئے دوسرے یہ کہ اس نے کہا کہ میں وادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے آگے جاؤں گا تو اس نے کہا کہ یہ مشابہ ہے تلقی جلب کے ساتھ اور تلقی جلب سے نہی وارد ہوئی ہے حدیث میں ۔۔ یہ محض ایک لطیفہ کے طور پر ذکر فرماتے ہیں ورنہ یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے کہ وادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے جانا مکروہ ہے

وبيع الحاضرللبادى طمعافى الثمن الغالى زمان القحط صورته ان البادى يجلب الطعام الى البلد فيطرحه على رجل يسكن البلد ليبيع من اهل البلد بثمن غال فهذايكره فى ايام العسرة والبيع عند اذان الجمعة وتفريق صغير عن ذى رحم محرم منه

بلاحق مستحق هذا عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ اما عند ابى يوسفؒ اذاكانت القرابة قرابة ولاد لايجوز بيع احدهما بدون الأخر فانه عليه السلام قال ادرك افرك ولوكان البيع نافذألايمكنه الاستدراك ولوكان بحق مستحق كدفع احدهما بالجناية والرد بالعيب لايكره ولابيع من يزيد

ترجمہ..اور مشتری کا بیچنا دیہاتی کیلئے مہنگے دام کی لالچ سے قحط کے زمانے میں صورت اس کی یہ ہے کہ دیہاتی طعام کو شہر لاتا ہے اور چھوڑتا ہے ایک آدمی کے پاس جو شہر میں رہتا ہے تاکہ وہ شہر والوں کو مہنگے داموں بیچ دے یہ مکروہ ہے تنگی کے زمانے میں اور مکروہ ہے بیع اذان جمعہ کے وقت اور مکروہ ہے جدائی کرنا چھوٹے بچے اور اس کے ذی رحم محرم کے درمیان بغیر کسی حق مستحق کے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب قرابت قرابتِ ولادت ہو تو ایک کی بیع دوسرے کے بغیر جائز نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے،، کہ پھیر دو پھیر دو،، اگر بیع نافذ ہوجائے تو ممکن نہ ہوگا واپس کرنا اور اگر (جدائی کرنا) حق مستحق کی وجہ سے ہو جیسے کہ ایک کو حوالہ کرنا جنایت میں یا واپس کرنا عیب کی وجہ سے تو پھر مکروہ نہیں ہے اور مکروہ نہیں ہے نیلام اور بولی لگا کر بیچنا

تشریح: بیع الحاضر للبادی: کی دو قسم کی تشریح کی گئی ہے: (ا) یہ کہ للبادی میں لام من کے معنی میں ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ قحط کا زمانہ ہو اور شہری تاجر اشیاء شہریوں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا بلکہ دیہاتیوں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے

کیونکہ شہریوں سے زیادہ قیمت وصول نہیں کرسکتا اسلئے کہ وہ قیمت سے واقف ہیں اور دیہات والے قیمت سے ناواقف ہوتے ہیں انکو زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے اگر تاجر کے اس عمل سے اہل شہر کو تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے تو یہ بیع مکروہ ہے ورنہ نہیں۔

(۲) یہ کہ لام اپنے معنی میں ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی باہر سے غلہ لے کر شہر میں لاتا ہے اور ایک شہری اُن سے یہ کہتا ہے کہ تم اہل شہر کی عادت سے واقف نہیں ہو اور میں ان سے واقف ہوں لھذا تم خود مت بیچنا بلکہ میرے پاس چھوڑ دو۔ تا کہ میں زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کرسکوں تو شہری دیہاتی کا وکیل بن کر ان کیلئے بیچتا ہے گران قیمت کے ساتھ تو یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ صورت بھی اہل شہر کیلئے ضرر رساں ہے اس لئے کہ دیہاتی اگر بذات خود فروخت کرتا تو اپنے حساب سے ارزان فروخت کرتا چنانچہ حضورﷺ نے فرمایا ہے،، دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم ببعض،، کہ لوگوں کو خود کاروبار کرنے دو اسلئے کہ اللہ پاک ایک انسان کے ذریعے دوسرے انسان کو روزی پہنچاتا ہے لھذا دیہاتی کا وکیل بنکر اہل شہر کو مہنگے داموں فروخت کرنا مکروہ ہے جب کہ اہل شہر کو اس فعل سے ضرر ہو اگر اہل شہر کو ضرر نہ ہو تو پھر مکروہ نہیں ہے۔

والبیع عند اذان الجمعۃ: جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ باری تعالی کا قول ہے''اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع ،، کہ جب جمعہ کی اذان ہوجائے تو نماز جمعہ اور خطبہ کی طرف چل پڑو اور کاروبار بند کرو اس میں قباحت یہ ہے کہ بعض اوقات اذان کے بعد لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں تو سعی الی الجمعہ جو کہ واجب ہے اس میں خلل واقع ہوتا ہے اور امر واجب میں خلل واقع ہونا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت کی وجہ سے بیع مکروہ ہوتی ہے اور اذان سے مراد اذان اول ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہوئی ہو۔

وتفریق صغیر عن ذی رحم محرم منہ.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دو ایسے نابالغ غلاموں کا مالک ہو جو آپس میں ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں یا ان میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنا مکروہ ہے خواہ جدائی کرنا بیع کے ساتھ ہو یا ایک کو ہبہ کر کے سپرد کردینے کے ساتھ ہو یا وصیت کردینے کے ساتھ بہر صورت دونوں کے درمیان تفریق مکروہ ہے ہاں اگر دونوں غلام بالغ ہوں تو پھر تفریق کرنا مکروہ نہیں ہے اصل اس باب میں حضورﷺ کا ارشاد ہے،، کہ جس نے ماں اور اس کے بچے کے درمیان جدائی کی اللہ تعالی قیامت کے دن اس کے اور اس کے احباب کے درمیان جدائی کرے گا یہ وعید تفریق کی وجہ سے آئی ہے اور تفریق ایک امر قبیح ہے جس کی مجاورت سے بیع مکروہ ہوتی ہے

دوسری حدیث۔ ایک مرتبہ حضورﷺ نے حضرت علیؓ کو دو نابالغ غلام ہبہ کردئے جو دونوں بھائی تھے پھر ان سے پوچھا کہ ان

غلاموں کا کیا ہوا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ایک کو میں نے فروخت کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ،،ادرک ادرک ،، کہ ان کو روکے رکھو روکے رکھو یا فرمایا کہ اردد اردد پھیر دو پھیر دو کہ تفریق ختم کرو اور تفریق چونکہ بیع کی وجہ سے ہوتی ہے تو بیع بھی مکروہ ہوگی یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کہ بیع جائز تو ہے فاسد نہیں ہے لیکن امر قبیح کی مجاورت سے اس میں کراہت آگئی ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب دونوں کے درمیان قرابت قرابت ولادہو یعنی باپ بیٹا ہو یا ماں اور بیٹا ہو یا دونوں بھائی ہو تو ان میں سے ایک کی بیع سرے سے جائز نہیں ہے اگر ایک کو بیچ دیا تو بیع نافذ نہ ہوگی

دلیل حدیث شریف میں ،،ادرک ارک ،، یا اردد اردد ،، آیا ہے کہ واپس کرو کیونکہ بیع نہیں ہوئی ہے اگر بیع کو نافذ قرار دیا جائے تو پھر استرداد یعنی واپس کرنا ممکن نہیں ہے

حضرات شیخین کے نزدیک چونکہ عقد میں فساد نہیں ہے لھذا عقد فاسد نہ ہوگا صرف امر قبیح کی وجہ سے یعنی تفریق کی وجہ سے کراہت آگئی ہے لھذا عقد مکروہ ہوگا۔ اور اردد اردد۔ کا معنی ہے کہ واپس کرو بطور اقالہ کہ سابقہ عقد کو فسخ کرو اور اقالہ کرو دونوں غلاموں میں تفریق کرنا بیع یا ہبہ کی وجہ سے تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہو مثلاً دونوں میں سے ایک نے جنایت نفس کی یعنی کسی کو قتل کردیا اور مالک نے یہ غلام جانی۔ ولی مقتول کو دیدیا یا جنایت مال کی کہ کسی کا مال ہلاک کردیا اور آقا نے بطور تاوان یہ غلام جانی۔ مالک مال کو دیدیا تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے۔ یا دونوں کو ایک ساتھ خریدا تھا پھر ایک میں عیب نکل آیا اور مالک نے اسی عیب دار غلام کو واپس کر دیا دوسرے کے بغیر تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہے اور مولی کا مقصد اپنے اوپر سے ضرر دور کرنا ہے نہ کہ غلام کو ضرر پہنچانا اور اپنے آپ سے ضرر دور کرنے کا ہر ایک کو اجازت ہے اس لئے اس تفریق میں کوئی مضائقہ نہیں ہے

ولا بیع من یزید.....اور بیع من یزید بلا کراہت جائز ہے یعنی کسی چیز کو نیلام کرنا بولی لگا کر بیچنا اس کا جواز حدیث انسؓ سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک انصاری کا کمبل اور پیالہ بیچا تھا اور فرمایا کہ کون اس کو خریدے گا ایک صحابیؓ نے کہا کہ میں ایک درہم میں خریدلوں گا آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون زیادہ دے گا حتی کہ ایک صحابی نے دو درہم پر لے لیا تو اس سے اس بیع کا جواز ثابت ہوا۔ نیز یہ فقراء کی بیع ہے اور فقراء کو زیادہ سے زیادہ نفع پہنچانے کی ضرورت ہے اس لئے یہ بیع جائز ہے

ختم شد باب البیع الفاسد بفضلہ تعالی

۱۵۔ مارچ ۲۰۰۶ء۔۔ مطابق۔ ۱۴ صفر ۱۴۲۷ھ

(باب الاقالة)

بنا برلغت صحیح اقالہ قیل سے مشتق ہے نہ کہ قول سے اجوف واوی نہیں بلکہ اجوف یائی ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ، قِلتُ البیع کہا جاتا ہے قاف کے کسرہ کے ساتھ نہ کہ قُلتُ البیع قاف کے ضمہ کے ساتھ صحاح لغت کی کتاب ہے اس میں اقالہ کا لفظ قاف مع الیاء کی فصل میں ذکر کیا ہے نہ کہ قاف مع الواؤ کے ساتھ اس سے اس لفظ کا اجوف یائی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اقالہ باب افعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے توڑنا اور ساقط کرنا اور اصطلاحی معنی، رفع العقد السابق بالثمن السابق، عقد سابق کو ختم کرنا ثمن سابق کے ساتھ۔ اقالہ کو بیع فاسد اور بیع مکروہ کے بعد اس لئے ذکر کیا کہ بیع فاسد اور بیع مکروہ معصیت اور گناہ کی وجہ سے واجب الرد ہے اور رد بیع اقالہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اقالہ کرنا مندوب ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے

،،من اقال نادما بيعته اقال الله عثراته يوم القيامة ،،

جوکوئی نادم کو اس کی بیع کا اقالہ کرے تو اللہ تعالی قیامت کے دن اسکی لغزشوں کو دور کردے گا

هی فسخ فی حق المتعاقدين وبيع فی حق ثالث الاقالة فسخ فی حق العاقدين بيع فی حق غيرهما عند ابی حنيفةؒ فان لم يمكن جعلها فسخاً فی حقهما يبطل وفائدة انه بيع فی حق الثالث انه يجب الشفعة بالاقالة فان الشفيع ثالثهما ويجب الاستبراء لانه حق الله تعالی والله ثالثهما وعند ابی يوسفؒ هی بيع فان لم يمكن جعلها بيعا تجعل فسخا فان لم يمكن تبطل وعند محمدؒ عكس هذا فبطلت بعد ولادة المبيعة هذا تفريع علی كونها فسخا اذ بعد الولادة لايمكن الفسخ فتبطل عند ابی حنيفةؒ وعندهما لاتبطل لانها تكون بيعاً

ترجمہ۔ اقالہ بیع کو فسخ کرنا ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ثالث کے حق میں۔ اقالہ فسخ کرنا ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ان دونوں کے علاوہ کے حق میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ممکن نہ ہو فسخ قرار دینا ان دونوں کے حق میں تو باطل ہو جائے گا اور اس بات کا فائدہ کہ یہ بیع ہے ثالث کے حق میں یہ ہے کہ واجب ہوگا شفعہ اقالے سے کیونکہ شفیع ان دونوں کا ثالث ہے اور واجب ہے استبراء اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا ثالث ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزیک یہ بیع ہے اگر اس کو بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر فسخ قرار دیا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو باطل ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے تو باطل ہے خریدی ہوئی باندی کی بیع ولادت کے بعد یہ تفریع ہے اس کے فسخ ہونے پر کیونکہ ولادت کے بعد فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو باطل ہو جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہیں ہے کیونکہ یہ بیع ہے

تشریح اقالہ کی تعریف: اقالہ کہتے ہیں بیع کو فسخ کرنا ثمن اول کے ساتھ یعنی مشتری پر مبیع اول اور بائع پر ثمن اول واپس کرنا لازم ہے۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے اوران دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔اوراگر دونوں کے حق میں فسخ بنانا ممکن نہ ہوتو باطل ہوگا۔متعاقدین کے حق میں فسخ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ بائع پر فقط ثمن اول واپس کرنا واجب ہے ثمن سے زیادتی یا کمی کی شرط لگانا باطل ہے اگر یہ بیع ہوتی ان دونوں کے حق میں تو کمی یا زیادتی کی شرط لگانا باطل نہ ہوتا بلکہ جس مقدار پر دونوں راضی ہوتے وہی واجب ہوتی جب ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے حق میں فسخ بیع ہے نہ کہ بیع۔۔اور ثالث کے حق میں بیع جدید ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں شفیع کیلئے شفعہ واجب ہوگا اقالہ کرنے کے بعد کیونکہ شفیع ثالث ہے ان دنوں کے حق میں یعنی جس وقت بائع مشتری کو مکان دے رہا تھا اس وقت شفیع نے حق شفعہ چھوڑ دیا تھا لیکن اب جب مشتری مکان بائع کو واپس کر رہا ہے یعنی اقالہ کر رہا ہے تو شفیع کیلئے شفعے کا حق پھر ثابت ہوگا کیونکہ یہ اقالہ بیع جدید ہے شفیع کے حق میں اس لئے کہ شفیع ثالث ہے۔۔اسی طرح بائع پر استبراء واجب ہوگا یعنی بائع نے مشتری کو ایک باندی فروخت کی تھی ہزار روپے کے عوض پھر مشتری نے یہ باندی بائع کو بطور اقالہ واپس کردی تو بائع پر استبراء واجب ہے کہ اس کے ساتھ وطی نہ کرے یہاں تک کہ اس کو ایک حیض آجائے اور رحم کی پاکی معلوم ہوجائے یہاں اگر چہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ فسخ بیع ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے لھذا استبراء واجب ہوگا کیونکہ استبراء حق اللہ ہے اللہ پاک ان دونوں کا ثالث ہے۔

اقالہ بیع ہے یا فسخ بیع: اصل تو یہ ہے کہ اقالہ فسخ بیع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہوگا۔جیسے کہ بائع نے ایک باندی مشتری کو فروخت کردی اور باندی نے مشتری کے ہاں ایک بچہ جنا اب اگر عاقدین اقالہ کرنا چاہے تو نہیں کرسکتے کیونکہ مبیع میں ایسی زیادتی ہوئی ہے جو مبیع سے منفصل نہیں ہوسکتی اب اس مبیع کو ثمن اول پر فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی

حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اگر اس کو بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ قرار دیا جائے گا اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے بائع سے ایک ہزار روپے کے عوض ایک غلام خریدا اور مشتری نے غلام پر قبضہ بھی کرلیا اور پھر دونوں نے اقالہ کیا ایک ہزار روپے کے عوض تو یہ اقالہ بیع ہے یعنی مشتری نے بائع کو ایک ہزار روپے کے عوض غلام واپس فروخت کیا۔۔اور اگر مشتری نے غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام بائع کو واپس کردیا تو اس اقالہ کو بیع قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ شئی منقول پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ شئی منقول میں قبضہ

کرنے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے لھذا اس اقالے کو فسخ پر محمل کیا جائے گا۔۔اور اگر اس غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام دس من گندم کے عوض بائع کو واپس کر دیا تو اس صورت میں اقالہ باطل ہے اسلئے کہ اس کو بیع قرار دینا تو اس لئے ممکن نہیں ہے کہ مشتری نے غلام پر قبضہ کئے بغیر اقالہ کیا ہے اور مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فسخ بیع قرار دینا اس لئے ممکن نہیں ہے کہ فسخ بیع ثمن اول کے عوض ہوتا ہے اور یہاں پر دس من گندم کو عوض بنالیا ہے جو ثمن اول کی جنس سے نہیں ہے اور ثمن اول کی جنس کے خلاف پر بیع فسخ نہیں ہوتی پس جب نہ بیع قرار دینا ممکن ہے اور نہ فسخ قرار دینا ممکن ہے تو اس صورت میں اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہوا تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی اقالہ اصل میں فسخ بیع ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر بیع قرار دیا جائے گا اور اگر بیع قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہو جائے گا۔اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض ایک باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایک ہزار روپے کے عوض بائع کو واپس کر دی تو یہ فسخ بیع ہے اور اگر باندی نے بچہ جنا تو اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ مبیع کے ساتھ زیادتی متصلہ ہوئی ہے جو فسخ سے مانع ہے جب اس صورت میں فسخ قرار دینا ممکن نہیں تو اسکو بیع قرار دیا جائے گا گویا کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض بائع کو باندی اور بچہ دونوں فروخت کر دئے اور اگر ایک ہزار کے عوض باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کئے بغیر بائع کو دس من گندم کے عوض واپس کر دیا تو یہ نہ فسخ بیع ہے اور نہ بیع۔فسخ بیع تو اس لئے نہیں ہے کہ فسخ ہوتا ہے ثمن اول پر اور یہاں ثمن اول کی جنس کے خلاف پر اقالہ ہوا ہے لھذا فسخ تو ممکن نہیں ہوسکتا اور بیع قرار دینا اسلئے نہیں ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کا ہونا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے لھذا بیع قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے جب نہ اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور نہ بیع قرار دینا ممکن ہے تو اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہوا تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔۔تینوں حضرات کے دلائل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی

وصحت بمثل الثمن الاول وان شرط غير جنسه او اكثر منه اذاتقايلا على غير جنس الثمن الاولا و على اكثر منه فعند ابى حنيفةؒ يجب الثمن الاول لان الاقالة فسخ عنده والفسخ لايكون الا على الثمن الاول فذلك الشرط شرط فاسد والاقالة لاتفسد بالشرط الفاسد فصحت الاقالة وبطل الشرط وعندهما يكون بيعا بذلك المسمى وكذا فى الاقل الا اذا تعيب ذلك اى يجب الثمن الاول اذاتقايلا على اقل منه الا ذا تعيب فح يجب الاقل وهذا عند ابى حنيفةؒ وكذا عند محمدؒ تكون فسخا بالثمن الاول الا انه سكوت عن بعض الثمن الاول ولو سكت عن الكل واقال كان فسخا فهذ اولى الا انه اذا دخل عيب فانه فسخ بالاقل ولم يمنعها هلاك

الثمن بل هلاك المبيع وهلاك بعضه يمنع بقدره والله اعلم

ترجمہ..اور اقالہ صحیح ہے ثمن اول کے مثل کیساتھ اگر شرط لگائی ہو غیر جنس کی یا اس سے زیادہ پر اقالہ کی ثمن اول کی جنس کے علاوہ پر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا کیونکہ اقالہ فسخ ہے ان کے نزدیک اور فسخ نہیں ہوتا مگر ثمن اول پر تو یہ شرط شرط فاسد ہے اور اقالہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا تو اقالہ صحیح اور شرط فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہے اسی مسمی کے ساتھ اسی طرح کمی کی شرط لگانے میں مگر یہ کہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جب ثمن اول سے کم پر اقالہ کیا مگر یہ کہ عیب دار ہو جائے تو پھر کم واجب ہوگا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ثمن اول سے کم قیمت پر کیونکہ اصل یہ ہے کہ یہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہے ثمن اول پر کیونکہ یہ سکوت ہے بعض ثمن اول سے اگر وہ پورے ثمن سے سکوت اختیار کرتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا تو یہ اولی ہے مگر یہ کہ اس میں عیب داخل ہو جائے کیونکہ یہ فسخ ہے کم قیمت کے ساتھ اور اقالہ کو منع نہیں کرتا ثمن کا ہلاک ہونا بلکہ مبیع کا ہلاک ہونا (منع کرتا ہے) اور بعض کا ہلاک ہونا منع کرتا ہے اسکے بقدر

تشریح اقالہ بیع ہے یا فسخ بیع اس میں حضرات حنفیہ کا اختلاف:

جب سابقہ اصل تمہاری سمجھ میں آگئی تو اب سمجھ لو کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ فسخ بیع کا نام ہے اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔اس ضابطے کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ جب ثمن اول سے زیادتی کی شرط لگائی یا غیر جنس کی شرط لگائی مثلاً ثمن اول ایک ہزار ہے مگر اب بائع اور مشتری نے اقالہ پندرہ سو روپے پر کیا تو اقالہ ایک ہزار کے عوض میں صحیح ہو جائے گا اور پانچ سو روپے کی شرط باطل ہوگی اس لئے کہ سابقہ ثمن ایک ہزار روپے تھا یا ہزار روپے کے بجائے اقالہ دس من گندم کے عوض کیا تو ایک ہزار روپے دینا لازم ہوگا اور دس من گندم کی شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو فسخ کرنے کا اور فسخ ثمن اول سے زیادتی پر نہیں ہوتا اس لئے کہ فسخ نام ہے اس چیز کو دور کرنے کا جو پہلے سے ثابت ہو اور ثمن اول پر جو اضافہ ہے وہ پہلے سے ثابت ہے ہی نہیں تو اس کو دور کیسے کیا جائے گا لھذا ثمن اول پر اضافے کی شرط یا غیر جنس کی شرط باطل ہے لیکن اقالہ چونکہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا لھذا شرط خود فاسد ہوگی اور اقالہ درست ہوگا۔

حضرات صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ بیع ہے لھذا ثمن اول سے اضافے کے ساتھ بھی صحیح ہے اور غیر جنس پر بھی صحیح ہے جس طرح عام بیع میں ہوتا ہے یعنی جس ثمن پر بائع اور مشتری راضی ہو جائے تو بیع درست ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی ہے۔

اسی طرح اگر ثمن اول سے کمی کی شرط لگادی تو تب بھی ثمن اول پر فسخ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی ثمن اول ایک ہزار

روپے تھا اور بائع نے شرط لگائی کہ میں آٹھ سو روپے واپس کروں گا تو یہ شرط لگانا باطل ہے اور ایک ہزار روپے واپس کرنا لازم ہوگا ورنہ پھر تو غیر ثابت شدہ چیز کو دور کرنا لازم ہوگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ سابقہ عقد میں ثمن ناقص ثابت نہیں تھا تو اس کو دور کیسے کیا جائے گا لھذا یہ شرط باطل ہے اور اقالہ ایک ہزار روپے پر کیا جائے گا۔ ہاں اگر مبیع میں مشتری کے پاس عیب پیدا ہوگیا ہو تو اس صورت میں ثمن اول سے کم پر بھی اقالہ درست ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے ثمن اول میں جو مقدار کم کی گئی ہے یہ مبیع کے اس جز کے مقابلے میں ہے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے مثلاً ثمن اول ہزار روپے تھا عیب کی وجہ سے آٹھ سو روپے پر اقالہ ہوا تو دو سو روپے اس جز کے عوض میں ہوگئے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے کیونکہ ان کے نزدیک اقالے کا بیع ہونا ہی اصل ہے لھذا بیع جس طرح ثمن اول سے زیادہ پر درست ہے اسی طرح ثمن اول سے کم پر بھی درست ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہے ثمن اول پر یعنی بائع پر ثمن اول (ہزار روپے) دینا واجب ہے اور کمی کی شرط لگانا باطل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ جب بائع نے کہا کہ میں ہزار کے بجائے آٹھ سو روپے دوں گا تو بائع نے ثمن کے ایک حصے (۲۰۰ روپے) سے سکوت اختیار کیا اگر بائع پورے ثمن سے خاموشی اختیار کرتا تو بھی ثمن اول ہی واجب ہوتا اسی طرح جب بعض حصے (۲۰۰ روپے) سے خاموشی اختیار کی تو تب بھی ثمن اول واجب ہوگا جب تک فسخ پر عمل ممکن ہو تو بیع کی طرف صیرورت نہ ہوگی برخلاف اسکے کہ ثمن اول پر اضافہ کیا جائے تو وہاں اضافے کے ساتھ فسخ قرار دینا ممکن نہیں ہے لھذا مجبوراً بیع قرار دیا جائے گا البتہ اگر مبیع میں عیب پیدا ہوگیا تو پھر امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہ فسخ کرنا ہے ثمن اقل کے ساتھ پھر سکوت اور خاموشی کی تاویل کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔

ولم یمنعها هلاک الثمن بل المبیع ... مسئلہ یہ ہے کہ ثمن کا ہلاک ہونا صحت اقالہ کیلئے مانع نہیں ہے لیکن مبیع کا ہلاک ہوجانا صحت اقالہ کیلئے مانع ہے کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو دور کرنے کا اور بیع قائم ہوتی ہے مبیع کے ساتھ نہ کہ ثمن کے ساتھ کیونکہ بیع میں مبیع اصل ہے ثمن تو بمنزلہ وصف ہے جب تک مبیع قائم ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست ہے اور جب مبیع موجود نہ ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست نہیں ہے اور اگر بعض مبیع ہلاک ہوگئی اور بعض باقی ہو تو جو موجود ہے اس میں اس کے ثمن کے بقدر اقالہ درست ہے اور جو ہلاک ہوئی ہے اس میں درست نہیں ہے کیونکہ وہ کان لم یکن ہے واللہ اعلم ☆

۳۰ جولائی ۲۰۰۶ء

۴۔ رجب ۱۴۲۷ھ

باب المرابحة والتولية

(یہ باب ہے مرابحہ اور تولیہ کے بیان میں)

تشریح:: ثمن کے اعتبار سے بیع کے اقسام: ابھی تک ان بیوع کا بیان تھا جن کا تعلق نفس بیع سے ہوتا ہے اب یہاں سے ان بیوع کا بیان فرمار ہے ہیں جن کا تعلق ثمن سے ہوتا ہے۔ چنانچہ ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) بیع مساومہ (۲) بیع وضیعہ (۳) بیع مرابحہ (۴) بیع تولیہ۔

تفصیل (۱) مساومہ۔۔ سامان کا بھاؤ کرنا قطع لحاظ ثمن اول سے (۲) وضیعہ ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا (۳) مرابحہ۔۔ ثمن اول سے زائد کے عوض فروخت کرنا (۴) تولیہ۔۔ ثمن اول کے مثل پر فروخت کرنا۔

المرابحة هي بيع المشترى بثمنه وفضل والتولية بيعه بلافضل والمرابحة هي ان يشترط ان البيع بالثمن الاول الذى اشترى به مع فضل معلوم والتولية ان يشترط انه بذلك الثمن بلافضل وشرطهما شرائه بمثلى لان فائدة هذين البيعين ان الغبى يعتمد على فعل الذكى فتطيب نفسه بمثل مااشترى به هو او بمثله مع فضل وهذا المعنى انما يظهر فى ذوات الامثال دون ذوات القيم لان ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها وايضاً القيمة مجهولة ومبنى البيعين على الامانة

ترجمہ .... بیع مرابحہ فروخت کرنا ہے مشتری کا ثمن اول پر کچھ اضافے کے ساتھ اور تولیہ فروخت کرنا ہے ثمن اول پر بغیر اضافے کے۔ مرابحہ یہ ہے کہ اس میں یہ شرط لگائی جائے کہ بیع ثمن اول پر ہے جس پر خریدا ہے کچھ معلوم اضافے کے ساتھ اور تولیہ میں یہ شرط ہو کہ فروخت کرنا ثمن اول پر بغیر اضافے کے: اوران دونوں کی شرط یہ ہے کہ خریدی ہوئی ہو مثلی ثمن پر کیونکہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی آدمی ایک ہوشیار کے فعل پر اعتماد کرتا ہے تو اس کا دل خوش ہوتا ہے اس کے مثل پر جس پر خریدا ہے یا اسکے مثل پر مع کچھ اضافے کے اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے مثلی چیزوں میں نہ کہ قیمت والی چیزوں میں کیونکہ قیمت والی چیزیں کبھی اسکی صورت مطلوب ہوتی ہے مالیت کا اعتبار اس میں نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ قیمت مجہول ہوتی ہے اوران دونوں بیعوں کی بنیاد امانت پر ہے

تشریح:: بیع مرابحہ اور تولیہ کی تعریف: بیع مرابحہ یہ ہے کہ مشتری نے جس قدر ثمن کے عوض سامان خریدا ہے اس پر

معلوم نفع بڑھا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے مثلاً ایک سائکل دو ہزار روپے پر خریدی تھی اس پر دوسو (۲۰۰) روپے نفع بڑھا کر بائیس سو (۲۲۰۰) روپے میں فروخت کردے یہ مرابحہ ہے۔

اور بیع تولیہ یہ ہے کہ جس قدر عوض پر سامان خریدا ہوا سی پر فروخت کردے بغیر کچھ اضافے کے مثلاً سائکل خریدی تھی دو ہزار (۲۰۰۰) روپے میں اور پھر کسی دوسرے کے ہاتھ پر دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہی میں فروخت کردے۔ یہ دونوں بیوع جائز ہیں جواز کی وجہ ایک تو اسمیں بیع کے جواز کے تمام شرائط موجود ہیں۔ دوم یہ کہ اسی طرح خرید وفروخت پر لوگوں کا تعامل ہے سوم یہ کہ اس قسم بیع کی ضرورت ہے (کما سیجیء تفصیلہ) چہارم یہ کہ بیع تولیہ خود حضور ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ہجرت کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ سے قصواء نامی اونٹنی بطور تولیہ خریدی تھی کمافی الحدیث"۔

بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کی شرط:...بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کیلئے شرط یہ ہے کہ ثمن ذوات الامثال میں سے ہو یعنی مکیلی موزونی اور عددی متقارب اشیاء میں سے ہو۔ ذوات القیم میں سے نہ ہو وجہ یہ ہے کہ جو سابقہ وجہ نمبر (۳) بھی ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ اس قسم بیع کی ضرورت بھی ہے وہ اس طرح کہ ایک غبی آدمی جو تجارت کے معاملات سے ناواقف ہوتا ہے اس کو اس بات کی ضرورت ہے کہ ایک تجربہ کار اور واقف کار شخص پر اعتماد کرے اور اپنے دل کو خوش کرے کہ یہ چیز اس قیمت پر لوں گا جس پر اس شخص نے لیا ہے یا کچھ معین اضافہ کے ساتھ اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے ذوات الامثال میں نہ کہ ذوات القیم میں کیونکہ ذوات الامثال میں ثمن معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار روپے پر چیز خریدی ہے اور گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے پر فروخت کررہا ہے یا ایک ہزار پر فروخت کررہا ہے پہلی صورت میں مرابحہ ہے اور دوسری صورت میں تولیہ۔ اب اگر ثمن اول ہزار روپے کے بجائے ایک گھوڑا ہو تو مشتری ثانی تو وہی گھوڑا بعینہ دے نہیں سکتا بلکہ ضرور بالضرور اس کی قیمت لگائے گا اور قیمت میں یہ ضروری نہیں کہ یہ ہزار روپے ہی کا ہو بلکہ کم اور زیادہ بھی ہو سکتا ہے تو اس میں شبہ خیانت آگیا اور مرابحہ وتولیہ میں خیانت اور شبہ خیانت دونوں سے بچنا ضروری ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ ثمن اول ذوات الامثال میں سے ہو ذوات القیم میں سے نہ ہو نیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات ذوات القیم میں قیمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس چیز کی صورت مقصود ہوتی ہے مثلاً ایک گھوڑا ہے رنگت میں بہت ہی خوبصورت ہے لیکن کام کا بالکل نہیں ہے ایک آدمی رنگ کی وجہ سے ہزار روپے پر خریدتا ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت معلوم کی جائے تو وہ پانچ سو کا بھی نہیں ہے اسی وجہ سے ذوات الامثال میں قیمت سے پتہ نہیں چلتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قیمت مجہول ہے اور ان دونوں بیوع کی بنیاد امانت پر ہے اور جہالت سے امانت میں شبہ خیانت آتا ہے جو کہ ناجائز ہے لھذا ذوات القیم میں ثمن اول کا پتہ نہیں چلتا۔

ولہ ضم اجرۃ القصار والصباغ والطراز والفتل والحمل الی ثمنہ لکن یقول قام علی بکذا لااشتریتہ بکذا فان ظھر للمشتری خیانۃ فی المرابحۃ اخذہ بثمنہ او ردہ وفی التولیۃ حط من ثمنہ وعند ابی یوسفؒ یحط فیھما وعند محمدؒ خیر فیھما

ترجمہ: اور بائع کیلئے جائز ہے ملانا دھوبی کی اجرت اور رنگساز کی اجرت اور نقش ونگار والے کی اجرت اور رسی بٹنے کی اور اٹھانے کی اجرت اس کے ثمن کے ساتھ لیکن یوں کہے گا کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی ہے اگر مشتری کیلئے خیانت ظاہر ہوئی مرابحہ میں تو لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا واپس کردے اور تولیہ میں کم کردے اس کے ثمن سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں کم کردے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں اختیار ہے

تشریح: بیع مرابحہ اور تولیہ میں اٹھانے کی مزدوری رأس المال کے ساتھ ملائی جائے گی:

بیع مرابحہ اور تولیہ میں بیع کرتے وقت رأس المال کے ساتھ یعنی ثمن کے ساتھ دھوبی رنگساز وغیرہ کی اجرت ملانا جائز ہے مثلاً ایک تھان خریدا ہزار روپے پر پھر دھوبی سے پچاس (۵۰) روپے میں دھلوایا تو اب وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تھان مجھے (۱۰۵۰) روپے میں پڑا ہے اب اگر تولیہ کرے گا تو (۱۰۵۰) روپے پر کرے گا اور اگر مرابحہ کرے گا تو (۱۱۰۰) روپے پر دے گا یا مثلاً سفید کپڑا (۱۰۰) روپے میں خریدا پھر (۵۰) روپے میں اس کو رنگ دیا تو مرابحہ کرے گا (۱۵۰) روپے پر یا ایک سادہ سفید کپڑا خریدا (۱۰۰) روپے میں پھر اس کے اندر نقش ونگار کیا (۵۰) روپے میں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ کپڑا مجھے پڑا ہے (۱۵۰) روپے میں اسی پر مرابحہ یا تولیہ کرسکتا ہے یا ایک چادر پانچ سو (۵۰۰) روپے میں خریدی اور پھر اسکے جھالر بنوائے (۱۰۰) میں تو یہ (۶۰۰) روپے میں پڑ گئی لھذا اب بطور مرابحہ (۷۰۰) روپے میں بیچ سکتا ہے اور بطور تولیہ (۶۰۰) روپے میں اسی طرح اگر گندم لاہور میں خرید لی ہزار روپے فی من کے حساب سے لیکن اس پر وہاں سے سوات لانے کا خرچہ فی من سو روپے آگیا تو اب فی من گندم اس کو پڑ گئی گیارہ سو روپے میں۔

ضابطہ: اصل اور ضابطہ اس باب میں یہ ہے کہ جو چیز خود مبیع یا اس کی قیمت میں اضافہ کرتی ہے اس کو رأس المال کے ساتھ ملانا جائز ہے اور مذکورہ سب صورتیں اسی قبیل سے ہے لیکن بائع یہ نہ کہے گا کہ میں نے یہ چیز اتنے میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے گا کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے تاکہ جھوٹ لازم نہ آئے کیونکہ جھوٹ بولنا حرام ہے

فان ظھر للمشتری خیانۃ....صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک سائکل ہے عمران نے حامد سے کہا کہ میں نے یہ

سائکل ہزار روپے میں خریدی ہے اور اب سو روپے نفع کے ساتھ آپ کو گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں بطور مرابحہ فروخت کر رہا ہوں اور حامد نے اس پر اعتماد کر کے لے لیا یا ہزار روپے ہی میں حامد نے بطور بیع تولیہ لے لی۔ ایجاب وقبول کے بعد یعنی بیع تام ہونے کے بعد حامد یعنی مشتری کو معلوم ہوا کہ وہ سائکل عمران نے ہزار روپے میں نہیں بلکہ نوسو (۹۰۰) روپے میں خریدی تھی تو اب کیا کرے

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ کی صورت میں حامد اس کو پورے ثمن کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں لے لے یا سائکل واپس کردے اور بیع تولیہ کی صورت میں جو مقدار خیانت ہے یعنی سو (۱۰۰) روپے وہ کم کرے۔ باقی (۹۰۰) روپے پر تولیہ درست رہے گی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مقدار خیانت کم کرے گا یعنی سو (۱۰۰) روپے ۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا بیع واپس کردے

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن کا اعتبار ہے اور ثمن معلوم ہے کیونکہ ثمن بیان ہوگیا ہے تو عقد بیع اس ثمن کے ساتھ متعلق ہوگا جو بیان ہو چکا ہے اور رہا مرابحہ اور تولیہ کا ذکر تو وہ برائے ترغیب ہے گویا کہ یہ ایک وصف مرغوب فیہ ہے اور وصف مرغوب فیہ کے فوت ہونے سے بیع میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا بلکہ مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ دل چاہے تو مقررشدہ قیمت پر لے لے یا واپس کردے

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مرابحہ اور لفظ تولیہ کا اعتبار ہے کہ عقد مرابحہ اور عقد تولیہ ہو اور عقد مرابحہ اور تولیہ اس بات پر موقوف ہے کہ ثمن اول معلوم ہو پس جس مقدار میں خیانت ہوئی ہے اس کو کم کرنے سے ثمن اول معلوم ہوجائے گا لھذا عقد مرابحہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد معلوم نفع باقی رہے گا اور تولیہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد اصل تولیہ ہی باقی رہ جائے گی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع تولیہ کی صورت میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو تولیہ تولیہ ہی باقی نہ رہے گی کیونکہ تولیہ ثمن اول کے عوض ہوتی ہے لیکن بیع مرابحہ میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو بیع مرابحہ پھر بھی مرابحہ رہے گی لیکن خیانت کی وجہ سے مشتری ثانی کی رضامندی فوت ہوگئی ہے رضاء کے فوت ہونے سے مشتری ثانی کو اختیار ہوگا کہ یا تو پورے ثمن پر لے لے یا بیع واپس کردے ۔۔۔۔۔۔۔مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

فان اشترى ثانيا بعد بيع بربح فان رابح طرح عنه ماربح وان استغرق الربح الثمن لم يرابح اذا

اشترى بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة فانه ان باعه مرابحة يقول قام على بخسة وان اشتراه بعشرة وباعه بعشرين ثم اشتراه بعشرة لايبيعه مرابحة اصلاً وعندهما يقول قام على بعشرة فى الفصلين لان البيع الثانى بيع متجدد منقطع الاحكام عن الاول ولابى حنيفةؒ ان قبل الشراء الثانى يحتمل ان يطلع على عيب فيرده عليه فيسقط الربح الذى ربحه فاذا اشتراه ثانيا تاكد ذلك الربح فصار للمشترى الثانى شبهة ان الربح حصل به فلايكون منقطع الاحكام عن الاول ۔

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نفع پر بیچنے کے بعد پس اگر اس کو مرابحۃً بیچنا چاہے تو اس سے کم کرے وہ نفع جو پہلے حاصل کیا ہے اور اگر نفع پورے ثمن کو گھیرلے تو اس کو بطور مرابحہ فروخت نہ کرے یعنی ایک چیز دس روپے میں خرید لی اور پندرہ میں بیچ دی پھر واپس خرید لیا دس روپے میں پس اگر اس کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ یہ مجھے پانچ روپے میں پڑی ہے اور اگر اس کو خرید لیا دس روپے میں تو اب بطور مرابحہ بالکل نہ بیچے اور صاحبین کے نزدیک کہے دونوں صورتوں میں کہ مجھے پڑی ہے دس روپے میں کیونکہ بیع ثانی ایک نئی بیع ہے جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل جدا ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شراء ثانی سے پہلے یہ احتمال ہے کہ عیب پر مطلع ہو جائے اور اسکو واپس کردے تو ساقط ہو جائے گا وہ نفع جو اس نے کمایا ہے پس جب اس نے خرید لیا دوبارہ تو نفع یقینی ہو گیا پس ثابت ہوا کہ مشتری ثانی کیلئے یہ شبہ کہ نفع حاصل ہوا ہے اس سے تو اس کے احکام بیع اول سے بالکل الگ نہیں ہیں۔

تشریح: بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے تو فروخت کی ہوئی چیز سے سابقہ نفع منہاء کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس کپڑے کا ایک تھان تھا جو خالد نے دس روپے میں خریدا پھر خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا پانچ روپے نفع کمایا پس خالد نے ثمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کرلیا پھر اس کے بعد خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا خالد نے تھان پر اور حامد نے ثمن یعنی دس روپے پر قبضہ کرلیا اب اگر خالد اس تھان کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو وہ پانچ روپے پر مرابحہ کرے گا یعنی یوں کہے گا کہ یہ تھان مجھے پانچ روپے میں پڑا ہے یہ نہ کہے گا کہ یہ تھان مجھے دس روپے میں پڑا ہے کیونکہ بیع سابق سے جو نفع حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے اس کو راس المال سے کم کرے گا تو ثمن پانچ روپے رہ جائے گا۔۔۔

اور اگر خالد نے دس روپے میں تھان خریدا تھا پھر حامد کے ہاتھ بیس روپے میں بیچ دیا خالد نے ثمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کرلیا

پھر خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا تو اب بطور مرابحہ بالکل نہیں بیچ سکتا کیونکہ مرابحہ کیلئے ضروری ہے کہ ثمن اول معلوم اور موجود ہو اور یہاں پر رأس المال سے سابقہ نفع کم کرنے کے بعد ثمن اول باقی ہے ہی نہیں تو مرابحہ کس چیز پر کیا جائے گا ہاں اگر یہ صراحۃً بیان کرے کہ میں نے ایک بار بیچا تھا پھر واپس خرید لیا اور ثمن ثانی پر اتنا نفع حاصل کر رہا ہوں تو پھر یہ مرابحہ ٹھیک ہے۔

حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع ثمن کو گھیر لے یا نہ گھیرے) بغیر تفصیل بیان کئے دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیع ثانی ایک عقد جدید ہے جس کے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں جب اسکے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں تو بیع ثانی کے ثمن یعنی دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے جیسے کہ ایک تیسرا آدمی درمیان میں حائل ہو جائے مثلاً خالد نے تھان فروخت کیا حامد کو اور حامد نے فروخت کیا عمران کے ہاتھ اور پھر خالد نے عمران سے خرید لیا دس روپے میں تو خالد دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے بلا بیان اسی طرح یہاں بھی مرابحہ کر سکتا ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو نفع عقد اول کی وجہ سے حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے کا نفع تو اس نفع کے حصول کا شبہ عقد ثانی سے بھی ثابت ہے یعنی جب خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور پھر اس سے دس روپے میں واپس لے لیا تو پانچ روپے کا جو خالد کو نفع ہوا یہ عقد ثانی سے ثابت ہوا اس لئے کہ عقد ثانی سے پہلے اس کے ساقط ہونے کا امکان ہے اس طور پر کہ اگر حامد مبیع کے اندر عیب پر مطلع ہو جائے تو وہ تھان خالد کو واپس کر دے گا اور اپنا پندرہ روپے واپس لے لے گا لھذا حامد کو جو پانچ روپے نفع حاصل ہو رہا تھا وہ ساقط ہو جائے گا لیکن جب خالد نے مذکورہ تھان حامد سے واپس دس روپے میں خرید لیا تو پانچ روپے کا نفع خالد کیلئے مضبوط اور متأکد ہو گیا پس پانچ روپے کا نفع حقیقۃً تو عقد اول سے حاصل ہوا ہے لیکن مؤکد ہوا ہے عقد ثانی سے اس لئے اس میں یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ نفع عقد ثانی سے حاصل ہوا ہے یہ ایسا ہو گیا گویا کہ خالد نے حامد سے دس روپے کے عوض ایک تھان اور پانچ روپے خرید لئے پانچ روپے تو پانچ روپے کے عوض ہو گئے اور تھان بھی پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا اور جب تھان پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا تو خالد پانچ روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے کیونکہ دس روپے پر مرابحہ کرنے کی صورت میں خیانت کا شبہ ہو سکتا ہے اور بیع مرابحہ اور تولیہ میں خیانت اور شبہ خیانت دونوں سے احتراز ضروری ہے

ورابح سید شری من ماذونه المحیط دینه برقبته علی ماشری بائعه اذا اشتری العبد الماذون

المحيط دينه برقبته ثوبابعشرة فباعه من مولاه بخمسة عشر فالمولى ان باعه مرابحة يقول قام على بعشرة كماذون شرى من سيده اى اذا اشترى المولى بعشرة ثم باعه من ماذون المحيط دينه برقبته بخمسة عشر فالماذون ان باعه مرابحة يقول قام على بعشرة لان بيع المولى من عبده الماذون وشرائه منه اعتبر عدما فى حق المرابحة لثبوته مع المنافى وانما قال المحيط دينه برقبته لانه ح يكون للعبدالماذون ملك اما الماذون الذى لادين عليه فلاملك له فلاشبهةفى ان البيع الثانى لااعتبار له اما اذاكان عليه دين محيط فح يكون البيع الثانى بيعا ومع ذلك لااعتبار له فى حق المرابحة فيثبت الحكم بالطريق الاولى فيما لادين عليه

ترجمہ..اور مرابحہ پر بیچے آقا جس نے اپنے ایسے غلام سے خریدا جسکا دین اس کی گردن پر محیط ہو اس (ثمن) پر جس پر بائع نے خریدا ہے۔عبد ماذون نے جس کی گردن پر دین محیط ہو ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے مولی کو پندرہ روپے میں بیچا اب اگر مولی بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے دس روپے میں پڑا ہے جیسے کہ ایک ماذون غلام اپنے آقا سے خرید لے یعنی خریدا مولی نے دس روپے میں پھر بیچ دیا اپنے ماذون کو جس کی گردن پر دین محیط ہو پندرہ روپے میں پس ماذون اگر بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے پڑا ہے دس روپے میں اس لئے کہ مولی کا بیچنا اپنے ماذون غلام کو یا اس سے خریدنا یہ غیر معتبر ہے مرابحہ کے حق میں کیونکہ یہ ثابت ہے منافی کے ساتھ اور مصنفؒ نے کہا کہ دین اس کی گردن پر محیط ہو کیونکہ اس وقت عبد ماذون کی ملکیت ہوگی اب رہا وہ ماذون جس پر دین نہ ہو تو اس کی ملکیت نہیں ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ بیع ثانی کا اعتبار نہ ہو اور جب اس پر دین محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہے اور اس کے باوجود اس کا اعتبار نہیں مرابحہ کے حق میں تو ثابت ہوگا حکم بطریقہ اولی اس صورت میں جس میں اس پر دین نہ ہو۔

تشریح مولی کا اپنے غلام سے خریدنا مرابحہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام ماذون فی التجارت ہے اس نے دس روپے کے عوض ایک تھان خریدا اور اس عبد ماذون پر لوگوں کے اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر پوری طرح احاطہ کئے ہوئے ہیں پھر اس عبد ماذون نے یہ تھان اپنے مولی کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اب مولی اگر یہ تھان بطور مرابحہ فروخت کرنا چاہے تو وہ دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے پندرہ روپے پر نہیں کر سکتا اسی طرح اگر مولی نے ایک تھان دس روپے میں خرید لیا پھر اسی تھان کو اپنے عبد ماذون کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور عبد ماذون پر اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں اب اگر عبد ماذون یہ تھان بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے پندرہ پر نہیں

کرسکتا۔

دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں یعنی مولی کا غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اور غلام کا مولی کے ہاتھ فروخت کرنا اس میں بیع جائز نہ ہونے کا شبہ ہے حقیقۃً تو عدم جواز نہیں ہے کیونکہ غلام پر جب اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں تو غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہوگیا تو حقیقۃً یہ خرید وفروخت جائز ہے لیکن جب تک غلام قرض خواہوں کے ہاتھوں میں نہیں گیا تو غلام آقا کا ہے یا آقا نے خود قرضے ادا کیے تو تب بھی غلام آقا کا ہے تو اس لئے غلام سے خریدنا درحقیقت اپنے آپ سے خریدنا ہے اور غلام پر فروخت کرنا درحقیقت اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں تو اس میں عدم بیع کا شبہ آگیا اور باب مرابحہ اور تولیہ میں شبہ بھی حقیقت کے مانند ہے لھذا بیع مرابحہ کے حق میں بیع ثانی معتبر نہ ہوگی بلکہ بیع اول معتبر ہوگی اور بیع اول ہوئی ہے دس روپے میں تو مرابحہ دس روپے پر جائز ہوگا اور پندرہ پر جائز نہ ہوگا

لثبوتہ مع المنافی ...کا مطلب یہ ہے کہ اپنے غلام ماذون سے خریدنا یا اس پر فروخت کرنا جائز ہی نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ تو اپنے آپ سے خریدنا ہے یا اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی یہ جائز ہے کیونکہ غلام حقیقۃً مولی کا ہے نہیں بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

وانما قال المحیط دینہ برقبتہ ... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے **اعتراض** یہ ہے کہ چاہے غلام پر دین محیط ہو یا محیط نہ ہو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہونا چاہئے۔ **جواب**... شارح نے جواب دیدیا کہ نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ جب غلام پر دین محیط ہو تو یہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور مولی اس کی کمائی کا مالک نہیں ہے تو اس صورت میں مولی پر فروخت کرنا یا ان سے خریدنا جائز ہوگا کیونکہ اب یہ دونوں حکماً اجنبی کے حکم میں ہیں تو بیع ثانی اصلاً معتبر ہے البتہ مرابحہ کے حق میں معتبر نہیں۔اور جب غلام پر دین محیط نہ ہو تو غلام اپنی کمائی کا مالک نہیں بلکہ اس کی کمائی کا مالک مولی ہے تو اس وقت بیع ثانی بالکل معتبر نہیں ہے اور مرابحہ بیع اول کے ثمن پر ہوگی اب اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب غلام پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت بیع ثانی کا اعتبار بطریقہ اولی نہ ہوگا اور مرابحہ ثمن اول پر ہوگی۔

ورب المال علی ماشراہ مضاربہ بالنصف اولا ونصف ما ربح بشرائہ ثانیا منہ ای اشتری المضارب بالنصف ثوبابعشرۃ وباعہ من رب المال بخمسۃ عشر فالثوب قام علی رب المال باثنی عشر ونصف

ترجمہ. اور مرابحہ کرے رب المال اس ثمن پر جس پر مضارب بالنصف نے اولاً خریدا ہے اور آدھے ربح پر جب دوبارہ خریدا مضارب سے یعنی مضارب بالنصف نے ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا تو کپڑا رب المال کو ساڑھے بارہ روپے میں پڑا ہے۔

تشریح رب المال حاصل شدہ نفع کے نصف اور اصل رأس المال پر مرابحہ کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس روپے دیدئے کہ اس پر مضاربت کرو اور نفع آدھا آدھا ہوگا چنانچہ مضارب نے اسی دس روپے پر کپڑا خریدا اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا اب اگر رب المال اسکو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو وہ مرابحہ کرے گا ساڑھے بارہ روپے پر نہ کہ پندرہ روپے پر کیونکہ دس روپے تو بیع اول کے ہیں اور ڈھائی روپے مضارب نے لے لئے اور ڈھائی روپے رب المال کیلئے رہ گئے تو وہ بیع مرابحہ کے حق میں معتبر نہ ہوں گے لھذا بیع مرابحہ ساڑھے بارہ روپے پر ہوگی

فان عورت المبيعة او وطيت ثيبا رابح بلابيان اى لايجب عليه ان يقول انى اشتريها سليمة فاعورت فى يدى وعند ابى يوسفؒ والشافعىؒ لزمه بيان هذالانه لاشك انه ينقص الثمن بالاعورار وماقيل ان الاوصاف لايقابلها شىء من الثمن معناه ان الاوصاف لايكون لها حصة معلومة من الثمن لا ان الثمن لايزيد بسبب الوصف ولاينقص بفواته على ان هذاالبيع مبنى على الامانة فاحتياطات السابقة لاتناسب هذا لكنا نجيب بانه لم يأت من البائع غرور فانه صادق فى قوله قامت على بكذا لكن المشترى اغتر بحماقته فعليه ان يسأله انك اشتريت بكذا سليمة او معورة فبين له الحال فاذا قصر فى ذلك لايجب على البائع كشف حال لم يسأل عنها

ترجمہ: اگر خریدی ہوئی باندی کانی ہوگئی یا ثیبہ کے ساتھ وطی کی گئی تو مرابحہ کرسکتا ہے بغیر بیان کے یعنی اس پر واجب نہیں کہ یہ کہے کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کانی ہوگئی امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکا بیان کرنا لازم ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے کانا ہونے سے اور جو یہ کہا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اس کا معنی یہ ہے کہ اوصاف کیلئے ثمن سے حصہ معلومہ نہیں یہ بات نہیں کہ ثمن بڑھتا نہیں وصف کے سبب سے اور اس کے فوت ہونے سے گھٹتا نہیں نیز یہ بھی ہے کہ یہ بیع مبنی ہے امانت پر تو سابقہ احتیاطات اس کے مناسب نہیں۔ لیکن ہم جواب دیتے ہیں

کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو سچا ہے اپنے اس قول میں کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری نے خود دھوکہ کھایا ہے اپنی حماقت سے اس پر لازم تھا کہ وہ یہ پوچھتا کہ تم نے اتنے میں خریدا ہے صحیح یا کانی تو وہ اسکو حال بیان کرتا جب اس میں قصور آگیا تو واجب نہیں بائع پر اس حال کا واضح کرنا جس کے بارے میں نہیں پوچھا گیا

تشریح باندی اگر خود عیب دار ہو جائے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صحیح سالم باندی خریدی پھر وہ باندی کسی ساوی آفت سے یا خود بخود کانی ہوگئی یا وہ ثیبہ باندی تھی مشتری نے اس کے ساتھ وطی کر لی اور وطی کی وجہ سے اس میں کوئی نقصان بھی نہیں ہوا تو مشتری اس باندی کو اگر مرابحۃً بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے اور اس پر یہ بیان بھی واجب نہیں کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی میرے ہاتھ میں کانی ہوگئی یا اس کے ساتھ میں نے وطی کی ہے کیونکہ مشتری نے اپنے پاس ایسی کوئی چیز نہیں روکی جسکے مقابلے میں ثمن آتا ہے کیونکہ مبیع کا صحیح سالم ہونا اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا بلکہ اصل کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے اور اصل یعنی باندی موجود ہے اور وصف یعنی سالم ہونا فوت ہوا ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لھذا اصل ثمن پر مرابحہ درست ہے۔

منافع بضع بھی مال نہیں ہے لھذا اسکے مقابلے میں بھی ثمن نہیں ہوتا یہ اس وقت ہے جبکہ وطی کرنے سے باندی میں کوئی نقصان پیدا نہ ہوا ہو اور اگر وطی کرنے سے نقصان پیدا ہوا ہو تو پھر اس کا بیان کرنا لازم ہے

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بیان کرنا ضروری ہے یعنی بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں ہے بلکہ یہ بیان ضروری ہوگا کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کانی ہوگئی کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اعورار یعنی کانا ہونے سے ثمن کم ہوگیا ہے

وما قیل ان الاوصاف لا یقابلھا.... حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں۔**اعتراض** یہ ہے کہ صحیح سالم ہونا یا کانا ہونا وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا تو یہاں آپ کیسے فرماتے ہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے۔ **جواب....** جواب کا حاصل یہ ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقابلے میں ثمن کا حصہ معلومہ نہیں ہوتا یہ بات نہیں ہے کہ وصف کے موجود ہونے سے ثمن زیادہ نہیں ہوتا اور وصف کے فوت ہونے سے ثمن گھٹتا نہیں ۔۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے تو سابقہ احتیاطات یعنی بیان سے سکوت اختیار کرنا اس باب کے مناسب نہیں ہے لھذا بیان کرنا ضروری ہے

لکنا نجیب.. حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو اپنے اس قول میں صادق ہے کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری کو خود دھوکہ لگ گیا ہے اپنی حماقت کی وجہ سے اسلئے کہ اس کو یہ پہلے معلوم کر لینا چاہئے تھا کہ تو نے یہ باندی کتنے میں خریدی ہے صحیح سالم خریدی ہے یا کانی تو بائع اس کو پوری کیفیت بیان کرتا جب تقصیر اور کمی مشتری کی طرف سے پائی گئی ہے تو بائع پر کوئی الزام نہیں کہ وہ بیان کرے ایسا حال جس کے بارے میں بائع سے سوال نہیں ہوا

وان فقئت اووطئت بكرا لزمه بيانه وفرض فار وحرق نار للثوب المشتری كالاولی وتكسره بنشره وطيه كالثانية ومن اشتری بنساء ورابح بلابيان خير مشتريه فان اتلفه ثم علم لزمه كل ثمنه و كذاالتولية فان ولی بما قام عليه ولم يعلم مشتريه قدره فسد البيع وان علم فی المجلس خير

ترجمہ..اور اگر اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا اس کے ساتھ وطی کی گئی اس حال میں کہ وہ باکرہ تھی تو اس پر لازم ہے اس کا بیان کرنا اور چوہے کا کاٹنا یا آگ کا جلانا خریدے ہوئے کپڑے کو پہلے کے مانند ہے اور اسکا ٹوٹنا کھولنے سے یا لپیٹنے سے دوسرے کے مانند ہے اور جس نے خرید لیا ادھار اور مرابحہ کیا بیان کے بغیر تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر اسکو ہلاک کر دیا پھر پتہ چلا تو اس پر لازم ہے پورا ثمن اسی طرح تولیہ بھی ہے اگر کسی نے بیع تولیہ کی اس ثمن پر جس پر پڑی ہے لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ کتنے میں پڑی ہے تو بیع فاسد ہے اور اگر مجلس میں معلوم ہوا تو اختیار ہے

تشریح: اگر باندی کی آنکھ مشتری نے پھوڑ دی تو؟: صورت مسئلہ یہ ہے کہ باندی کی آنکھ اگر مشتری نے خود پھوڑ دی ہو تو اس صورت میں بیان کرنا لازم ہوگا بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں ہے کیونکہ آنکھ پھوڑنے کی صورت میں بائع نے ایک جزاپنے پاس روک دیا ہے لھذا اس صورت میں اوصاف کے مقابلے میں ثمن ہوگا۔اسی طرح جب باندی باکرہ ہو اور اسکے ساتھ مشتری نے وطی کر لی تو پردہ بکارت زائل کرنا گویا کہ ایک جزاپنے پاس روکنا ہے اور جزروکنے کی صورت میں ثمن کم ہوتا ہے لھذا اس کے مقابلے میں ثمن کم ہوگا اور بیان کرنا ضروری ہوگا

وفرض فار وحرق نار. مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کپڑا خریدا پھر اس کو چوہے نے کاٹ دیا یا آگ نے جلا دیا تو یہ پہلے کے مانند ہے یعنی مشتری پر بیان کرنا لازم نہیں ہے بلکہ وہ بغیر بیان کے مرابحہ کر سکتا ہے اور اگر کپڑا بائع کے کھولنے یا لپیٹنے سے پھٹ گیا

تو یہ دوسرے کے مانند ہے یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کرسکتا بلکہ بائع پر بیان کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اوصاف جب مقصود ہوجائے تو پھر اس کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے کپڑا کھولنے اور لپیٹنے میں بائع کے فعل کا دخل ہے اسلئے تلف کرنے کی وجہ سے وصف سلامت مقصود ہوگیا اور جب وصف مقصود ہوگیا تو اس کے مقابلے میں ثمن بھی ضرور ہوگا اور جب وصف کے مقابلے میں ثمن ہے تو بغیر بیان کئے مرابحہ جائز نہ ہوگا

ومن اشتری بنساء. صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک غلام بطور ادھار خریدا پھر اسی غلام کو سو روپے نفع کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں فروخت کردیا بطور بیع مرابحہ اور یہ بیان نہ کیا کہ میں نے ادھار خریدا ہے پھر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ میرے بائع نے تو یہ ادھار خریدا تھا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو بیع واپس کردے یا گیارہ سو روپے میں لے لے اور اگر یہ چیز مشتری ثانی کے پاس ہلاک ہوگئی پھر اس کو پتہ چلا کہ مشتری اول نے بطور ادھار خریدا تھا تو اب کوئی اختیار نہیں بلکہ ثمن مسمی پر لینا پڑے گا اور یہی تفصیل بیع تولیہ میں بھی ہے

فان ولی بما قام علیہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام میں آپ کو بطور بیع تولیہ فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑا ہے اس قیمت پر آپ کو دیتا ہوں لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ اس کو کتنے میں پڑا ہے تو اس صورت میں بیع فاسد ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے اور ثمن کی جہالت سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور اگر مجلس کے اندر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ مشتری اول کو اتنے میں پڑا ہے پھر بھی اسکو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا لینے کا اختیار تو اسلئے ہے کہ ابھی تک مجلس نہیں بدلی تو فساد مستحکم نہیں ہوا مجلس کے آخر میں باخبر ہونا ایسا ہے جیسے کہ مجلس کے اول میں باخبر ہونا اور نہ لینے کا اختیار اسلئے ہے کہ ثمن کی مقدار معلوم ہونے سے پہلے مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اور جب مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تو بیع بھی پوری نہیں ہے اور بیع پوری نہ ہونے سے پہلے مشتری کو اختیار ہوتا ہے دل چاہے تو لے لے یا چھوڑ دے لھذا اس صورت میں بھی مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار حاصل ہوگا

فصل ولم یجز بیع مشری قبل قبضہ الا فی العقار والفرق بینھما ان نھی النبی ﷺ عن بیع مالم یقبض معلل بان فیہ غرر انفساخ العقد علی تقدیر الھلاک والھلاک فی العقار نادر وعند محمدؒ لایجوز فی العقار ایضا عملاً باطلاق النھی

ترجمہ. اور جائز نہیں ہے خریدی ہوئی چیز کا بیچنا قبضے سے پہلے مگر جائداد میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ نبی ﷺ کا روکنا اس

چیز کی بیع جس پر قبضہ نہ ہوا ہو معلل ہے کہ اس میں فسخ ہونے کا دھوکہ ہے ہلاک ہونے کی صورت میں اور ہلاک ہونا جائداد میں نادر ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی جائز نہیں نہی کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے ان مسائل کا ذکر کیا ہے جو مرابحہ اور تولیہ کے قبیل سے تو نہیں لیکن مرابحہ اور تولیہ کی طرح ایک قید زائد کے ساتھ مقید ہیں

قبضے سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے منقولی چیز خریدی تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک اسکو آگے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے البتہ اگر یہ خریدی ہوئی چیز جائداد ہو تو پھر اسکی بیع جائز ہے قبضے سے پہلے حضرات شیخین کے نزدیک۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کا نہی فرمانا مطلق ہے اس حدیث میں ,,نهى عن بيع مالم يقبض ،، ,, لاتبيعن شيئا حتى تقبضه ،،اس میں نہی مطلق ہے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ سب کو شامل ہے اور قیاس بھی یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اشیاء غیر منقولہ پر قیاس ہیں اور علت جامعہ ان میں غیر منقول ہونا ہے

اور حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن یعنی ایجاب وقبول اہل یعنی عاقل بالغ سے صادر ہوئے ہیں اور بیع کے محل یعنی مال مملوک میں واقع ہوئے ہیں لھذا بیع جائز ہونا چاہئے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں لیکن اشیاء منقولہ میں تخصیص آگئی ہے حدیث سے چنانچہ ارشاد ہے ,,من ابتاع طعاما فلايبعه حتى يستوفيه ،، اور ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں ہر شئی اس میں داخل ہے نیز اشیاء منقولہ میں ہلاک ہونے کا خطرہ غالب ہے تو اس میں دھوکہ ہے عقد اول کے فسخ ہونے کا یعنی یہ احتمال ہے کہ یہ اشیاء ہلاک ہو جائے اور بائع اول اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو جائے تو بیع ثانی کیسے صحیح ہوگی اور اشیاء غیر منقولہ میں یعنی جائداد میں ہلاکت کا خطرہ غالب نہیں لھذا جائداد کی بیع درست ہوگی قبضے کرنے سے پہلے۔

ومن شرى كيليا كيلا اى بشرط الكليل لم يبعه ولم يأكله حتى يكيله فانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان صاع البائع وصاع المشترى وشرط كيل البائع بعد بيعه بحضرة المشترى حتى ان كاله البائع قبل البيع لااعتبار له وان كان بحضرة المشترى وكذا ان كاله بعد البيع بغيبة المشترى وكفى به فى الصحيح ان كال البائع بعد بعد البيع بحضرة المشترى فهذا كاف ولايشترط ان يكيل المشترى بعد ذلك ومحمل الحديث المذكور ما اذا اجتمع الصفقتان بشرط الكيل على ماسيأتى فى باب السلم وهو ماذا اسلم فى كربر فلما

حل الاجل اشتری المسلم الیہ من رجل کرا وامر رب السلم ان یقبضہ لہ ثم بقبضہ لنفسہ فکتالہ لہ ثم اکتالہ لفسہ جاز وکذا مایوزن او یعد ای لابیعہ ولایأکلہ حتی یزنہ اویعدہ ثانیا ویکفی ان وزنہ او عدہ بعد البیع بحضرۃ المشتری لامایذرع ای لایشترط ماذکر فی المذروعات

ترجمہ.اور جس نے خریدی کیلی چیز ناپ کر تو نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ ناپ لے کیونکہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے طعام کے بیچنے سے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک مشتری کا اور شرط ہے بائع کا ناپنا بیچنے کے بعد مشتری کے سامنے یہاں تک کہ اگر ناپ لیا بائع نے بیع سے پہلے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اگر چہ مشتری کے سامنے ہو اسی طرح اگر ناپ لیا بیع کے بعد مشتری کے غائب ہونے کے وقت میں اور کافی ہے بنا بر قول صحیح اگر ناپ لیا بائع نے بیع کے بعد مشتری کے سامنے تو یہ کافی ہے اور یہ شرط نہیں کہ مشتری ناپ لے اسکے بعد اور حدیث مذکور کا محمل وہ ہے کہ دو سودے جمع ہو جائے کیل کی شرط پر جیسے کہ آئے گا باب سلم میں اور وہ یہ ہے کہ کسی نے بیع سلم کی ایک کر گندم میں پس جب وقت آجائے تو مسلم الیہ ایک کر گندم خرید لے کسی آدمی سے اور کہے رب السلم سے کہ اس پر قبضہ کر میرے لئے پھر اپنے لئے تو وہ ناپے اس کے لئے پھر اپنے لئے تو یہ جائز ہے اسی طرح وہ چیز جو وزن کی جاتی ہے یا گنی جاتی ہے یعنی نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ وزن کرلے یا گن لے دوبارہ اور کافی ہے اگر وزن کرے یا ناپ لے بیع کے بعد مشتری کے سامنے نہ کہ وہ چیز جو پیائش کی جاتی ہے یعنی شرط نہیں مذکورہ باتیں پیائش والی چیزوں میں۔

تشریح کیلی اور وزنی چیزوں کا وزن کرنا ضروری ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کوئی چیز مثلاً گندم یا جو وغیرہ کیل کرنے کی شرط کے ساتھ خریدی شلاً یہ کہا کہ میں نے یہ گندم ہزار روپے کے عوض خرید لی اس شرط پر کہ یہ دس من ہے یا موزونی چیز مثلاً لوہا کہ میں نے یہ لوہا خریدا اس شرط پر کہ یہ دس من ہے پھر مشتری نے اس کو کیل کرلیا یا وزن کرلیا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اس نے بشرط کیل یا بشرط وزن فروخت کیا تو اس مشتری ثانی کو اس مبیع میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں چنانچہ وہ نہ اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ اس کو کھا سکتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے ,, ان النبیﷺ **نھی عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان صاع البائع وصاع المشتری** ،،حدیث میں بائع سے مراد مشتری اول ہے اور مشتری سے مراد مشتری ثانی ہے یعنی جب مشتری اول اپنے واسطے کیل یا وزن کر چکا ہو تب اس کو مشتری ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے اسی طرح مشتری ثانی نے اپنے واسطے کیل یا وزن کرلیا تو تب کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مقدار مشروط سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی بائع کا حق ہے اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے اس لئے مشتری ثانی کے واسطے

اس میں تصرف کرنے سے احتراز واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ مشتری بائع کے کیل یا وزن پر اعتماد نہ کرے بلکہ خود بھی اس کو کیل یا وزن کرنا چاہئے۔

یہ اس وقت ہے جبکہ اس کیلی یا وزنی چیز کو بشرط الکیل یا بشرط الوزن فروخت کیا ہو لیکن اگر اس کو مجازفۃً یعنی اٹکل اور اندازے سے فروخت کیا ہو تو پھر دوبارہ کیل یا وزن ضروری نہیں کیونکہ موجودہ چیز جو سامنے موجود ہے وہ پوری کی پوری مبیع ہے چاہے کم ہو یا زیادہ لھذا اس میں کیل یا وزن سے پہلے تصرف جائز ہے اور شرط یہ ہے کہ بائع کیل یا وزن کرے بیع کے بعد مشتری کے سامنے اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیع سے پہلے تو یہ معتبر نہیں اگر چہ مشتری کے سامنے ہو کیونکہ جب تک بیع نہیں ہوئی اس وقت تک بائع اور مشتری کا تحقق نہیں ہوا تو یہ صاع نہ صاع بائع ہے اور نہ صاع مشتری اور معتبر تو صاع بائع اور صاع مشتری ہے لھذا اس کیل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیع کے بعد لیکن مشتری موجود نہ ہو تو پھر بھی اسکا اعتبار نہیں کیونکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل سے مبیع معلوم نہیں ہوتی اور جب مبیع معلوم نہ ہوئی تو سپردگی معتبر نہ ہوگی اور جب سپردگی معتبر نہ ہوئی تو یہ کیل بھی معتبر نہ ہوگا لھذا مشتری کی عدم موجودگی میں کیل معتبر نہیں ہے۔

وکفی بہ فی الصحیح ..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل کیا تو اس پر اکتفاء جائز ہے یا نہیں چنانچہ اسکے بارے میں بعض حضرات فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اکتفاء جائز نہیں بلکہ مشتری کیلئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے کیونکہ ظاہر حدیث ,,حتی یجری فیہ صاعان،، سے معلوم ہوتا ہے کہ دو صاع یعنی ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا معتبر ہے لیکن صحیح مسلک جو اکثر فقہاء کا مسلک ہے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک بار کیل کرنے پر اکتفاء جائز ہے کیونکہ ایک بار کیل کرنے سے مبیع بھی معلوم ہوگئی اور مشتری چونکہ موجود ہے اسکی طرف سپردگی بھی متحقق ہوگئی اور مبیع کی مقدار مشروط سے زیادہ ہونے کا احتمال بھی ختم ہوگیا لھذا اس پر اکتفاء جائز ہے۔

ومحمل الحدیث ::: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب آپ نے ایک بار کیل پر اکتفاء کیا تو حدیث میں ,,حتی یجری فیہ صاعان،، آیا ہے اس کا کیا جواب دوگے۔

جواب ::: جواب یہ ہے کہ حدیث کا محمل اور مصداق کہ دو بار کیل ضروری ہے اس وقت ہے جبکہ دو عقد جمع ہو جائے جیسے باب السلم میں آرہا ہے کہ ایک شخص نے ایک کر گندم میں بیع سلم کی مثلاً مسلم الیہ کو ہزار روپے دیدئے کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک من گندم دینا جب وقت آگیا تو مسلم الیہ نے ایک من گندم کسی سے لے لی اور رب السلم سے کہا کہ اس پر قبضہ کرو تو ایک مرتبہ کیل

کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ یوں کہے گا کہ پہلے میرے واسطے (یعنی مسلم الیہ کے واسطے) قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے (یعنی رب السلم کے واسطے) قبضہ کرو تو یہ جائز ہے کیونکہ اس صوررت میں دو عقد بشرط الکیل جمع ہوگئے ہیں اور دو مرتبہ کیل بھی پایا گیا لھذا یہ جائز ہوگا اور حدیث کا مصداق بھی یہی ہے اسی طرح وزنی یا عددی اشیاء بھی ہیں یعنی اسکا دوبارہ وزن کرنا یا گننا ضروری ہے اس کے بغیر اس میں تصرف جائز نہیں ہے اور اگر اسکا وزن یا شمار مشتری کے سامنے ہوا ہو تو اس پر اکتفاء جائز ہے کما مر۔

لاما یزرع.... یعنی مذکورہ تفصیل کہ دوبار کیل کرنا یا وزن کرنا یہ مکیلات اور موزونات میں ضروری ہے لیکن مذروعات میں دوبارہ زراع اور پیائش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ زراع کپڑے میں وصف ہے اور وصف کی کمی زیادتی کی وجہ سے اصل مبیع میں فرق نہیں پڑتا لھذا اگر کسی نے دس گز کپڑا خریدا اور پھر پیائش کئے بغیر آگے فروخت کیا تو یہ جائز ہے۔

وصح التصرف فی الثمن قبل قبضه مثل ان یأخذ البائع من المشتری عوض الثمن ثوباوالحط عنه والمزید فیه حال قیام المبیع لا بعدهلاکه قوله حال قیام المبیع یتعلق بالمزید فان الزیادة علی الثمن لایصح بعدهلاك المبیع لکن الحط یصح وفی المبیع ای صح الزیادة فی المبیع ویتعلق استحقاقه بالجمیع یمکن ان یراد به ان البائع یکون مستحقا لجمیع الثمن من الزائد والمزید علیه والمشتری یستحق جمیع المبیع من الزائد ولمزید علیه ویمکن ان یراد انه اذا استحق مستحق المبیع او الثمن فالاستحقاق یتعلق بجمیع مایقابله من المزید والمزید علیه فلایکون الزائد صلة مبتدأة کماهو مذهب زفرؒ والشافعیؒ فیرابح یولی علی الکل ان زید وعلی مابقی ان حط فان الزیادة والحط التحقا باصل العقد والشفیع یأخذ بالاقل فی الفصلین ای فی الزیادة علی الثمن والحط عنه اما فی الحط فلانه التحق باصل العقد واما فی الزیادة فلان حقه تعلق بالثمن الاول فلایملك الغیر ابطال حقه الثابت ۔۔

ترجمہ..اور صحیح ہے تصرف کرنا ثمن میں قبضے سے پہلے مثلاً لیلے بائع مشتری سے ثمن کے عوض ایک کپڑا اور ثمن سے کمی کرنا اور اسمیں اضافہ کرنا جب کہ مبیع باقی ہو نہ کہ اس کے ہلاک ہونے کے بعد۔ حال قیام المبیع متعلق ہے مزید سے کیونکہ ثمن میں زیادتی صحیح نہیں ہے مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد لیکن کمی کرنا صحیح ہے اور مبیع میں یعنی صحیح ہے زیادتی مبیع میں اور استحقاق سب کے ساتھ متعلق ہوگا ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ بائع مستحق ہوگا پورے ثمن کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانا ثمن) سب کا اور مشتری مستحق ہوگا پوری مبیع کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانی مبیع) سب کا اور یہ

بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ جب مبیع یا ثمن کا کوئی مستحق نکل آئے تو استحقاق متعلق ہوگا اس پوری چیز کے ساتھ جو اسکے مقابلے میں ہے یعنی مزید اور مزید علیہ سب کے تو یہ اصالۃً ابتدائی صلہ نہ ہوگا جیسے کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو مرابحہ اور تولیہ کرے گا پورے پر اگر اضافہ ہوا ہو اور باقی پر اگر کمی ہوئی ہو اسلئے کہ زیادتی اور کمی پیوست ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور شفیع لے گا دونوں فصلوں میں یعنی ثمن پر اضافے اور اس سے کمی میں۔ کمی کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ لاحق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور زیادتی کی صورت میں اسلئے کہ اسکا حق وابستہ ہو چکا ہے ثمن اول کے ساتھ تو کوئی دوسرا شخص اس کے ثابت شدہ حق کے باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

تشریح ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کیلئے ثمن کے اندر تصرف کرنے کی اجازت ہے خواہ ثمن مما لایتعین کے قبیل سے ہو جیسے نقود یا مما یتعین کے قبیل سے جیسے مکیلی وموزونی اشیاء مثلاً کسی نے ایک سائکل ایک ہزار روپے کے عوض خرید لی ابھی تک بائع نے ہزار روپے پر قبضہ نہیں کیا کہ بائع نے مشتری سے ہزار روپے کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے یا سائکل خرید لی ایک من گندم کے عوض ابھی تک گندم پر قبضہ نہیں کیا کہ گندم کے عوض مشتری سے ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد بائع ثمن کا مالک ہو چکا ہے خواہ اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا جائز ہے اور تصرف سے مانع عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہے ثمن کے ہلاک ہونے کی صورت میں لیکن ثمن کی ہلاکت سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ اس کا مثل دیا جائے گا لھذا عقد فسخ ہونے کا دھوکہ نہیں ہے تو قبضے سے پہلے بائع کیلئے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔

قولہ والحط عنہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری بائع کیلئے ثمن میں اضافہ کرے مثلاً ایک سائکل خریدی تھی ہزار روپے میں پھر مشتری نے سو روپے کا اضافہ کر کے گیارہ سو روپے دیدیئے تو یہ جائز ہے لیکن یہ اضافہ اس وقت جائز ہے جبکہ مبیع قائم اور موجود ہو اور اگر مبیع موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو چکی ہو تو پھر ثمن میں اضافہ جائز نہیں اسی طرح اگر بائع نے ثمن میں کمی کی مثلاً ایک ہزار روپے ثمن ہے بائع نے سو روپے کم کر کے نو سو روپے لے لئے تو یہ بھی جائز ہے خواہ مبیع موجود ہو یا نہ ہو اسی طرح صحیح ہے اضافہ مبیع میں مثلاً ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک من گندم خرید لی پھر بائع نے اس پر پانچ کلو کا اضافہ کیا تو یہ جائز ہے یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی اب بائع پورے ثمن کا حقدار ہے سابقہ ثمن اور اضافہ شدہ ثمن دونوں کا۔ اسکو مبیع روکنے کا حق حاصل ہے ثمن کی وصول یابی کے واسطے۔ اسی طرح اگر ثمن کم کیا تو کم ثمن کے ساتھ مبیع متعلق ہوگی جب وہ مقدار ادا کی گئی

تو مبیع حوالہ کرنا لازم ہوگا۔

ویتعلق استحقاقہ بالجمیع.....شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں

(۱) یہ کہ بائع مستحق ہو پورے ثمن کا مزید اور مزید علیہ سب کا اور مشتری مستحق ہو پوری مبیع کا مزید اور مزید علیہ سب کا۔

(۲) یہ کہ جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے یا ثمن کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے تو یہ استحقاق پورے ثمن یعنی سابقہ اور اضافہ شدہ سب کو شامل ہوگا اسی طرح جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو مستحق پوری مبیع کو سابقہ اور اضافہ شدہ سب کو لے گا اور مشتری کو اس پوری مبیع کا مکمل ثمن واپس کر دیا جائے گا اور یہ زیادتی مشتری کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ شمار نہ ہوگا بلکہ اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوگا۔۔ جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کمی اور زیادتی اصل عقد کے ساتھ متعلق نہ ہوگی بلکہ یہ اضافہ ثمن کے اندر مشتری کی طرف سے احسان اور ہبہ ہوگا اور مبیع کے اندر اضافہ کرنا بائع کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ ہوگا۔۔ تفصیل مع الدلائل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی۔

فیرابح ویولی علی الکل ان زید.. یہ تفریع ہے اس بات پر کہ یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ثمن ہزار روپے طے ہوا تھا پھر مشتری نے ثمن میں سو روپے کا اضافہ کیا اب کل ثمن گیارہ سو روپے ٹھہرا اب اگر مشتری اس چیز کو بطور بیع مرابحہ بیچنا چاہے تو مرابحہ اور تولیہ گیارہ سو روپے پر کرے گا یعنی اصل ثمن گیارہ سو روپے بتلائے گا نہ کہ ہزار روپے اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکا ہے اور اگر بائع نے ثمن میں کمی کی یعنی ہزار روپے سے سو روپے کم کئے اور ثمن نو سو روپے ٹھہرایا تو اب اصل ثمن نو سو روپے بتلائے گا کیونکہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکی ہے اور اصل ثمن نو سو روپے ہے

والشفیع یاخذھا بالاقل فی الفصلین.... یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اضافہ اور کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہونی چاہئے مثلا ایک مکان خرید امشتری نے ہزار روپے میں پھر سو روپے کا اضافہ کیا تو ثمن گیارہ سو روپے بن گیا تو شفیع کے حق، میں گیارہ سو روپے کا اعتبار کرنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ شفیع ہزار روپے میں لیتا ہے۔

جواب... یہ ہے کہ شفیع کا حق عقد اول یعنی ہزار روپے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور مقدار زائد یعنی سو روپے اس پر واجب کرنے میں اسکے ثابت شدہ حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور بائع اور مشتری کو کسی غیر کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس میں غیر کا ضرر ہے البتہ کمی شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوگی اسلئے کہ اس میں ضرر نہیں شفیع کا بلکہ محض نفع ہے لھذا اسکا اعتبار

کیا جائے گا نیز یہ کمی ملحق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور شفیع کا حق بھی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اس کے حق میں کمی بھی ظاہر ہوگی۔

فلو قال بع عبدك من زيد بالف علي انی ضامن كذا من الثمن سوا الالف اخذ الالف من زيد والزيادة منه ولو لم يقل من الثمن فالالف على زيد ولاشيء عليه و كل دين اجل الى اجل معلوم صح الا القرض فانه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة فلايجوز لانه يصير ربوا لان النقد خير من النسيئة۔

ترجمہ... اگر ایک شخص نے کہا کہ تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرو ہزار کے عوض اس شرط پر کہ میں ضامن ہوں اتنی مقدار کا ثمن سے ہزار کے علاوہ تو بائع لے ہزار روپے زید سے اور زیادہ اس سے اور اگر نہ کہا من الثمن تو ہزار زید پر ہے اور اس پر کچھ نہیں اور ہر وہ دین جس کیلئے معلوم میعاد مقرر کی تو صحیح ہے سوائے قرض کے کیونکہ پھر تو وہ دراہم کی بیع دراہم کے عوض ہو جائے گی ادھار اور یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ ربوا ہو جائے گا کیونکہ نقد بہتر ہے ادھار سے۔

تشریح اگر اضافے کی شرط اجنبی کی طرف سے ہو تو اضافہ کس پر لازم ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمران سے کہا کہ تو اپنا غلام خالد کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرو کہ سو روپے کا میں ضامن ہوں ثمن سے ہزار کے علاوہ اور عمران نے اس طرح کر لیا تو ہزار روپے خالد پر لازم ہے اور سو روپے زید پر کیونکہ ثمن کے اندر اضافہ جس طرح مشتری کی جانب سے صحیح ہے اسی طرح اجنبی کی جانب سے بھی صحیح ہے اور جب اس نے من الثمن نہیں کہا بلکہ مطلق یہ کہا ہو کہ سو روپے میں دوں گا تو اس صورت میں اس اجنبی پر سو روپے لازم نہیں کیونکہ یہ تبرع ہے اور تبرع میں الزام نہیں ہوتا۔

وکل دین اجل الی اجل... مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہو اگر اس میں صاحب دین مدیون کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے تو یہ دین مؤجل ہو جائے گا اور اس تاجیل کی پابندی لازم ہوگی یعنی میعاد مقررہ سے پہلے نہیں مانگ سکتا کیونکہ دین صاحب حق کا اپنا حق ہے وہ اپنا حق ساقط بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کو بالکل بری کر دے تو اس میں تخفیف بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے لیکن اگر قرض ادا کرنے کیلئے کوئی میعاد مقرر کی گئی ہو تو ہمارے نزدیک یہ لازم نہیں بلکہ میعاد مقرر کرنے سے پہلے مُقرِض مقروض سے فوری مطالبہ کر سکتا ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک قرض میں میعاد مقرر کرنا درست ہے اور اسکی پابندی ضروری ہوگی۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ قرض مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے جیسے کہ دوسرے دیون واجب ہوتے ہیں پس جس طرح دوسرے دیون میں میعاد کی پابندی لازم ہے اسی طرح قرض میں پابندی لازم ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض ابتداءً عاریت اور تبرع ہے اور انتہاء معاوضہ ہے ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے قرض میں میعاد لازم نہیں ہے کیونکہ تبرع ہے اور تبرع میں میعاد لازم نہیں ہوتی اور انتہاء کا لحاظ کرتے ہوئے میعاد مقرر کرنا صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ معاوضہ ہے کیونکہ مُقرِض جو چیز مقروض کو دیتا ہے مقروض اس چیز کا مثل واپس کرتا ہے نہ کہ عین شئی یہ تو معاوضہ ہوگیا لیکن یہاں پر انتہاء کے لحاظ سے بھی میعاد مقرر کرنا درست نہیں کیونکہ میعاد مقرر کرنے کی صورت میں "بیع الدراھم بالدراھم نسیئة" یعنی دراہم کا دراہم کے عوض ادھار خریدنا لازم آتا ہے اور یہ ربوا ہے اگرچہ دراہم میں کمی زیادتی نہ ہو اور ربوا کا لازم آنا فساد قرض کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ شریعت اسلام میں قرض دینا مندوب اور مستحسن ہے لھذا ہم نے قرضے کی ابتدائی حالت کا اعتبار کیا اور بغیر لزوم میعاد کے اس کے جواز کے قائل ہوگئے   واللہ اعلم

۸۔شعبان المعظم ۱۴۲۷ھ

مطابق ۲۔ستمبر ۲۰۰۶ء

باب الربوا

ربوا کے لغوی معنی: ربوا کا لغوی معنی ہے مطلق زیادتی جیسے کہا جاتا ہے ھذا الشیء یربوعلی ھذا یہ چیز اس چیز سے بڑھ کر ہے ربوہ بلند مقام کو کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اماکن سے بڑھکر ہوتا ہے۔

ربوا کے اصطلاحی معنی: اصطلاح شریعت میں ربوا کا استعمال پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے لیکن زیادہ تر اسکا استعمال دو معنو

کیلئے ہوتا ہے۔

ایک ربوالنسیہ اور دوسرا ربوالفضل۔

ربوالنسیہ کی تعریف۔"ھو القرض المشروط فیه الاجل وزیادة مال علی المستقرض "وہ قرض جس میں اجل کی شرط لگائی گئی ہو اور مستقرض پر اضافے کی شرط ہو۔ اس کو ربوالقران بھی کہا جاتا ہے سود اور ربوا کی یہ قسم حرام ہے تمام ادیان سماویہ میں اور اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں تمام کتب سماویہ میں یہاں تک کہ موجودہ انجیل میں بھی اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں۔

(۔تفصیل کیلئے دیکھئے تکملہ فتح الملھم ج نمبر ا ص نمبر ۵۶۷)

ربوالفضل کی تعریف خود کتاب میں آرہی ہے:

سود کھانے والوں کی سزاء: اللہ تعالی نے سود کھانے والوں کیلئے پانچ قسم کی سزائیں بیان فرمائی ہے۔

(۱) تخبط۔ارشاد باری تعالی ہے ,, لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطٰن من المس۔

(۲) محق۔مثانا یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات۔

(۳) اعلان جنگ۔ فأذنوا بحرب من اللہ ورسوله۔

(۴) کفر۔ وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مؤمنین۔یعنی حرمت کے بعد بھی سود نہ چھوڑو گے اور حلال سمجھو گے تو ایمان سے خارج ہوجاؤ گے۔

(۵) خلود فی النار۔ ومن عاد ذلك فاولئك اصحاب النار هم فیها خالدون۔

حدیث شریف میں ہے,, لعن رسول ﷺ اکل الربوا وموکله وشاهدیه وکاتبه،،۔

هو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة ای فضل احد المتجانسین علی الاخر بالمعیار الشرعی ای الکیل او الوزن ففضل قفیزی شعیر علی قفیزی بر لایکون من باب الربوا وکذا فضل عشرة اذرع من الثوب الهروی علی خمسة اذرع منه لایکون من هذا الباب وانما قال خال عن العوض احترازا عن بیع کر بر وشعیر بکری بر وکری شعیر فان للثانی فضلا علی الاول لکن غیر خال عن العوض بصرف الجنس الی خلاف الجنس وقال شرط لاحدالعاقدین حتی لو شرط لغیرهما لایکون من باب الربوا وقال فی المعاوضة حتی لم یکن الفضل الخالی عن العوض الذی هو فی الهبة ربوا

ترجمہ یہ وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے جو شرط کی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں یعنی دو ہم جنس چیزوں میں ایک کی زیادتی دوسری پر معیار شرعی سے یعنی کیل یا وزن سے تو دو قفیز جو کی زیادتی ایک قفیز گندم پر یہ باب ربوا سے نہیں ہے اسی طرح دس گز ہروی کپڑے کا اضافہ پانچ گز ہروی کپڑے پر بھی باب ربوا میں سے نہیں ہے اور کہا کہ خالی ہو عوض سے اس سے احتراز ہے ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیع بمقابلہ دو کر گندم اور جو کی بیع سے کہ اس میں بھی ثانی کا اضافہ ہے اول پر لیکن یہ عوض سے خالی نہیں کیونکہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جاتا ہے اور کہا کہ شرط ہو احد العاقدین کیلئے لیکن اگر شرط کی گئی ہو ان دونوں کے علاوہ کیلئے تو یہ بھی باب ربوا سے نہیں ہے اور کہا کہ عقد معاوضہ میں ہو تو وہ زیادتی جو خالی ہو عوض سے ہبہ میں ربوا نہ ہوگی۔

تشریح ربو کی تعریف اور فوائد قیود: اس عبارت میں مصنفؒ نے ربوا کی تعریف کی ہے اور شارح نے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ربوا کی تعریف یہ ہے ھو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة ۔ ربوا وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے اور اس زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں۔

شارح فرماتے ہیں کہ فضل سے مراد مطلق زیادتی نہیں بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو دو ہم جنس چیزوں میں تبادلے کے وقت ایک طرف سے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو اور وہ چیز بھی معیار شرعی پر اترتی ہو یعنی مکیلی یا موزونی چیز ہو چنانچہ اگر ایک طرف سے دو قفیز جو ہو اور دوسری طرف سے ایک قفیز گندم ہو تو یہ ربوا نہ ہوگا اسلئے کہ اس میں جنس ایک نہیں اور ربوا کے متحقق ہونے کیلئے اتحاد جنس ضروری ہے۔ اسی طرح ایک طرف سے دس گز ہرات والا کپڑا ہو اور دوسری طرف سے پانچ گز ہرات والا کپڑا ہو تو یہ

بھی ربوا نہیں ہے اس لئے کہ معیار شرعی موجود نہیں یعنی کیلی اور موزونی ہونا کیونکہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ موزونی۔

قولہ خال عن العوض: اس قید کے ساتھ احتراز ہے اس صورت سے کہ ایک طرف سے ایک کر گندم اور ایک کر جو ہو اور دوسری طرف سے دو کر گندم اور دو کر جو ہو اس صورت میں بھی ایک کا دوسرے پر اضافہ موجود ہے لیکن یہ عوض سے خالی نہیں اس لئے کہ ایک کر گندم مقابلے میں دو کر جو کے ہے اور ایک کر جو مقابلے میں دو کر گندم کے ہے تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا گیا عقد کو صحیح کرنے کیلئے لھذا یہ زیادتی عوض سے خالی نہیں ہے تو یہ عقد جائز ہوگا اور ربوا نہ کہلائے گا۔

شرط لاحد العاقدین.... زیادتی اس وقت ناجائز ہے کہ جب عاقدین میں سے کسی ایک کے واسطے شرط کی گئی ہو لیکن اگر عاقدین کیلئے زیادتی نہ ہو بلکہ اجنبی کیلئے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً یہ کہا کہ مجھے ایک کر گندم دیدو بمقابلہ ایک کر گندم کے اس شرط پر کہ ایک کر اضافی گندم تم زید کو دو گے یہ زیادتی ربوا نہیں ہے اور یہ زید کو دینا لازم بھی نہیں۔

فی المعاوضۃ.... زیادتی اس وقت ناجائز ہے جبکہ عقد معاوضہ میں اس کی شرط لگائی گئی ہو اگر عقد معاوضہ میں نہ ہو جیسے کہ ہبہ میں کہ ایک طرف سے اضافہ اور زیادتی ہوتی ہے بلکہ ہبہ تو پورا کا پورا زیادتی ہے عوض سے خالی ہے تو یہ بھی ربوا نہیں ہے اسلئے کہ ہبہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے۔

وعلته القدر مع الجنس المراد بالقدر الكيل فى المكيلات والوزن فى الموزونات وعند الشافعیؒ الطعم في المطعومات والثمية فى الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل الحرمة وعند مالكؒ علته الطعم والادخار۔

ترجمہ: اور علت ربوا قدر مع الجنس ہے مراد قدر سے کیل ہے مکیلی اشیاء میں اور وزن ہے موزونی اشیاء میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہے کھانے والی چیزوں میں اور ثمنیت ہے ثمن والی چیزوں میں اور ہم جنس ہونا شرط ہے اور مساوات چھڑانے والا ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ادخار ہے۔

تشریح علت ربوا میں ائمہ کا اختلاف: اس بات پر تمام مجتہدین کا اتفاق اور اجماع ہے کہ حرمت ربوا کا حکم صرف اشیاء ستہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ معلول بعلۃ ہے تو یہاں سے مصنفؒ ائمہ کرام کے نزدیک جو علت ہے ربوا کیلئے وہ بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے قدر سے مراد کیل ہے مکیلات میں اور وزن ہے موزونات

میں اور جنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً دونوں طرف سے گندم ہو اور قدر بھی ہو یعنی دونوں مکیلی ہو یا موزونی ہو تو پھر تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ثمنیت ہے یعنی مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت ہے چنانچہ ہر اس چیز میں ربوا حرام ہوگا جس میں طعم ہونا یا ثمن ہونا پایا جائے اور مطعوم سے مراد ہر وہ چیز ہے جو عام طور پر کھائی جاتی ہے خواہ روزی بنا کر ہو یا سالن بنا کر یا بطور تلذذ اور تفکہ ہو۔ اور ثمن سے مراد ہر وہ چیز ہے جو خلقی طور پر ثمن ہو جیسے سونا چاندی یا عرفی ثمن ہو جیسے رائج الوقت کرنسی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں اصل حرمت ہے لیکن حرمت ربوا سے چھٹکارہ دلانے والی چیز دونوں عوضوں کے درمیان مساوات اور برابری ہے یعنی علت ربوا پایا جانے کی صورت میں اگر مساوات موجود ہو تو پھر حرام نہ ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور ربوا متحقق ہونے کیلئے جنسیت شرط ہے یعنی ربوا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں کھائی جاتی ہیں یا اس کو ذخیرہ کیا جاتا ہے اس میں ربوا متحقق ہوگا ورنہ نہیں (مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے) ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فحرم بيع الكيلي والوزني بجنسه متفاضلا ولوغير مطعوم كالجص والحديد الجص من المكيلات والحديد من الموزونات وفيهما خلاف الشافعيؒ ومالكؒ بناء على ماذكرنا من العلة وحل متماثلا اي البيع في الاشياء المذكورة۔

ترجمہ۔ تو حرام ہے بیع کیلی اور موزونی چیز کی اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ اگر چہ وہ غیر مطعوم ہو جیسے چونا اور لوہا چونہ مکیلات میں سے ہے اور لوہا موزونات میں سے اور ان دونوں میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے مبنی ہے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور حلال ہے برابری کے ساتھ یعنی بیع ان اشیاء مذکورہ میں۔

تشریح علت ربوا پر تفریع : حرمت ربوا کی علت پر تفریع ہے جس میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ مکیلی اور موزونی اشیاء کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض زیادتی اور تفاضل کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے خواہ وہ چیز کھانے کے قبیل سے نہ ہو جیسے چونا اور لوہا مثلاً چونا جب چونے کے عوض میں فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک علت ربوا موجود ہے یعنی جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے اسلئے کہ چونا موزونی چیز ہے اسی طرح لوہا جب لوہے کے عوض فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے لھذا تفاضل جائز نہ ہوگا اور برابری کے ساتھ جائز ہوگا اس میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک چونا اور لوہا جب اپنے ہم

جنس کے عوض میں فروخت ہور ہے ہوں تو ربوا متحقق نہیں ہوتا اسلئے کہ ان کے نزدیک علت ربوا موجود نہیں کیونکہ چونا اورلوہا نہ مطعومات میں سے ہیں اور نہ اثمان میں سے لھذا تفاضل کے ساتھ اپنی جنس کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا۔

وبلا معيار اى حل البيع متفاضلا ى المعيار كحفنة بحفنتين وتمرة بتمرتين وعند الشافعیؒ لايحل بيع المطعومات حفنة بحفنتين بناء على ما ذكرنا من العلة وبناء على ان الاصل عندنا الحل وعنده الحرمة فعندنا مايدخل فى الكيل يثبت فيه الحرمة ومالايدخل فيه يبقى على اصله وهو الحل وعند الشافعیؒ الاصل الحرمة والمساوات مخلص فمالايدخل فى المسوى الشرعى وهو الكيل يبقى على الاصل وهو الحرمة وانما جعل الحرمة اصلا بقوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فمالايكون مساويا كان حراما قلنا المعنى لاتبيعوا الطعام الذى يدخل فى المسوى الشرعى الاسواء بسواء كما اذا قيل لاتقتلوا الحيوان الا بالسكين المراد الحيوان الذى يمكن قتله بالسكين لاالقمل والبرغوث

ترجمہ۔۔اور بغیر معیار کے یعنی حلال ہے بیع زیادتی کے ساتھ ان چیزوں میں جو معیار شرعی میں داخل نہیں جیسے ایک لپ بھر کے دولپ بھر کے بدلے میں اور ایک انڈا دو انڈوں کے عوض میں اور ایک کھجور کی بیع دو کھجور کے عوض میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں مطعومات کی بیع ایک لپ بھر کی دولپ بھر کے عوض میں مبنی اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور مبنی ہے اس بات پر کہ اصل ہمارے نزدیک حلت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے تو ہمارے نزدیک جو چیز داخل ہو کیل مین اسمیں حرمت ثابت ہوگی اور جو داخل نہ ہو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حلت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل حرمت ہے اور برابری چھٹکارہ دینے والا ہے تو جو آلہ شرعیہ میں داخل نہ ہو اور وہ کیل ہے تو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حرمت ہے اور حرمت کو اصل بنایا گیا حضور ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ تم نہ بیچو طعام کو طعام کے عوض مگر برابر سرابر تو جو برابر نہ ہوگا وہ حرام ہوگا ہم کہتے ہیں کہ معنی یہ ہے کہ تم اس طعام کو نہ بیچو جو آلہ شرعیہ میں داخل ہے مگر برابر سرابر جیسے کہا جائے کہ تم حیوان کو قتل نہ کرو مگر چھری سے اس سے مراد وہ حیوان ہے جسکا قتل کرنا چھری سے ممکن ہو نہ کہ جو اور پسو۔

تشریح: حفنہ: ایک مٹھی یا ایک لپ یعنی دونوں ہتھیلوں کو ملا کر جو لپ بن جاتا ہے اس کو حفنہ کہتے ہیں۔

جو معیار شرعی میں داخل نہیں ہے اس میں ربوا متحقق نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک لپ گندم فروخت کیا یا ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے اور یہ اضافہ سود نہ کہلائے گا اور امام شافعیؒ کے

نزدیک مذکورہ صورت میں ایک حفنہ کی دو حفنوں کے عوض جائز نہیں ہے اور ایک انڈے کی بیع دو انڈوں کے عوض اور ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے علت ربوا کے اختلاف پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا طعم ہے اور ان چیزوں میں طعم بھی موجود ہے اور جنس بھی ایک ہے اور مخلص ربوا یعنی ربوا سے خلاصی دینے والی چیز وہ مساوات ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور اصل ان کے نزدیک حرمت ہے لھذا ان چیزوں میں اضافے کے ساتھ تبادلہ کرنا ربوا ہوگا اور حرام ہوگا اور جو چیز معیار شرعی میں داخل نہ ہو اس میں اصل کے اعتبار سے حرمت ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں حرمت اصل اسلئے ہے کہ حدیث میں ہے ,,لاتبیعو الطعام الطعام الاسواء بسواء،، تو جہاں مساوات نہ ہوگی وہاں حرمت ہوگی جبکہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر اور جنس ہے اور مذکورہ صورت میں حفنہ کی بیع حفنتین کے عوض میں اسلئے جائز ہے کہ اسمیں معیار شرعی موجود نہیں کیونکہ معیار شرعی کم سے کم نصف صاع ہے اور جو نصف صاع سے کم ہو اس میں کمی بیشی جائز ہے کیل نہ ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ شریعت میں نصف صاع سے کم کا کوئی آلہ موجود نہیں ہے لھذا جو نصف صاع سے کم ہو وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی رہے گا اسی طرح ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ انڈا نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی لھذا اس میں بھی کمی بیشی جائز ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ لاتبیعو الطعام سے مراد یہ ہے کہ نہ بیچو اس طعام کو جو الہ شرعی میں داخل ہے مگر برابر سرابر جیسے کہا جاتا ہے "لاتقتلوا الحیوان الابالسکین"۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ کوئی بھی حیوان کوئی بھی ذی روح چیز چھری کے بغیر ذبح نہ کرو حتی کہ جوؤں اور پسوؤں کو بھی چھری سے قتل کرنا لازم ہو جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ عرف وعادت میں جس حیوان کو چھری سے ذبح کیا جاتا ہے جیسے بیل بکری وغیرہ انکو چھری سے ذبح کرو عموم مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی عموم مراد نہیں بلکہ عرف وعادت میں جو طعام الہ شرعیہ سے بیچا جاتا ہے اسکو برابری کے ساتھ بیچو اور جو الہ شرعیہ میں داخل نہیں وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی ہے یہ مراد نہیں کہ ہر طعم والی چیز نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ۔

فان وجد الوصفان حرم الفضل والنساء وان عدما حلا وان وجد احدهما لاالاخر حل التفاضل لاالنساء كما اذا بيع قفيز حنطة بقفيزى شعير يدا بيد حل فان احد جزئى العلة وهو الكيل موجود هنا لا الجزء الاخر وهو الجنسية وان بيع خمسة اذرع من الثوب الهروى بستة اذرع منه يدا بيد جاز ايضا لان الجنسية موجودة دون القدر ولايجوز النسية فى الصورتين مع التساوى والامعه وذلك لان جزء العلة وان كان لايوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة فى باب

الربوا ملحقة بالحقيقة لكنها ادون عن الحقيقة فلا بد من اعتبار الطرفين ففي النسيئة احدالبدلين معدوم وبيع المعدوم غير جائز فصار هذا المعنى مرجحا لتلك الشبهة فلا يحل وفي غير النسيئة لم يعتبر الشبهة لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقيقة على ان الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام اذااختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد يؤيد بما قلنا وعند الشافعیؒ الجنس بانفراده لايحرم النساء

ترجمہ. پس اگر دونوں وصف موجود ہوں تو حرام ہے کمی بیشی اور ادھار اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کمی بیشی نہ کہ ادھار جیسے ایک ہروی کپڑا کی بیع دو ہروی کپڑوں کے عوض اور گندم کو جو کے عوض یعنی اگر قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو حرام ہے کمی بیشی جیسے ایک قفیز گندم دو قفیز گندم کے عوض فروخت کرنا اور ادھار اگر چہ برابری موجود ہو جیسے ایک قفیز گندم ایک قفیز کے عوض ادھار بیچا۔ یا دونوں ادھار ہوں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو حلال ہے کمی بیشی اور ادھار دونوں اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کمی بیشی نہ ادھار جیسے ایک قفیز گندم دو قفیز جو کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو حلال ہے کیونکہ علت کے دو جزوں میں سے ایک یعنی کیل موجود ہے اور دوسرا جز موجود نہیں اور وہ جنسیت ہے اور اگر بیچا جائے پانچ گز ہروی کپڑا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جنسیت موجود ہے قدر نہیں اور دونوں صورتوں میں ادھار جائز نہیں چاہے تساوی ہو یا نہ ہو اور یہ اسلئے کہ جز علت اگر چہ حکم ثابت نہیں کرتا لیکن شبہہ پیدا کرتا ہے اور شبہہ بھی باب ربوا میں ملحق ہے حقیقت کے ساتھ لیکن حقیقت سے کم ہے تو طرفین کا اعتبار ضروری ہے تو ادھار کی صورت میں بدلین میں سے ایک معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں تو یہ معنی ترجیح دینے والا ثابت ہوا اس شبہے کیلئے تو حلال نہیں اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہے کا اعتبار نہیں اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے ساتھ خبر مشہور بھی ہے کہ جب نوع مختلف ہو جائے تو بیچو جیسے چاہو بعد اسکے کہ ہاتھ در ہاتھ ہو یہ ہماری بات کی تائید کرتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتا۔

تشریح جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں یا دونوں معدوم ہوں تو اس کی تفصیل:

پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک علت ربوا دو چیزیں ہیں (۱) قدر (۲) جنس. تو عقلی طور پر اسکی تین صورتیں ہیں (۱) یا دونوں موجود ہو (۲) یا دونوں معدوم ہوں (۳) یا ایک موجود ہو اور دوسری معدوم ہو۔

اگر دونوں چیزیں موجود ہوں تو تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو تفاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اور اگر ایک موجود ہو اور دوسرا معدوم ہو تو تفاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے۔ مثلا ایک قفیز گندم دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا

جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اسلئے کہ علت کا ایک جز یعنی قدر یہاں پر موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی جنسیت معدوم ہے اسی طرح پانچ گز ہروی کپڑا فروخت کرنا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اس لئے کہ یہاں بھی علت کا ایک جز یعنی جنس تو موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی قدر موجود نہیں تو ادھار بالکل نا جائز ہے چاہے تساوی ہو یا نہ ہو کیونکہ علت کا ایک جز موجود ہے اور ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار جائز نہیں ہوتا

وذلک لان جزء العلۃ ... سے شارحؒ یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علت ربوا کے ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار حرام ہے دلیل کی تفصیل یہ ہے

کہ باب ربوا میں ایک حقیقت ربوا ہے اور ایک شبہۃ الربوا جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو وہاں حقیقت ربوا موجود ہوگا اور جہاں صرف قدر موجود ہو یا صرف جنس موجود ہو تو وہاں شبہۃ الربوا موجود ہوگا صرف ایک جز یعنی صرف قدر یا صرف جنس حقیقت ربوا کو ثابت نہیں کر سکتا کیونکہ حقیقت ربوا ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں جز موجود ہوں لیکن ایک جز سے شبہۃ الربوا ضرور ثابت ہوتا ہے اور شبہۃ الربوا اس باب میں ملحق ہے حقیقت ربوا کے ساتھ تو جہاں قدر ہو جیسے گندم کی بیع جو کے عوض تو ادھار حرام ہوگا اس لئے کہ ایک عوض جب نقد ہو اور دوسرا ادھار ہو تو نقد ہونا مالیت میں زیادتی پیدا کرتا ہے جیسے کہ مشہور ہے النقد خیر من النسیہ تو گویا کہ اس سے شبہۃ الربوا ثابت ہو گیا لیکن یہ حقیقت ربوا پھر بھی نہیں تو ہم نے دونوں طرفین کا اعتبار کیا یعنی حقیقت علت موجود نہیں تو ہم نے کہا کہ کمی بیشی جائز ہے اور علت ربوا کا ایک جز موجود ہے تو ہم نے کہا کہ ادھار جائز نہیں نیز ادھار کی صورت میں بدلین میں سے ایک بدل معدوم ہوتا ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی تو ادھار کی صورت میں یہ معنی (یعنی معدوم کی بیع جائز نہ ہونا) مرجح ہوگا لھذا علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار جائز نہ ہوگا اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے۔ نیز ادھار حرام ہونے پر احادیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے چنانچہ حدیث میں ہے ,, اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید ،، کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں کمی زیادتی تو جائز ہے لیکن باہمی قبضہ ضروری ہے اور باہمی قبضہ ضروری ہونا ادھار حرام ہونے کی دلیل ہے تو معلوم ہوا کہ علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار حرام ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی یعنی اگر دونوں عوضوں کی جنس ایک ہو اور طعم یا ثمنیت اس میں نہ ہو تو ان کے نزدیک ادھار بھی حرام نہیں جیسے کہ کمی بیشی حرام نہیں مثلا ایک ہروی کپڑا دو ہروی کپڑوں کے عوض ادھار فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس میں نہ طعم ہے اور نہ ثمنیت جب علت ربوا موجود نہیں تو ادھار بھی حرام نہ ہوگا۔

الشعير والبروالتمر والملح كيلي والذهب والفضة وزني ابدا وان تركا فيها اى وان ترك الكيل في الاربعة المتقدمة والوزن في الاخيرين لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث ويحمل في غيرها على العرف فلم يجز بيع البربالبر متساويا وزنا والذهب بجنسه متماثلا كيلا كما لم يجز مجازفة واعتبر تعيين الربوى في غير صرف بلا شرط تقابض المعتبر في بيع الاموال الربوية ان يكون المبيع معينا حتى لولم يكن معينا كان سلما فلا بد فيه من شرائطه اذا لم يوجد شرائط السلم كان العقد بيعا غير سلم فلا بد من التعيين ولايشترط التقابض في المجلس ان لم يكن صرفا حتى لوكان صرفا يشترط وعند الشافعيؒ يشترط التقابض في المجلس في بيع الطعام سواء بيع بجنسه او خلاف جنسه هذا في الاموال الربوية اما في غيرها ان لم معينا فان كان مما يجرى فيه السلم فان وجد شرائط السلم يصح بشرائطه بطريق السلم فان لم توجد يفسد البيع وان لم يوجز فيه السلم يفسد البيع لعدم التعيين ۔

ترجمہ۔ جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں۔ سونا اور چاندی وزنی ہے ہمیشہ اگر چہ متروک ہوئے ہوں ان میں یعنی اگر چہ متروک ہو چکا ہو کیل پہلے چاروں میں اور وزن اخیری دونوں میں حضورﷺ کے قول کی وجہ سے الحنطۃ بالحنطۃ الخ اور ان اشیاء کے علاوہ عرف پر محمول ہے تو جائز نہیں گندم کی بیع گندم کے عوض برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور سونے کی اپنی ہم جنس کے عوض کیل کے اعتبار سے جیسے کہ جائز نہیں انکل سے اور معتبر ہے تعیین ربوی اشیاء میں بیع صرف کے علاوہ قبضہ کی شرط کے بغیر اموال ربویہ کی بیع میں معتبر یہ ہے کہ مبیع معین ہو اگر معین نہ ہو تو یہ بیع سلم ہو جائے گی تو اس میں پھر سلم، کے شرائط ضروری ہوں گے اور جب سلم کے شرائط نہ پایا جائیں تو یہ عقد بیع غیر سلم ہوگا تو تعیین ضروری ہے اور مجلس میں قبضہ شرط نہیں اگر یہ بیع صرف نہ ہو اگر صرف ہو تو پھر قبضہ شرط ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے قبضہ مجلس میں طعام کی بیع میں چاہے جنس کے عوض بیچا جائے یا خلاف جنس کے عوض یہ اموال ربویہ میں ہیں اور اموال غیر ربویہ میں اگر معین نہ ہو اگر وہ ایسا ہے کہ اسمیں سلم جاری ہوتی ہے پس اگر سلم کے شرائط موجود ہوں تو وہ صحیح ہوگی ان کے شرائط کے ساتھ بطریقہ سلم اور اگر موجود نہ ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس میں بیع سلم جائز نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی معین نہ ہونے کی وجہ سے ۔

تشریح جو چیزیں عہد رسالت میں کیلی تھیں وہ تا قیامت کیلی ہوں گی:

مسئلہ یہ ہے کہ عہد رسالت میں جو چیزیں کیلی تھیں یعنی آپﷺ اور صحابہؓ اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرتے تھے وہ ہمیشہ کیلی

ہی شمار ہوں گی اگر چہ لوگوں نے اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرنا ترک کر دیا ہو جیسے جو، گندم، کھجور، نمک اور جو چیزیں وزنی تھیں جیسے سونا، چاندی وہ ہمیشہ وزنی رہیں گی اگر چہ لوگوں نے اس میں وزن ترک کیا ہو پس اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض وزن کے ساتھ برابر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ گندم عہد رسالت میں کیلی تھی اس میں قیامت تک کیل ہی کے ذریعے برابری معتبر ہوگی نہ کہ وزن کے ذریعے۔ اسی طرح اگر کسی نے سونے کو سونے کے عوض بیچ دیا اور برابری کیل کے ساتھ کی تو یہ جائز نہیں کیونکہ سونا آپ ﷺ کے دور میں وزنی تھا اس لئے اس میں برابری قیامت تک وزن کے ذریعے ہوگی نہ کہ کیل کے ذریعے جیسے کہ یہ چیزیں اٹکل فروخت کرنا جائز نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول ﷺ کی اطاعت ہم پر واجب ہے پس جس چیز کو آپ ﷺ نے کیلی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کیلی ہوگی اور جس کو وزنی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ وزنی ہوگی کیونکہ نص عرف کے مقابلے میں اقوی ہے اسلئے کہ عرف تو باطل پر بھی ہو سکتا ہے جیسے کے باغ کے درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیع کرنا اس پر لوگوں کا عرف ہے حالانکہ یہ عرف باطل پر ہے اور نص ثابت ہونے کے بعد باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ بھی ہے کہ عرف تو ان لوگوں کے حق میں حجت ہے جن کا عرف ہے لیکن جن لوگوں کا یہ عرف نہیں ان کے حق میں یہ حجت نہیں ہے اور نص سب کے حق میں حجت ہے تو عرف کے مقابلے میں نص اقوی ہے اور عرف ضعیف ہے ضعیف کی وجہ سے اقوی کو ترک نہیں کیا جاتا اور جن چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے پر نص موجود نہیں ان کا کیلی یا وزنی ہونا عرف پر محمول ہے یعنی تجارت کرنے والوں کی عادت پر محمول ہوگا اگر وہ ان چیزوں میں کیل کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو کیلی شمار ہوں گی اور اگر وہ وزن کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو وزنی شمار ہوں گی کیونکہ نص موجود نہ ہونے کی صورت میں عرف اور رواج بمنزلہ اجماع ہے اور اجماع حجت شرعی ہے۔

قولہ واعتبر تعیین الربوی .... مسئلہ یہ ہے کہ نقود یعنی سونا چاندی کے علاوہ باقی اموال ربویہ میں یعنی مکیلات اور موزونات کی بیع میں عوضین کا متعین کرنا معتبر اور ضروری ہے مجلس عقد کے اندر اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ اگر مبیع متعین نہ ہو جائے تو قبضہ تو اس پر ہوا نہیں ہے بلکہ گویا کہ مبیع ادھار ہوگئی اور یہ بیع سلم کی صورت بن گئی تو اس میں سلم کے شرائط ضروری ہیں اور جب سلم کے شرائط موجود نہ ہوں تو پھر یہ عقد۔ عقدِ غیر سلم ہوگا تو اسمیں تعیین ضروری ہے۔

اس عبارت میں کچھ تسامح ہے کیونکہ عبارت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گندم کی بیع جو کے عوض یا گندم کی بیع گندم کے عوض جب ہو پس اگر اسمیں عوضین متعین ہوں تو بیع جائز ہے اور اگر عوضین متعین نہ ہوں تو پھر بیع سلم ہے تو اب اس میں سلم کے شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا حالانکہ یہ معنی غلط ہے کیونکہ بیع سلم اموال ربویہ میں جائز نہیں ہے اگر ایک طرف سے گندم نقد ہو اور دوسری

طرف بطور سلم ایک ماہ بعد ہو تو یہ بیع سلم درست نہیں ہے
تو اب عبارت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے کوئی چیز بیچ دی اور مبیع کو متعین نہ کیا تو یہ عقد۔ عقدِ سلم بن گیا کیونکہ عقد سلم میں مبیع متعین نہیں ہوتی اسلئے کہ وہ معدوم ہوتی ہے اور جب یہ عقد عقدِ سلم بن گیا تو اسمیں عقد سلم کے شرائط کا لحاظ ضروری ہے اور عقد سلم کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ عوضین اموال ربویہ میں سے نہ ہوں اور یہاں تو عوضین اموال ربویہ میں سے ہیں تو یہ عقد۔ عقدِ سلم تو نہیں ہوسکتا لھذا یہ عام بیع اور عام عقد ہوگا یعنی بیع مطلق ہوگی اور بیع مطلق میں عوضین کی تعیین ضروری ہے تقابض فی المجلس ضروری نہیں کیونکہ مبیع نفس عقد کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔

اور اگر یہ بیع صرف ہو یعنی سونا چاندی کا معاملہ ہو تو پھر صرف تعیین کافی نہیں ہے بلکہ تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مطعوم کی بیع مطعوم کے عوض ہو خواہ جنس متحد ہو جیسے گندم کی بیع گندم کے عوض یا مختلف ہو جیسے گندم کی بیع جو کے عوض تو اس صورت میں متعین کرنا کافی نہیں بلکہ قبضہ کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ حدیث شریف میں یداً بید سے قبضہ ہی مراد ہے نیز جس عوض پر مجلس عقد میں قبضہ کیا گیا وہ نقد ہو گیا اور جس پر قبضہ نہیں کیا گیا وہ ادھار ہو گیا اور النقد خیر من النسیہ کے رو سے نقد کو غیر نقد پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہوتی ہے تو اس میں ربوا کا شبہہ پیدا ہو گیا اور اس باب میں شبہہ ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے لھذا عوضین پر قبضہ کرنا مجلس عقد میں ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں سونا چاندی کے علاوہ تمام اموال متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور جو چیز متعین ہو جاتی ہے اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے برخلاف بیع صرف کے کہ اسمیں نفس عقد سے نقود معین نہیں ہوتے جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اور حدیث میں یداً بید سے مراد عیناً بعین ہے عبادہ بن صامتؓ کی حدیث میں یہی الفاظ موجود ہیں سواء بسواءٍ عیناً بعینٍ فمن زاد او استزاد فقد ربوا۔ عین بعین سے مراد تعیین ہے پس بیع الطعام بالطعام میں متعین کرنا شرط ہے نہ کہ قبضہ کرنا۔

ھذا فی الاموال الربویۃ ... شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل (کہ مبیع متعین کرنا ضروری ہے قبضہ کرنا ضروری نہیں) اموال ربویہ کے بارے میں ہے پس اگر مبیع اموال ربویہ میں سے نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر مبیع ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری ہوتی ہے اور بیع سلم کے شرائط بھی اس میں موجود ہوں تو بیع صحیح ہو جائے گی سلم کے شرائط کے ساتھ اور یہ بیع۔ بیع سلم ہوگی اور اگر سلم کے شرائط اس میں موجود نہ ہوں تو بیع ہی فاسد ہوگی اور اگر ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری نہیں ہوتی تو سرے سے بیع ہی فاسد ہوگی مبیع کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ جب مبیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

وجاز بیع الفلس بفلسین باعیانهما خلافا لمحمدؒ له ان الفلوس اثمان فلاتتعین بالتعیین فصار کما اذا کانا بغیر اعیانهماو کبیع الدرهم بالدرهمین ولهما ان ثمنیتهما بالاصطلاح واصطلاح الغیر لایکون حجة علی المتعاقدین وهما ابطلا ثمنیتهما لانهما قصدا تصحیح العقد ولاوجه له الابتعیینهما وخروجهما عن الثمنیة لانهما اذا خرجا عن الثمنیة یکون اعیانهما مطلوبة لامالیتهما فیمکن ان یعطی فلسین ویأخذ فلسا طلباً لصورته واللحم بالحیوان خلافا لمحمدؒ فان عنده اذا بیع الحیوان بلحم حیوان من جنسه لایجوز البیع الااذا کان اللحم اکثر من ذلک الحیوان لیکون الزائد فی مقابلة السقط وعندهما یجوز مطلقا لانه بیع الموزون بما لیس بموزون والدقیق بجنسه کیلا والرطب بالرطب والتمر عند ابی حنیفةؒ وعندهما وعند الشافعیؒ لایجوز ان نقص الرطب بالجفاف۔

ترجمہ۔ ایک متعین پیسہ دومتعین پیسوں کے عوض بیچنا جائز ہے اورامام محمدؒ کے نزدیک جائزنہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس ثمن ہے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے پس یہ ایسا ہوگیا جیسے کہ دونوں غیر متعین ہوں اور جیسے ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض فروخت کرنا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے اتفاق کرنے سے ثابت ہوا ہے اور غیر کا اتفاق ان دونوں پر حجت نہیں ہے اوران دونوں نے اس کی ثمنیت باطل کردی ہے کیونکہ ان دونوں نے عقد کی تصحیح کا قصد کیا ہے اور تصحیح عقد کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کردیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے کیونکہ جب یہ ثمنیت سے نکل جائے تو پھر ان کی عین ہی مطلوب ہوگی نہ کہ ان کی مالیت تو ممکن ہے کہ دو پیسے دیدئے جائے اور ایک پیسہ لے لیا جائے اس کی صورت مطلوب ہونے کی وجہ سے۔اور جائز ہے گوشت کو حیوان کے عوض بیچنا برخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک جب ایک حیوان کو حیوان کے گوشت کے عوض بیچا جائے اسی جنس سے تو جائز نہیں ہے یہ بیع مگر یہ کہ الگ کیا ہوا گوشت زیادہ ہو اس گوشت سے جو حیوان میں ہے تاکہ زائد حیوان کے اجزاء کے مقابلے میں ہوجائے اور حضرات شیخین کے نزدیک جائز ہے مطلقا کیونکہ یہ موزون کی بیع ہے غیر موزون کے عوض اور جائز ہے آٹے کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض ناپ کرکے اور پختہ تازہ کھجور کی بیع پختہ تازہ کھجور اور پختہ خشک کھجور کے عوض یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں اگر کم ہوتی ہو تازہ کھجور سوکھنے سے۔

تشریح: فلوس کی بیع میں کمی اور زیادتی کی تفصیل:

فلس کے معنی ہے پیسہ یعنی خالص سونا اور چاندی کے علاوہ جتنے سکے ہیں ان کو فلوس کہتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ فلوس کو فلوس کے عوض متفاضلاً بیچنے کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) ایک غیر متعین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں کے عوض۔

(۲) ایک متعین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں کے عوض۔

(۳) ایک غیر متعین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض۔

(۴) ایک متعین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض۔

ان میں اول تین صورتوں میں بیع فاسد ہے بالاتفاق اور چوتھی صورت میں شیخین کے نزدیک بیع جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

صورت نمبر ا۔۲۔۳۔ کی تفصیل یہاں پر چھوڑ دی جاتی ہے اور صرف صورت نمبر ۴۔ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے ص

چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فلوس ثمن ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اور جب فلوس متعین کرنے سے متعین نہ ہوئے تو ان کی بیع ایسی ہوگی جیسا کہ دونوں عوض غیر متعین ہوں اور غیر متعین ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے تو یہاں بھی بیع فاسد ہوگی یا جیسے کہ ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض باطل ہے تو ایک فلس کی بیع دو فلوس کے عوض بھی ناجائز ہوگی۔ نیز فلوس کا ثمن ہونا تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے اور جو چیز تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہو جائے وہ صرف بائع اور مشتری کے باطل کرنے سے باطل نہیں ہوتی جب اس کی ثمنیت باطل نہ ہوئی تو ثمنیت باقی رہ گئی اور ثمنیت کے باقی رہنے کی صورت میں فلوس کو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور جب، متعین نہ ہوئے تو ایک فلس کی بیع دو فلوس کے عوض صحیح نہ ہوگی۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا خود عاقدین کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تمام لوگوں کے اتفاق سے کیونکہ دوسرے لوگوں کا اتفاق متعاقدین پر حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اور متعاقدین نے اس کی ثمنیت باطل کر دی ہے کیونکہ انہوں نے عقد کو صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور تصحیح عقد کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کر کے بمنزلہ عام سامان کے بنا دیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے اور جب یہ ثمنیت سے خارج ہو گئے اور بمنزلہ سامان کے ہو گئے تو اب اسکی ثمنیت مقصود نہ رہی بلکہ ان کی عین مقصود ہو گئی لھذا اب یہ جائز ہے کہ ایک معین فلس کے عوض دو معین فلوس کو لیا جائے جیسے ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ کو لینا جائز ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ مالیت کو طلب نہیں کیا جاتا بلکہ اس چیز کی صورت اور عین طلب کی جاتی ہے لھذا احد الجانبین سے اضافہ جائز ہے کیونکہ اس میں ربوا لازم نہیں آتا اسلئے کہ یہ نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی

بلکہ عددی ہے البتہ جنس متحد ہے تو ادھار جائز نہ ہوگا۔

قولہ واللحم بالحیوان....گوشت کو جانور کے عوض فروخت کرنے کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) گوشت کو اسکی ہم جنس کے علاوہ جانور کے عوض فروخت کرنا مثلاً گائے کا گوشت بکری کے عوض فروخت کرنا یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خواہ بکری کے اندر کا گوشت گائے کے گوشت سے زیادہ ہو یا برابر یا کم یہ اسلئے جائز ہے کہ اجناس مختلف ہیں۔

(۲) گوشت کو اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کرنا مثلاً بکری کا گوشت بکری کے گوشت کے عوض فروخت کرنا یہ جائز ہے جبکہ برابر ہو اور اگر ایک جانب زیادہ ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بالاتفاق اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور موزونی بھی ہے یعنی قدر اور جنس دونوں موجود ہیں لھذا زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے۔

(۳) گوشت کو اپنی ہم جنس جانور کے عوض فروخت کرنا جبکہ جانور ذبح شدہ ہو یعنی ایک طرف بکری کا دس کلو گوشت ہو اور دوسری طرف ذبح شدہ ہو بکری اپنی کھال اور اجزاء سمیت موجود ہو تو یہ صورت ناجائز ہے الا یہ کہ خالص جدا شدہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں موجود ہے کیونکہ گوشت کو گوشت کے عوض میں قرار دیا جائیگا اور باقی اضافی گوشت کھال اور اجزاء وغیرہ کے عوض میں ہو جائے گا۔

(۴) گوشت کو اس کے ہم جنس زندہ جانور کے عوض فروخت کرنا یعنی ایک طرف بکری کا بیس کلو گوشت ہو اور دوسرے طرف زندہ بکری ہو تو حضرات شیخین کے نزدیک یہ صورت جائز ہے خواہ گوشت اس گوشت کے برابر ہو جو زندہ بکری میں ہے یا کم ہو یا زیادہ ۔اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بکری کا الگ کیا ہوا گوشت اگر اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں ہے تب تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے مقابلے میں ہو جائے گا اور اضافی گوشت سقط یعنی اجزء کھال سری پائے وغیرہ کے عوض میں ہو جائے گا۔اگر ایسا نہ ہو یعنی خالص جدا شدہ گوشت زیادہ نہ ہو زندہ بکری میں جو گوشت موجود ہے اس سے بلکہ یا تو بکری کے گوشت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو پھر جائز نہیں اسلئے کہ مثلاً دس کلو گوشت تو اس دس کلو گوشت کے عوض میں ہو گیا جو بکری سے حاصل ہو رہا ہے اور باقی کھال سری پائے وغیرہ آپ کو بلا عوض حاصل ہو گئے معاوضہ مالیہ میں اور معاوضہ مالیہ میں زیادتی بلا عوض ربوا ہوتی ہے لھذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر علت ربو موجود نہیں کیونکہ گوشت موزونی چیز ہے اور زندہ جانور غیر موزونی چیز ہے یعنی ذوات القیم میں سے ہے علت کامل نہ ہونے کے وقت کی زیادتی جائز ہوتی ہے لھذا گوشت زندہ حیوان کے عوض فروخت کرنا مطلقاً صحیح ہے خواہ زندہ بکری میں جو گوشت ہے وہ جدا شدہ گوشت سے زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم۔

والدقیق بجنسہ کیلا .... مسئلہ یہ ہے کہ آٹے کی بیع آٹے کے عوض کیل کے اعتبار سے صحیح ہے برابری کے ساتھ اسلئے کہ اتحاد جنس اور قدر موجود ہے یعنی آٹے اور گندم کی جنس بھی ایک ہیں۔ آٹا اور گندم کیلی بھی ہیں۔ تو علت ربوا کامل موجود ہے لھذا برابری کی صورت میں بیع جائز ہوگی اور تفاضل کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

والرطب بالرطب والتمر : رطب پختہ تازہ چھوارے کو کہتے ہیں جس کو ہم کھجور کہتے ہیں اور تمر پختہ خشک کھجور کو کہتے ہیں جس کو ہم چھوارے کہتے ہیں۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ رطب کی بیع رطب کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے بالاتفاق اور تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق اسی طرح رطب کی بیع تمر کے عوض تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق ۔۔۔ لیکن رطب کی بیع تمر کے عوض متساویا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رطب کی بیع تمر کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک رطب کی بیع تمر کے عوض جائز نہیں ہے اگر خشک ہونے سے رطب میں کمی واقع ہوتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے پوچھا کہ ,,اینقص الرطب اذا یبس قالوا نعم فنھی عنہ ،، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے عوض برابری کے ساتھ بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے رطب پر تمر کا اطلاق کیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے ,,او کل تمر خیبر ھکذا ،، حالانکہ آپ ﷺ کو رطب پیش کی گئی تھی اس سے معلوم ہوا کہ رطب تمر ہے اور تمر کے بارے میں حدیث میں ہے کہ ,,التمر مثلا بمثل ،، کہ تمر کی بیع برابری کے ساتھ جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ رطب تمر ہے یا نہیں اگر رطب تمر ہے تو پھر اول حدیث سے اسکی بیع متساویا جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے اول میں ,,التمر بالتمر ،، ہے اور اگر رطب تمر نہیں بلکہ ایک الگ جنس ہے تو پھر اخر حدیث سے اس کی بیع جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے اخر میں ہے ,,اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم ،، جب جنس الگ ہے تو متساویا بھی جائز ہونا چاہئے اور متفاضلا بھی

والعنب بالزبیب والبر رطبا او مبلولة بالیابس والتمر والزبیب المقنع بالمقنع منھما والدلیل فی جمیع ذلك انه ان كان بیع الجنس بالجنس بلا اختلاف الصفة یجوز متساویا و كذا مع اختلاف الصفة لقوله علیه السلام جیدھا وردیھا سواء والم یكن بیع الجنس بالجنس یجوز

کیف ما کان لقوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم

ترجمہ.. اور جائز ہے بیع انگور کی کشمش کے عوض اور تر گندم کی بیع یا بھگوئے ہوئے گندم کی بیع اپنے ہم مثل سے یا خشک سے اور بھگوئے ہوئے کھجور یا بھگوئے ہوئے کشمش کی بیع بھگوئے ہوئے کے عوض ان دونوں میں سے برابری کے ساتھ ۔

دلیل ان سب کی یہ ہے کہ اگر یہ جنس کی بیع ہے خلاف جنس کے عوض صفت کے اختلاف کے بغیر تو یہ جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح اختلاف صفت کی صورت میں بھی حضورﷺ کے قول کی بنا پر کہ عمدہ اور ردی برابر ہے اور اگر یہ جنس کی بیع ہم جنس کے عوض نہیں ہے تو یہ جائز ہے جیسے بھی ہو حضورﷺ کے قول کی وجہ سے کہ جب دونوں نوع مختلف ہوں تو بیچو جیسے چاہو۔

تشریح انگور اور کشمش کی بیع ایک دوسرے کے عوض: صورت مسئلہ یہ ہے کہ انگور کو کشمش کے عوض فروخت کرنا برابری کیساتھ جائز ہے اور اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیع پختہ تازہ یا خشک گندم کیعوض فروخت کرنا جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیع بھگوئے ہوئے گندم کے عوض یا پختہ گندم یا بھگوئے ہوئے کی بیع خشک گندم کے عوض جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح بھگوئے ہوئے کھجور کی بیع بھگوئے ہوئے کھجور کے عوض اور بھگوئے ہوئے کشمش کی بیع بھگوئے ہوئے کشمش کیعوض جائز ہے برابری کے ساتھ۔

دلیل سب کی یہ ہے کہ یہ یا تو بیع الجنس بالجنس ہے اور بیع الجنس بالجنس برابری کے ساتھ جائز ہے اور عمدہ اور گھٹیا ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے ,,جیدھا ورد یھا سواء،، اور اگر یہ بیع الجنس بخلاف الجنس ہے تو پھر بھی جائز ہے کیونکہ حدیث کے اخر میں ہے کہ جنس مختلف ہو جائے تو بیچو جیسے چاہو تو پھر بھی عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولحم حیوان بلحم حیوان اخر متفاضلا و کذا اللبن و کذا خل الدقل بخل العنب وشحم البطن بالالیة اوباللحم والخبز بالبر او الدقیق او بالسویق وان کان احدهما نسیئة وبه یفتی وانما یجوز بیع الخبز بالبر لان الخبز صار عددیا هذا اذا کانانقدین وان کان الخبز نسیئة والبر والدقیق نقدا یجوز عند ابی یوسفؒ وبه یفتی

ترجمہ. اور جائز ہے ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے عوض کی زیادتی کے ساتھ اسی طرح گھٹیا کھجور کے سرکے کی بیع انگور کے سرکے کے عوض اور پیٹ کی چربی کی بیع چکتے کی چربی کے عوض یا گوشت کے عوض اور روٹی کی بیع گندم کے عوض یا آٹے کے عوض یا ستو کے عوض اگر چہ ان دونوں میں ایک ادھار ہوا اور اسی پر فتوی ہے اور جائز ہے روٹی کی بیع

گندم کے عوض کیونکہ روٹی عددی بن گئی ہے یہ اس وقت جبکہ دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو گندم اور آٹا نقد ہو تو جائز ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے۔

تشریح مختلف الاجناس گوشت کی بیع: مسئلہ یہ ہے کہ اگر گوشت مختلف الاجناس ہوں یعنی اونٹ کا گوشت۔ گائے کا گوشت۔ اور بکری کا گوشت ہو ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ سب کی جنس الگ الگ ہے اور اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل جائز ہے البتہ گائے کا گوشت بھینس کے گوشت کے عوض اسی طرح بکری کا گوشت بھیڑ کے گوشت کے عوض بیچنا ہو تو تساوی ضروری ہوگی کیونکہ یہ ایک جنس ہے۔

قولہ وکذا اللبن..... اسی طرح متحد الاجناس جانوروں کے دودھ کی بیع تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ گوشت اور دودھ فروع ہیں اور اصل اونٹ گائے اور بکری اصول ہیں جب اصول مختلف الاجناس ہیں تو فروع بھی مختلف الاجناس ہوں گی کیونکہ اصول کا اختلاف واجب کرتا ہے فروع کے اختلاف کو۔

وکذا خل الدقل.... اسی طرح کھجور کے سرکے کو انگور کے سرکے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے کیونکہ انکی اصل یعنی کھجور اور انگور مختلف الاجناس ہیں تو اس کا پانی یعنی سرکہ انگور اور سرکہ کھجور بھی مختلف الاجناس ہوں گے اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل جائز ہوگا۔

وشحم البطن..... اسی طرح پیٹ کی چربی کو دنبے کی چکتی کے یا گوشت کے عوض فروخت کرنا تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ ۔ چربی۔ چکتی۔ اور گوشت تینوں الگ الگ جنس ہیں اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل بھی جائز ہوگا۔

والخبز بالبر. مسئلہ یہ ہے کہ روٹی کی بیع گندم کے عوض یا آٹے کے عوض یا ستو کے عوض جائز ہے کیونکہ روٹی عددی ہے یا وزنی اور گندم اور آٹا کیلی چیز ہے جب جنس ایک نہ رہی تو تفاضل کے ساتھ بیع جائز ہے یہ تو اس وقت ہے جبکہ دونوں نقد ہوں لیکن اگر گندم یا آٹا ادھار ہو اور روٹی نقد ہو یعنی روٹی رأس المال ہو اور گندم و آٹا مسلم فیہ ہو تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ موزونی چیز کے ذریعے مکیلی چیز میں بیع سلم کیا ہے (یہ قول کتاب میں مذکور نہیں) اور اگر گندم یا آٹا نقد ہو یعنی رأس المال ہو اور روٹی ادھار ہو یعنی مسلم فیہ ہو تو یہ بھی امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ روٹی وزنی چیز ہے اور وزنی چیز میں بیع سلم جائز ہے اور فتوی اسی پر ہے (یہ قول کتاب میں مذکور ہے)

لا بیع الجید بالردی من الربوی والبسر بالتمر الامتساویا والبر بالدقیق اوبالسویق اوالدقیق

بالسویق متفاضلا او متساویا والزیتون بالزیت والسمسم بالحل حتی یکون الزیت والحل اکثر مما فی الزیتون والسمسم لیکون بعض الزیت بالزیت الذی فی الزیتون والباقی بالثجیرة ویستقرض الخبز وزنا لاعددا عند ابی یوسفؒ وبه یفتی اما عند ابی حنیفةؒ لایجوز لاوزنا ولاعددا للتفاوت الفاحش وعند محمدؒ یجوز بهما للتعامل وعند ابی یوسفؒ یجوز وزنا للتعامل والحاجة لاعددا للتفاوت فی آحاده

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع عمدہ کی گھٹیا کے عوض اموال ربویہ میں اور گدرے چھواروں کی بیع خشک چھواروں کے عوض مگر برابری کے ساتھ اور گندم کی بیع آٹے یا ستو کے عوض یا آٹے کی ستو کے عوض نہ زیادتی کے ساتھ اور نہ برابری کے ساتھ اور زیتون کی بیع خالص روغن زیتون کے عوض اور تل کی بیع روغن تل کے عوض یہاں تک کہ روغن زیتون اور روغن تل زیادہ ہو اس سے جو زیتون اور تل میں ہے تاکہ بعض روغن زیتون اس روغن کے عوض میں ہو جائے جو زیتون میں ہے اور باقی چھلکے کے عوض میں ہو جائے اور قرض پر لی جائے گی روٹی وزن کے اعتبار سے نہ کہ عدد کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے ۔لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ عدد کے اعتبار سے کھلی ہوئی تفاوت کی وجہ سے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے دونوں کے اعتبار سے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے وزن کے اعتبار سے تعامل اور ضرورت کی وجہ سے اور عدد کے اعتبار سے جائز نہیں کیونکہ اسکے افراد میں تفاوت ہے۔

تشریح: اموال ربویہ میں جید اشیاء کی بیع عمدہ اشیاء کے عوض جائز نہیں ہے مگر برابری کے ساتھ اس لئے کہ ,,جیدھا وردیھاسواء ،، ہے۔

اور بسر کی بیع تمر کے عوض جائز ہے برابر سرابر۔ بسر اس کھجور کو کہتے ہیں جو ابتدائی حالت میں کلی کھلنے کے بعد اسکی شکل ہوتی ہے ۔اور تمر خشک کھجور کو کہتے ہیں بسر کو اردو میں گدرا کہتے ہیں تو بسر کی بیع تمر یعنی خشک چھواروں کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے اس لئے کہ بسر پر تمر کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ دونوں کیلی بھی ہیں لھذا تفاضل کے ساتھ جائز نہ ہوگا۔

والبر بالدقیق۔ اور جائز نہیں ہے گندم کی بیع ستو کے عوض یا آٹے کے عوض اسی طرح آٹے کی بیع ستو کے عوض نہ متفاضلا جائز ہے اور نہ متماثلا اور نہ متساویا یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک سویق کی بیع دقیق کے عوض جائز ہے چاہے متفاضلا ہو یا متساویا کیونکہ سویق اور دقیق دو الگ

الگ جنس ہیں جب جنس ہی الگ الگ ہے توان کی آپس میں بیع جائز ہوگی چاہے برابری ہو یا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح گندم کی بیع بھونے ہوئے گندم کے عوض جائز نہیں کیونکہ اتحاد جنس موجود ہے اسی طرح ان کے اجزاء یعنی آٹے کی بیع ستو کے عوض بھی جائز نہ ہوگی۔ نیز ان دونوں میں مساوات ممکن نہیں ہے کیونکہ آٹے میں اسی طرح گندم میں ٹھوس پن ہوتا ہے وہ کیل میں زیادہ آتے ہیں اور ستو میں تخلخل ہوتا ہے اس میں ٹھوس پن نہیں ہوتا وہ کیل میں کم آتا ہے تو دونوں کیلی ہونے کے باوجود اس کے اندر کیل میں مساوات ممکن نہیں لھذا ان دونوں کی آپس میں بیع ہی ناجائز قرار پائی۔

والزیتون بالزیت۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف زیتون کے دانے ہوں اور دوسری طرف زیتون کا خالص تیل ہو تو اسکی بیع جائز ہے اس شرط پر کہ جو خالص تیل ہے وہ زیادہ ہو اس تیل سے جو زیتون کے دانوں میں ہے مثلا ایک طرف سوا کلو روغن زیتون ہے اور دوسری طرف ایک کلو زیتون کے دانے ہے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ زیتون کے دانوں میں جو تیل ہے اس کے بقدر تیل تیل خالص تیل کے عوض ہو جائیگا اور جو باقی تیل رہ گیا ہے وہ اس کی کھلی یعنی چھلکے کے عوض میں ہو جائے گا جو زیتون کے دانوں میں ہے اور اگر ایک طرف سے ایک کلو زیتون ہو اور دوسری طرف ایک کلو تیل ہو یا تیل ایک کلو سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیل تو تیل کے مقابلے میں ہو جائے گا اور زیتون کے جو چھلکے ہیں وہ بلا عوض رہ گئے اور یہ ربوا ہے بعینہ یہی صورت تل کے دانوں اور تل کے تیل میں بھی ہے۔

ویستقرض الخبز ... مسئلہ یہ ہے کہ روٹیوں کو قرض پر لینا جائز یا نہیں؟ اس میں أیمہ کرام کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز نہیں ہے نہ وزنا اور نہ عددا کیونکہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے پکانے والوں کے اعتبار سے بھی بعض طباخ اچھی روٹی پکاتے ہیں۔ اور بعض خراب اور روٹی کے اعتبار سے بھی کہ بعض روٹی پتلی ہوتی ہے اور بعض موٹی ہوتی ہے تنور کے اعتبار بھی کہ بعض تنور کی روٹی اچھی ہوتی ہے اور بعض کی خراب۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزنا بھی اور عددا بھی یعنی جیسے عرف اور رواج ہو۔

اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزنا اسلئے کہ روٹی وزنی چیز ہے لیکن عددا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اسکے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے واپسی کے وقت نزاع ہوگا لھذا وزنا جائز ہے اور عددا جائز نہیں ہے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کے قول پر فتوی ہے اور روٹی کو وزنا قرض لینا جائز ہے۔

ولا ربوا بین سید وعبدہ لان العبد ومامعہ لمولاہ ومسلم وحربی فی دارہ ای فی دار الحرب لان مالہ مباح فیجیوز بای طریق کان خلافا لابی یوسفؒ والشافعیؒ اعتبارا بالمستامن فی دارنا۔

ترجمہ اور ربوا نہیں ہے غلام اور اس کے آقا کے درمیان کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس کے مولی کا ہے اور مسلمان اور حربی کے درمیان دارالحرب میں کیونکہ اس کا مال مباح ہے تو جائز ہے اسکا لینا جس طریقے پر بھی ہو خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کیلئے وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر ہمارے دار میں۔

تشریح آقا اور غلام کے درمیان ربوا متحقق نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر غلام نے اپنے آقا کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کردیا ہے یا آقا نے غلام کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کردیا تو یہ جائز ہے اور یہ ربوا نہ کہلائے گا کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ سب مولی کی ملکیت ہے گویا کہ یہ بیع ہوئی ہی نہیں اور جب بیع نہ ہوئی تو ربوا بھی متحقق نہ ہوگا اور اگر غلام ماذون پر اتنے قرضے ہوں کہ اسکی گردن پر محیط ہوں تو غلام اور اس کے آقا کے درمیان بیع متحقق ہوتی ہے اور جب بیع متحقق ہوتی ہے تو ربوا بھی متحقق ہوگا لھذا اس صورت میں غلام اور اس کے آقا کے درمیان ربوا متحقق ہوگا۔

اسی طرح مسلمان اور حربی کافر کے درمیان بھی ربوا متحقق نہیں ہوتا یعنی ایک مسلمان امان لیکر دارالحرب میں داخل ہوا اور وہاں پر ربوا کا معاملہ کیا یعنی ایک درہم دیکر دو درہم حاصل کرلئے تو یہ جائز ہے اور یہ عقد ربوا نہ ہوگا یعنی حرام نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دارالحرب میں بھی ربوا متحقق ہے یعنی مسلمان دارالحرب میں داخل ہوکر بھی ایک درہم کے عوض کافروں سے دو درہم نہیں لے سکتے۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر کہ اگر ایک کافر امان لیکر ہمارے دارالاسلام میں داخل ہوجائے تو یہاں پر مسلمان ان سے ایک درہم کے عوض دو درہم نہیں لے سکتے تو اسی طرح دارالحرب میں بھی ہے

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لاربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب" دوسری بات یہ ہے کہ دارالحرب میں کافروں کا مال مباح الاصل اور غیر معصوم ہے اسکو ہر طریقے پر لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ غدر اور دھوکہ نہ ہو کیونکہ غدر اور دھوکہ حرام ہے جب ان کا مال ہر طریقے سے لینا جائز ہے غدر اور دھوکہ کے سوا تو باہمی رضامندی سے عقد ہوجانے کے بعد بطریقہ اولی لینا جائز ہوگا۔ البتہ مسلمان دارالحرب میں سود دے نہیں سکتا کہ ایک درہم لیکر پھر اسکے عوض دو درہم دیدے یہ جائز نہیں مزید کتاب کے حاشیہ پر دیکھ لیجئے گا ۔ واللہ اعلم

۲۵ ذیقعدہ ۱۴۲۷ھ

۱۶ ستمبر ۲۰۰۶ء

باب الحقوق والاستحقاق

(یہ باب ہے حقوق اور استحقاق کے بیان میں)

یدخل البناء والمفتاح والعلو والكنيف في بيع الدار الكنيف المستراح لا الظلة في المغرب ظلة الدار السدة التي فوق الباب وعن صاحب الحصير هي التي احد طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الاخر على حائط الجار المقابل الابذكر كل حق هو لها او بمرافقها او بكل قليل وكثير هو فيها او منها والشجر لا الزرع في بيع الارض ولا الثمر في شجر فيه تمر الا بشرطه وان ذكر الحقوق والمرافق ولا العلو في شراء بيت بلكل حق ولا في شراء منزل الابذكر ماذكر اي الحقوق والمرافق الى اخرها فالحاصل ان العلو يدخل في بيع الدار وان لم يذكر الحقوق ويدخل في بيع المنزل ان ذكر الحقوق والمرافق ولا يدخل في بيع البيت وان ذكر الحقوق والمرافق فالمنزل بين البيت والدار لايكون فيه مربط الدواب بل يكون بيتان او ثلاثة او نحو ذلك يتعيش فيه الرجل المتأهل فالعلو يكون من توابعه لا من توابع البيت لان الشيء لايستتبع مثله بل دونه ۔

ترجمہ۔داخل ہوگی عمارت اور مفتاح اور بالا خانہ اور پاخانہ گھر کی بیع میں ۔کنیف بیت الخلاء کو کہا جاتا ہے۔نہ سائبان ۔مغرب میں ہے کہ ظلۃ الدار وہ چھت ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب حصیر فرماتے ہیں کہ ظلہ وہ ہے کہ اس کی کڑیوں کی ایک جانب اس گھر پر ہو اور دوسری جانب مقابل پڑوس کی دیوار پر ہو مگر کل حق ہو لہ یا تمام منافع یا کل قلیل وکثیر جو اس میں ہے یا اس سے ہے کے ساتھ اور درخت میں جسمیں پھل ہو مگر اس کی شرط کے ساتھ اگر چہ حقوق اور مرافق کا ذکر کر چکا ہو اور نہ بالا خانہ بیت کے خریدنے میں بکل حق کے ساتھ اور نہ منزل کے خریدنے میں مگر اس چیز کے ذکر کرنے کے بعد جو ذکر ہو چکے یعنی حقوق اور مرافق وغیرہ پس حاصل یہ ہے کہ بالا خانہ داخل ہوگا دار کی بیع میں اگر چہ حقوق ذکر نہ ہوئے ہوں اور داخل ہوگا منزل کی بیع میں اگر حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں اور داخل نہ ہوگا بیت کی بیع میں اگر چہ حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں تو منزل بیت اور دار

کے درمیان میں ہے منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو کمرے یا تین کمرے ہوتے ہیں یا اس جیسا جس میں اہل وعیال والا آدمی رہ سکتا ہے تو علو اسکے توابع میں سے ہے اور بیت کے توابع میں سے نہیں ہے کیونکہ شیء اپنے مثل کو تابع نہیں بناتی بلکہ کم کو بناتی ہے۔

تشریح حقوق جمع ہے حق کی اس سے وہ حقوق مراد ہیں جو مبیع کے تابع ہو کر بغیر ذکر کے مبیع میں داخل ہوتے ہیں۔

:دار، منزل، اور بیت کی بیع میں کون کون سے حقوق داخل ہوں گے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر خریدا تو مشتری کے واسطے اس گھر کی عمارت۔ مفتاح۔ اوپر والی منزل۔ بیت الخلاء۔ یہ سب چیزیں داخل ہوں گی کیونکہ یہ چیزیں دار کے توابع میں سے ہیں اور تابع متبوع میں داخل ہوتا ہے ذکر کیے بغیر بھی مفتاح سے مراد وہ تالے ہیں جو گھر کے دروازوں میں لگے ہوتے ہیں اور اس سے الگ نہیں ہوتے۔

لا الظلة . مغرب کتاب میں ہے کہ ظلہ سے مراد وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے راستہ ہوتا ہے اور حصیر نام کتاب میں ہے کہ ظلہ سے مراد وہ سائبان ہے کہ اسکی کڑیوں کی ایک جانب دار مبیعہ پر ہو اور دوسری جانب دوسرے پڑوسی دار پر ہو یعنی وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر ہوتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ دار کی بیع میں ظلہ داخل نہ ہوگا مگر ان الفاظ کے ذکر کرنے کے ساتھ کہ میں نے گھر خرید لیا بکل حق ھو لھا او بمرافقھا یا بکل قلیل وکثیر ھو فیھا او منھا۔

والشجر . اور زمین کی بیع میں داخل ہوگا درخت کیونکہ یہ متصل ہے مبیع کے ساتھ اتصال قرار اور کھیت یعنی (یعنی اُگی ہوئی فصل) یہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ نہ تو زمین کی تابع ہے اور نہ زمین کے ساتھ متصل ہے اتصال قرار۔

ولا الثمر فی شجر . اور داخل نہ ہوگا پھل درخت کی بیع میں یعنی اگر کسی نے پھلدار درخت خرید لیا تو پھل مشتری کیلئے نہ ہوگا بلکہ بائع کیلئے ہوگا ہاں اگر اسکی شرط لگا دی مشتری کے واسطے تو پھر مشتری کو ملے گا اگرچہ بکل حق ھو لہ یا بمرافقہ ذکر کیا ہو کیونکہ یہ متصل نہیں۔ ہے مبیع کے ساتھ اتصال قرار اور نہ پھل درخت کے تابع ہے کیونکہ پھل کی بیع درخت کے بغیر جائز ہے اگر یہ درخت کے تابع ہوتا تو اس کی الگ بیع جائز نہ ہوتی جب الگ بیع جائز ہے تو معلوم ہوا کہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اصل ہے۔

ولا العلو فی شراء بیت . . اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ ایک شخص نے ایک ایسا بیت خرید لیا جس کے اوپر بھی بیت ہے یعنی بالائی منزل ہے تو اس شخص کو صرف زمینی بیت ملے گا

بالائی بیت نہیں ملے گا اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر کہا ہو۔

(۲) کسی شخص نے منزل خرید لی جس پر بالائی منزل بھی موجود ہے تو اس صورت میں بالائی منزل بیع میں داخل نہ ہوگی ہاں اگر بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر کہا ہو تو پھر بالائی منزل بیع میں داخل ہوگی۔

(۳) کسی نے دار خرید لیا جس کے اوپر بالائی منزل ہے تو اس کی بیع میں بالائی منزل داخل ہوگی اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر نہ کہا ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ بیت اس کو کہا جاتا ہے مایبات فیہ کہ جس میں رات گزاری جائے اور بالاخانہ اسکا مثل ہوتا ہے اور شئی اپنے مثل کی تابع نہیں ہوتی اسلئے بالاخانہ بیت کی بیع میں داخل نہ ہوگا اگر چہ بکل حق ھولہ کہا ہو۔

اور منزل بیت اور دار کے درمیان ایک شئی ہے کیونکہ منزل میں سکونت کے تمام اسباب راحت موجود ہوتے ہیں لیکن اس میں مربط الدواب (جانور باندھنے کی جگہ) اور غیر مسقف صحن نہیں ہوتا تو بکل حق ھولہ یا بمرافقہ وغیرہ سے بالاخانہ اس کی بیع میں داخل ہوگا۔

اور دار نام ہے اس میدان کا جسکی حدود متعین ہوں۔ اصطبل۔ غیر مسقف صحن۔ بالاخانہ سب پر مشتمل ہو تو دار کی بیع میں یہ سب چیزیں داخل ہوں گی اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ وغیرہ بیان نہ کیا ہو۔

ولا الطريق والشرب والمسيل في البيع الا بذكر ماذكر ايضاً بخلاف الاجارة فان الشرب والطريق والمسيل يدخل في الاجارة بلاذكر الحقوق والمرافق فان الاجارة تقع على المنفعة ولا منفعة بدون هذه الاشياء واما البيع فيرد على الرقبة وايضاً يمكن ان ينتفع المشترى بالتجارة ولا كذلك في الاجارة۔

ترجمہ اور داخل نہ ہوگا راستہ اور پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ بیع میں مگر ان الفاظ کے ساتھ جو مذکور ہوئے برخلاف اجارہ کے کہ شرب ۔مسیل اور طریق داخل ہیں اجارہ میں حقوق اور مرافق ذکر کئے بغیر کیونکہ اجارہ واقع ہوتا ہے منفعت پر اور ان چیزوں کے بغیر منفعت حاصل نہیں ہوتی اور بیع واقع ہوتی ہے عین پر اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشتری اس سے نفع حاصل کرے تجارت کے ساتھ اور اجارہ میں یہ نہیں ہوتا۔

تشریح:::راستہ اور پانی کا حصہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین یا گھر فروخت کیا تو مشتری کے واسطے زمین کیلئے راستہ اور پانی کا حصہ اس بیع میں

داخل نہ ہوگا اسی طرح پانی کی گزرگاہ بھی اس میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں مبیع کی حدود سے خارج ہیں لیکن مبیع کے توابع میں سے ہیں تو بکل حق ہولہ یا بمرافقہ وغیرہ کے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی اوران الفاظ میں سے کسی ایک کے ذکر کرنے کے بعد مبیع میں داخل ہوں گی

لیکن اگر کسی نے گھر یا زمین کرایہ پر لیا تو اسمیں راستہ۔پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ سب چیزیں داخل ہوگی اگر چہ حقوق اور مرافق وغیرہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔وجہ اسکی یہ ہے کہ اجارہ نفع حاصل کرنے کیلئے منعقد ہوتا ہے اور مکان سے بغیر راستے کے نفع اٹھانا اور زمین سے شرب اور مسیل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ سے مکان کے اجارہ میں اور زمین کے کرایہ میں راستہ شرب اور مسیل داخل ہوں گے اور بیع کی صورت میں مکان سے راستے کے بغیر اور زمین سے شرب اور مسیل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان اور زمین کو خرید کر اس میں تجارت کرتا ہے یعنی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس صورت میں راستہ شرب اور مسیل کے بغیر بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوا تو یہ چیزیں توابع ہوئیں۔لھذا حقوق وغیرہ کے بیان کے بغیر مبیع میں داخل نہ ہوں گی۔

فصل فی الاستحقاق

(یہ فصل ہے استحقاق کے بیان میں)

ویؤخذ الولد ان استحقت امه ببينة وان اقر بها لا صورتها اشترى رجل جارية فولدت عنده فاستحقها رجل فانه يأخذ وولدها وان اقر بها لالان البينة حجة مطلقة فيظهربها ملكه من الاصل والاقرار حجة قاصرة يثبت الملك ضرورة صحة الاخبار فيندفع الضرورةبثبوت الملك بعد انفصال الولد شخص قال لاخر اشتر نی فانی عبد فاشترى فبان حراً ضمن الان لم يدر مكان بائعه لانه بالامر بالشراء يصير ضامنا للثمن عند تعذرالرجوع على البائع دفعا للضرر وعند ابی يوسفؒ لاضمان عليه وان علم لا ورجع عليه ای رجع هذا الشخص بما ضمن على البائع ولاضمان ی الرهن اصلا ای ان قال ارتهنی فانی عبد فارتهنه فبان حرا فلا ضمان عليه سواء علم مكان الراهن او لا لان الرهن ليس عقد معاوضة فلايكون الأمر به ضامنا للسلامة وقالوقال فی الهداية فی صورة المسئلة ضرب اشكال وهو ان الدعوى شرط عند ابی حنيفةؒ لحرية العبد

والتناقض یمنع صحة الدعوی فکیف یظھر انه حر

ترجمہ۔اور لیا جائے گا بچہ اگر اس کی ماں کسی کی مستحق ہوگئی گواہوں سے اور اگر اس نے اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں۔صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی تو اس نے اس کے پاس بچہ جنا پھر باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو لے گا یہ آدمی باندی کو اور اسکے بچے کو اور اگر اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں کیونکہ بینہ حجت مطلقہ ہے تو ظاہر ہوگی اس سے اس کی ملکیت اصل سے اور اقرار حجت قاصرہ ہے تو ثابت ہوگی ملکیت ضرورۃ اخبار کی صحت کیلئے تو پوری ہوتی ہے ضرورت ملک ثابت ہونے پر بچہ کے جدا ہونے کے بعد۔ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے خرید لو میں غلام ہوں تو اس نے خرید لیا تو وہ حر نکلا تو وہ ضامن ہوگا اگر بائع کی جگہ معلوم نہ ہو کیونکہ وہ شراء کا حکم دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا ثمن کا جبکہ بائع پر رجوع متعذر رہو اس سے ضرر دفع کرنے کیلئے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر رجوع نہیں ہے اور اگر بائع کی جگہ معلوم ہو تو پھر نہیں اور رجوع کرے گا اس پر یعنی یہ شخص رجوع کریگا ضمان کا بائع پر اور ضمان نہیں ہے رہن میں بالکل یعنی کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا اور وہ آزاد ظاہر ہوگیا تو اس پر ضمان نہیں ہے چاہے راہن کی جگہ معلوم ہو یا نہ ہو اسلئے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو آمر ضامن نہ ہوگا سلامتی مبیع کا ہدایہ میں ہے کہ صورت مسئلہ میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ دعوی شرط ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی حریت میں اور تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے تو کیسے ظاہر ہوگا کہ یہ آزاد ہے۔

تشریح بینہ حجت مطلقہ ہے اور اقرار حجت قاصرہ ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر باندی نے مشتری کے پاس اپنے آقا کے علاوہ کسی دوسرے کے نطفے سے بچہ جنا پھر ایک آدمی نے اس باندی پر گواہوں کے ذریعے اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو یہ مستحق باندی کو بھی لے گا اور اس کے ساتھ بچے کو بھی لے گا اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کیا کسی مستحق کیلئے تو مقر لہ باندی کو لے گا لیکن اس کے بچے کو نہیں لے گا یعنی مقر لہ کو باندی تو دی جائے گی لیکن بچہ نہیں دیا جائے گا وجہ فرق یہ ہے کہ بینہ حجت مطلقہ ہے یعنی حجت کاملہ اور حجت متعدیہ ہے کیونکہ بینہ قضائے قاضی کی وجہ سے حجت ہوتا ہے اور قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے اسلئے بینہ تمام لوگوں کے حق میں حجت کاملہ ہوگا تو مستحق کی ملکیت اصل سے ثابت ہوگی یعنی جو چیز نفس الامر میں ثابت تھی بینہ نے اسکو ظاہر کر دیا تو بینہ نے یہ بتلا دیا کہ باندی نفس الامر میں مستحق کی ملکیت تھی اور شراء سے پہلے مستحق کی ملکیت اس باندی میں ثابت تھی اور اس وقت بچہ بھی باندی کے ساتھ متصل تھا تو جب باندی رجل مستحق کی ہوگئی تو بچہ بھی رجل مستحق کا ہوگا اور مستحق باندی اور بچے دونوں کو لے کر جائے گا اور اقرار حجت قاصرہ ہے صرف اقرار کو صحیح ہونے کی ضرورت سے باندی میں فی الحال ملکیت ثابت کی

جائے گی اور یہ ضرورت بچہ پیدا ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے تو مشتری کے اقرار کی وجہ سے مقرلہ کیلئے باندی کی ملکیت فی الحال ثابت ہوگی گویا کہ پہلے نہ تھی اور فی الحال بچہ باندی سے جدا ہے لھذا اقرار بچے کو شامل نہ ہوگا تو مستحق صرف باندی کو لے گا بچے کو نہیں لے گا۔

قولہ شخص قال لآخر۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھ کو خرید لے میں غلام ہوں اس کو اس کے کہنے کے مطابق خرید لیا پھر ثابت ہوا کہ وہ غلام نہیں بلکہ آزاد آدمی تھا پس اگر بائع حاضر ہو یا غائب ہو لیکن اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا بلکہ مشتری اپنا ثمن بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری سے ثمن بائع نے لیا تھا تو بائع ہی سے واپس لے گا اور اگر بائع اس طور پر غائب ہو کہ اسکا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو مشتری اپنا ثمن اس آدمی سے واپس لے گا جس کو غلام سمجھ کر خریدا تھا اور یہ آدمی پھر بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری نے اسکے کہنے اور اقرار کرنے پر (کہ میں غلام ہوں) اعتماد کیا تھا اور اسکو خریدا تھا تو غلام نے مشتری کو خریدنے کا حکم دیا ہے تو بائع سے ثمن واپس لینے کے متعذر ہونے کی صورت میں بقدر امکان مشتری سے ضرر دفع کیا جائے گا اور مشتری کو ثمن کا ضامن قرار دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ رہن میں مرتہن کو غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے

ولا ضمان فی الرھن۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا پھر مرتہن کو معلوم ہوا کہ یہ غلام نہیں بلکہ آزاد ہے تو مرتہن کو غلام سے اپنا مال وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے خواہ راہن حاضر ہو یا غائب ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو کسی بھی صورت میں مرتہن کو غلام پر رجوع کا حق نہیں ہے کیونکہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ وثوق اور اعتماد کا ذریعہ ہے تاکہ مرتہن کو وہ چیز واپس مل جائے جو اس نے قرض دی ہے اور جب رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو رہن کا حکم دینے والا (یعنی یہ شخص جو غلام بنا ہوا تھا) بھی شئی مرہونہ کی سلامتی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سلامتی کا ضمان عقد معاوضہ میں ہوتا ہے اور عقد غیر معاوضہ میں سلامتی کا ضمان نہیں ہوتا اور جب یہ غلام سلامتی کا ضامن نہ ہوا تو اسکے آزاد ثابت ہونے کی صورت میں مرتہن کو اس پر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

وقال فی الھدایۃ۔ سے شارحؒ ہدایہ کی عبارت میں ایک اشکال کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

,, لان الدعوی شرط فی حریۃ العبد والتناقض یفسد الدعوی ,, اشکال سے پہلے یہ سمجھ لیجئے۔

کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی آزادی ثابت کرنے کیلئے آزادی کا دعوی کرنا شرط ہے یعنی غلام پہلے آزادی کا دعوی کرے گا پھر اس پر شہادت سنی جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ دعوی میں تناقض دعوے کو ساقط کر دیتا ہے۔
اب اشکال کی وضاحت یہ ہے کہ جس غلام نے مشتری سے کہا کہ میں غلام ہوں مجھے خرید لو اور پھر مشتری کے پاس دعوی کیا کہ میں آزاد ہوں تو گویا اس نے پہلے غلام ہونے کا دعوی کیا اور پھر آزاد ہونے کا اور یہ صریح تناقض ہے اور جس شخص کے دعوے میں تناقض ہو وہ دعوی صحیح نہیں ہوتا اور جب غلام کا دعوی آزادی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی قبول نہ ہوں گے اور جب آزادی کے گواہ قبول نہ ہوئے تو آزادی بھی ثابت نہ ہوگی اور جب غلام کی آزادی صحیح نہ ہوئی تو مشتری کے لئے ثمن واپس لینے کا اختیار بھی ثابت نہ ہوگا یہ اشکال ہدایہ کی عبارت پر ہے صاحب ہدایہ نے اس اشکال کے دو جواب دیئے ہیں جس کی تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی۔

ولارجوع في دعوى حق مجهول في دار صولح على شيء واستحق بعضها اى ادعى حقا مجهولا في دار فصولح على شيء ثم استحق بعض الدار فالمدعى عليه لايرجع على المدعى بشيء لان للمدعى ان يقول دعواى في غيرما استحق ولو استحق كلها رد كل العوض لان المدعى به داخل في المستحق وفهم صحة الصلح عن المجهول اى دلت هذه المسئلة على ان الصلح عن المجهول على مال معلوم صحيح وانما يصح لان الجهالة فيما يسقط لايفضى الى المنازعة وقد ينقل عن بعض الفتاوى ان الصلح لا يصح الاان يكون الدعوى صحيحة فهذه المسئلة تدل على ان الرواية غير صحيحة لان دعوى الحق المجهول دعوى غير صحيحة وكثير من مسائل الذخيرة تدل على عدم صحة تلك الرواية ورجع بحصته في دعوى كلها ان استحق شيء منها اى ان ادعى كل الدار فصولح على شيء ثم استحق نصفها يرجع بنصف البدل

ترجمہ. اور رجوع نہیں ہے حق مجہول کے دعوی میں اس گھر میں جس میں صلح کی گئی ایک شئی معلوم پر اس گھر سے جس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا یعنی ایک شخص نے حق مجہول کا دعوی کیا ایک گھر میں تو اس کے ساتھ صلح کی گئی کسی چیز پر پھر بعض گھر مستحق ہو گیا تو مدعی علیہ مدعی پر کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مدعی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا دعوی غیر مستحق میں ہے اور اگر کل گھر مستحق ہو گیا تو پھر کل عوض واپس کرے گا کیونکہ جس چیز پر دعوی کیا گیا ہے وہ مستحق میں داخل ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ صلح صحیح ہے مجہول سے یعنی اس مسئلے نے دلالت کی اس بات پر کہ صلح مجہول سے مال معلوم پر صحیح ہے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ جہالت ساقط ہونے والی چیز میں مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اور بعض فتاوی سے منقول ہے کہ صلح صحیح نہیں ہے مگر اس وقت کہ جب دعوی صحیح ہو تو یہ

مسئلہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ دعوی حق مجہول سے دعوی غیر صحیحہ ہے اور ذخیرہ کے بہت سے مسائل دلالت کرتے ہیں اس روایت کے عدم صحت پر اور رجوع کرے گا اپنے حساب سے کل گھر کے دعوی کرنے میں اگر کوئی چیز اس گھر سے مستحق ہو جائے یعنی دعوی کیا کل گھر کا تو اس کے ساتھ صلح کی گئی ایک چیز پر پھر مستحق ہو گیا نصف گھر تو رجوع کرے گا نصف بدل پر

تشریح: مکان میں حق مجہول کا دعوی کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے قبضے میں ایک مکان ہے عبدالرحمن نے اس مکان میں اپنے حق مجہول کا دعوی کیا یعنی یوں کہا کہ اس مکان میں میرا کچھ حصہ ہے اور مدعی علیہ یعنی خالد نے انکار کیا پھر خالد نے مدعی (یعنی عبدالرحمن) سے ایک ہزار روپے پر صلح کر لی یعنی خالد نے ہزار روپے کے عوض عبدالرحمن سے حق مجہول لے لیا پھر ایک تیسرے شخص یعنی عمران نے اس پورے گھر پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا سوائے کچھ حصے کے یعنی دو یا چار گز کے علاوہ پورے مکان پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو مدعی علیہ (خالد) کو مدعی (عبدالرحمن) سے کچھ مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مدعی (عبدالرحمن) یہ کہہ سکتا ہے میرا دعوی اس باقی میں تھا جو آپ کے پاس رہ گیا ہے اور یہ ہزار روپے میں نے اس کے عوض میں لئے تھے لھذا مدعی کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔

ولو استحق کلھا.....صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جو مکان خالد کے قبضے میں ہے اب عبدالرحمن نے اس پورے مکان پر دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور خالد نے عبدالرحمن کے ساتھ ہزار روپے پر صلح کر لی اور مکان کو اپنی ملکیت میں لے لیا اس کے بعد عمران نے اس مکان میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا مثلا یہ ثابت کر دیا کہ آدھا مکان میرا ہے اور آدھا عمران نے لے بھی لیا تو اس صورت میں قابض یعنی خالد مدعی سے آدھی رقم یعنی پانچ سو روپے واپس لے گا کیونکہ ہزار روپے کل دار کا عوض تھا اور دار کل سلامت نہ رہا بلکہ آدھا استحقاق چلا گیا تو مدعی علیہ یعنی خالد آدھا بدل صلح واپس لینے کا حقدار ہوگا۔

وفھم منہ صحۃ الصلح عن المجھول.....اس مسئلے سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے کیونکہ جہالت ان چیزوں میں جو ساقط ہو جاتی ہیں جھگڑا پیدا نہیں کرتی اور جو جہالت مفضی الی النزاع نہ ہو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا یعنی جب مدعی نے مکان میں حق مجہول کا دعوی کیا یعنی خالد نے اس کے ساتھ ایک ہزار روپے پر صلح کر لی تو مدعی (عبدالرحمن) نے ایک ہزار کے عوض اپنا حق ساقط کر دیا اور اسقاطات میں جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہوگا۔

بعض فتاوی سے جو یہ منقول ہے کہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دعوی صحیح ہو یعنی صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط ہے اور دعوی حق معلوم

میں صحیح ہوتا ہے حق مجہول میں دعوی صحیح نہیں ہوتا تو صلح بھی حق مجہول سے صحیح نہ ہوگی لیکن کتاب کی روایت یعنی کتاب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض فتاوی کی یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ حق مجہول کا دعوی کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس سے صلح کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط نہیں ہے اور ذخیرہ میں بہت سارے مسائل ایسے ہیں جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بعض فتاوی کی جو روایت ہے یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ کتاب کی روایت صحیح ہے اور صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط نہیں ہے بلکہ حق مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ مفضی الی النزاع نہیں ہے واللہ اعلم۔

۲۸ دسمبر ۲۰۰۶ء

۶ ذوالحجہ ۱۴۲۷ھ

فصل فی بیع الفضولی

ولمالك باع غيره ملكه فسخه وله اجازته ان بقى العاقدان والمبيع وكذا الثمن ان اكان عرضا فسخه مبتدأ ولمالك خبره مقدما وهذا بيع الفضولي وهو منعقد عندنا خلافا للشافعيؒ وهو ملك للمجيز وامانة عند بائعه اى ان اجاز المالك فالثمن ملك له ويكون امانة في يد البائع وله فسخه قبل الاجازة اى للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسه فان حقوق العقد راجعة اليه

ترجمہ...اور مالک کیلئے جس نے غیر کی ملک بیچی ہو اس بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اسکی اجازت دینا بھی جائز ہے اگر عاقدان اور مبیع باقی ہو اسی طرح ثمن بھی اگر وہ عرض ہے فسخہ مبتدا ہے اور لمالک خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور یہ ہمارے نزدیک منعقد ہے برخلاف امام شافعیؒ کے اور ثمن ملکیت ہے اجازت دینے والے کی اور امانت ہے بائع کے پاس یعنی اگر اجازت دیدی مالک نے تو ثمن اس کی ملکیت ہوگی اور امانت ہوگی بائع کے پاس اور بائع کو فسخ کرنے کا حق ہے اجازت سے پہلے یعنی بائع کو حق ہے فسخ کرنے کا مالک کی اجازت سے پہلے اپنے نفس سے ضرر دفع کرنے کیلئے کیونکہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں اس کی طرف۔

تشریح مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت کو دیکھئے فرماتے ہیں کہ۔لمالک میں لام جار ہے اور مالک موصوف ہے اور باع غیرہ ملکہ صفت ہے موصوف اپنی صفت سے مل کر مجرور ہوا جار کیلئے جار اپنے مجرور سے مل کر خبر مقدم ہے اور

قسمہ مبتدا موخر ہے۔

فضولی کی بیع موقوف ہے مالک کی اجازت پر: مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ فضولی اس اجنبی شخص کو کہا جاتا ہے جو غیر کی ملک میں تصرف کرتا ہے اس کی اجازت کے بغیر اب فرماتے ہیں کہ جب کسی اجنبی نے (فضولی) غیر کی ملکیت کو فروخت کردیا تو مالک کو ہم دو اختیار دیتے ہیں (۱) یہ کہ یا تو اس بیع کی اجازت دیدے اور بیع نافذ کردے (۲) یہ کہ اجازت نہ دے بلکہ بیع فسخ کردے لیکن مالک کی اجازت سے بیع کا نافذ ہونا اس وقت صحیح ہے جبکہ مبیع اور عاقدین (یعنی فضولی اور مشتری) موجود ہوں اور ثمن بھی جبکہ سامان ہو یعنی مما یتعین بالتعیین کے قبیل سے ہو کیونکہ مالک کا اجازت دینا درحقیقت عقد میں تصرف کرنا ہے اور عقد میں تصرف کرنے کیلئے مبیع اور عاقدین کا موجود ہونا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر بھی عاقدین اور معقود علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے اور ثمن اگر عرض ہو تو اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

فضولی کی بیع منعقد ہوتی ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فضولی کے تمام تصرفات باطل ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی مملوک چیز کی بیع شرعی ولایت سے صادر نہیں ہوئی کیونکہ شرعی ولایت یا تو مالک ہونے سے ثابت ہوتی ہے اور یا مالک کی اجازت سے اور یہ دونوں باتیں یہاں پر حاصل نہیں ہیں لھذا شرعی ولایت کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کی حقیقت کیلئے اہلیتین ضروری ہیں کہ بائع اہل تصرف ہو اور مشتری بھی اہل تصرف ہو اور مبیع محل ملک ہو اور یہ ساری باتیں یہاں موجود ہیں کہ بائع (فضولی) اہل تصرف ہے عاقل بالغ ہے اور مشتری بھی اہل تصرف ہے اور محل بھی مفید ملک ہے یعنی مال متقوم ہے تو بیع منعقد ہونے سے کوئی مانع موجود نہیں اور اس میں کسی کا ضرر بھی نہیں ہے کیونکہ مالک کو ہم اختیار دیتے ہیں کہ اگر وہ ضرر محسوس کرے تو بیع فسخ کرے اور اس نعقاد میں فضولی کے کلام کو لغو ہونے سے بچانا بھی ہے اور مشتری نے برضاء ورغبت اس کو لیا ہے لھذا اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے لھذا نفس انعقاد سے کوئی مانع نہیں ہے تو بیع منعقد ہوگی لیکن مالک کو نافذ کرنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

وھو ملک للمجیز .اور جب مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو ثمن بائع کا مملوک ہو جائے گا اور اگر فضولی نے اس ثمن پر قبضہ کرلیا ہو تو یہ ثمن بائع یعنی فضولی کے ہاتھ میں امانت ہوگا یعنی جس طرح وکیل بالبیع کے ہاتھ میں ثمن قبضے کے بعد امانت ہوتا ہے اسی طرح فضولی کے ہاتھ میں بھی اصل مالک کی اجازت کے بعد ثمن بطور امانت ہوگا اس لئے کہ فضولی کی بیع کے بعد مالک کا

اجازت دینا ایسا ہے جیسا کہ بیع سے پہلے وکیل بنانا اور وکیل کے قبضے میں ثمن چونکہ امانت ہوتا ہے تو فضولی کے قبضے میں بھی امانت ہوگا لھذا اگر بیع کی اجازت کے بعد ثمن فضولی کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو فضولی پر ضمان نہیں آئے گا البتہ اگر مالک نے ابھی تک اجازت نہ دی ہو اور ثمن اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے پھر تو ضمان آئیگا کیونکہ ابھی تک یہ اجنبی کے حکم میں ہے اور جب اجازت مل گئی تو اب وکیل کے حکم میں ہوگیا اور وکیل پر ضمان نہیں ہوتا لھذا دو الگ الگ حیثیتیں ہیں اجازت سے پہلے اجنبی ہے تو ضمان آئے گا اور اجازت کے بعد وکیل ہے تو ضمان نہیں آئے گا۔

ولہ فسخہ قبل الاجازۃ.. مالک کی اجازت سے پہلے اگر بائع (فضولی) بیع کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کرسکتا ہے اس لئے کہ بیع کے حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں یعنی تمام ذمہ داریاں فضولی ہی کے ذمہ لازم ہوں گی تو فضولی کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہے مالک کی اجازت سے پہلے تاکہ اپنے آپ سے ضرر دفع کرسکے۔

وجاز اعتاق المشتری من الغاصب لابیعه ان اجیز بیع الغاصب ای اذا باع الغاصب العبدالمغصوب فاعتقه المشتری فاجاز المالك البیع ینفذالاعتاق وعندمحمدؒ لاینفذ لقوله علیه السلام لاعتق فیما لایملکه ابن اٰدم ولو ثبت فی الاخیرة لثبت مستندا وھوثابت من وجه دون وجه ولھما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك فیتوقف الاعتاق مرتبا علیه کاعتاق المشتری من الراھن۔

ترجمہ اور جائز ہے غاصب سے لینے والے کا آزاد کرنا نہ کہ اسکا فروخت کرنا اگر اجازت دیدی گئی یعنی جب بیچ دیا غاصب نے غصب شدہ غلام کو اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو یہ آزاد کرنا نافذ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے کہ آزادی نہیں ہے اس چیز میں جسکا ابن آدم مالک نہیں اور اگر آخر ثابت ہو بھی جائے تو ثابت ہوگی پہلے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور یہ من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے اور ملک کا فائدہ دینے کے واسطے موضوع ہے تو اعتاق اسی پر مرتب ہو کر موقوف ہوگا جیسے کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا۔

تشریح غاصب سے لے کر آزاد کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے غلام غصب کیا اور پھر یہی غلام اس غاصب (عمران) نے صادق کو فروخت کردیا اور صادق نے یہی غلام آزاد کردیا اس کے بعد مولی نے اجازت دیدی تو حضرات شیخین کے نزدیک مشتری کا یہ آزاد کرنا صحیح ہے استحسانا یعنی مالک کی اجازت کے بعد یہ غلام آزاد ہوجائیگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک یہ غلام آزاد نہ ہوگا یعنی مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں فرمان آقا دو نامدار ﷺ موجود ہے ,,لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم ،،اور ظاہر ہے کہ مشتری من الغاصب جس وقت غلام کو آزاد کررہا ہے وہ اس وقت غلام کا مالک نہیں ہے جب اس کا مالک نہیں ہے تو اسکو آزاد بھی نہیں کرسکتا کیونکہ آزاد کرتے وقت مالک کی اجازت موجود نہیں ہے اسلئے مشتری آزاد کرتے وقت غلام کا مالک نہ ہوگا اور غیر کی ملکیت میں آزاد کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے لھذا یہ آزاد کرنا درست نہیں ہے

اور اگر یہ کہا جائے کہ بالآخر یعنی مالک کی اجازت کے بعد مشتری کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی ہے اور آزاد کرنے کیلئے یہ کافی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ملکیت سبب سابق یعنی غاصب کی بیع کی طرف منسوب ہوکر ثابت ہوگی یعنی ابتداء مشتری کے لئے ثابت نہ ہوگی بلکہ منسوب ہوگی غاصب کی طرف پھر غاصب کے واسطے سے مشتری کی طرف اور جو ملک بطریق استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے من وجہ دون وجہ اور جو ملک من وجہ ثابت ہو اور من وجہ ثابت نہ ہو وہ ملک ناقص ہوتی ہے اور اعتاق کیلئے ملک ناقص کافی نہیں بلکہ ملک کامل ضروری ہے لھذا مشتری من الغاصب کا اعتاق صحیح نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس میں خیار وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور مشتری من الغاصب کے لئے ملکِ موقوف ثابت کرنے میں مالک کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ اسکو ہم اختیار دیتے ہیں تو جب مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے تو اسکا اعتاق اور آزاد کرنا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا تو جب مالک کی اجازت سے بیع نافذ ہوگی تو اس کے ساتھ ساتھ اعتاق بھی نافذ ہوگا یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی سے قرض لیکر اور اپنا غلام اس کے پاس رہن رکھا پھر راہن نے مرتھن کی اجازت کے بغیر اس غلام کو فروخت کردیا اور اس کے بعد مشتری من الراہن نے یہ غلام آزاد کردیا تو اس (مشتری من الراھن) کا آزاد کرنا صحیح اور نافذ ہے اسی طرح مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا بھی صحیح اور نافذ ہوگا۔

ولو باع المشتری من الغاصب ثم اجیز البیع الاول لاینفذ الثانی لان بالاجازة یثبت ملک بات للمشتری الاول فاذا طرأ علی الملک الموقوف للمشتری الثانی ابطله

ترجمہ۔اور اگر غاصب سے لینے والے نے بیچ دیا پھر بیع اول کی اجازت دیدی گئی تو بیع ثانی نافذ نہ ہوگی کیونکہ اجازت سے ثابت ہوتی ہے یقینی ملکیت مشتری اول کیلئے جب یہ طاری ہوجائے تو اسکو باطل کردے گا۔

تشریح غاصب سے لے کر فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں عمران نے خالد سے غلام غصب کیا اور اس غاصب (عمران) نے یہ غلام صادق کے ہاتھ فروخت کر دیا اور پھر صادق نے یہ غلام زید کے ہاتھ فروخت کر دیا اس کے بعد مالک نے غاصب کی بیع کی اجازت دیدی تو مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت قطعی ثابت ہوگئی اس پہلے مشتری من الغاصب کیلئے ملکیت موقوف حاصل تھی اب مالک کی اجازت سے مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت یقینی حاصل ہوگئی اور یہ ملکیت یقینی ملکیت موقوف پر طاری ہوگئی تو یہ ملک یقینی ملک موقوف کو باطل کر دے گی یعنی مشتری اول کو ملک یقینی حاصل ہوگئی اور مشتری ثانی کیلئے ملک موقوف حاصل ہوئی ہے تو جب ملک بات ملک موقوف پر طاری ہوگئی تو ملک موقوف باطل ہو جائے گی لھذا بیع ثانی معتبر نہ ہوگی۔

ولو قطع یده ثم اجیز فارشه للمشتری ای قطعت ید العبد فاخذ ارشها ثم اجاز المالك البیع فارشه للمشتری لان الملك تم له من وقت الشری فتبین ان القطع وقع علی ملك المشتری فالارش له وتصدق بمازاد علی نصف ثمنه ای اذا كان الارش زائدا علی نصف الثمن فالزیادة لاتطیب له فوجب تصدقه اذ فی الزیادة شبهة عدم الملك۔

ترجمہ اگر غلام کا ہاتھ کاٹا گیا پھر اجازت دیدی گئی تو اس کا جرمانہ مالک کیلئے ہے یعنی غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس نے اسکا جرمانہ لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو اسکا جرمانہ مشتری کے لئے ہوگا کیونکہ ملکیت اس کے لئے تام ہوگئی خریداری کے وقت سے تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کا کاٹنا واقع ہوا ہے مشتری کی ملکیت پر تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا اور صدقہ کرے اس کو جو نصف ثمن سے زیادہ ہو یعنی جب جرمانہ نصف ثمن سے زیادہ ہو تو یہ زیادتی اس کے لئے حلال نہیں ہے تو واجب ہے اس کا صدقہ کرنا اس لئے کہ زیادتی میں شبہ ہے ملک نہ ہونے کا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری من الغاصب (صادق) کے پاس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس (صادق) نے اس کا جرمانہ لے لیا تو یہ جرمانہ مشتری من الغاصب (صادق) کو ملے گا کیونکہ اجازت کی وجہ سے مشتری کی ملکیت تام ہوگئی ہے خریدنے کے وقت سے پس ظاہر ہوگیا کہ ہاتھ کا کاٹا جانا مشتری کی ملکیت پر واقع ہوا ہے اور جب ہاتھ مشتری کی ملکیت میں کاٹا گیا تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا لیکن مشتری پر واجب ہے کہ جو قیمت نصف ثمن سے زیادہ ہو وہ صدقہ کر دے کیونکہ غلام کا ہاتھ یا تو مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے بائع (یعنی غاصب) کے پاس کاٹا گیا ہوگا تو اس وقت غلام مشتری کی ملک اور ضمان میں داخل نہیں ہوا تھا اور جو چیز ضمان میں داخل نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا اس لئے نصف ثمن سے زائد کا صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر غلام کا ہاتھ

کاٹا گیا ہو مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد یعنی مشتری کے پاس تو مولی کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کٹتے وقت حقیقۃً مشتری کی ملکیت موجود نہ تھی بلکہ مشتری کی ملکیت تو بطریقہ استناد ثابت ہے اور جو ملک بطریقہ استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے من وجہ دون وجہ اس لئے اس میں عدم ملک کا شبہہ پیدا ہو گیا اور جب عدم ملک کا شبہہ پیدا ہو گیا تو اس سے جو نفع حاصل ہو گا وہ جائز نہ ہو گا بلکہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہو گا۔

ومن شری عبدا من غیر سیده فاقام بینة علی اقرار بائعه او سیده لعدم امره به مریدارده لایقبل وان اقر بائعه به عند قاض وطلب مشتریه رده ردبیعه الفرق بنین الصورتین ان البینة لاتقبل الاعند صحة الدعوی وفی المسألة الاولی لم یصح الدعوی للتناقض وفی الصورة الثانیة التناقض لایمنع الاقرارفللمشتری ان یساعد البائع فی ذلك فیتحقق الاتفاق بینهما۔

ترجمہ اور جس نے غلام خرید آ قا کے علاوہ کسی اور سے پھر اس نے گواہ قائم کئے بائع یا آقا کے اقرار پر کہ اس نے اس بیع کا حکم نہیں کیا ہے اور واپس کرنا چاہتا ہو تو یہ قبول نہ ہو گا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس اس کا اقرار کیا اور مشتری نے بھی واپس کرنا چاہا تو بیع کو واپس کر سکتا ہے دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں ہوتے مگر دعوی صحیح ہونے کے وقت اور پہلے مسئلے میں دعوی صحیح نہیں ہے تناقض کی وجہ سے اور دوسری صورت میں تناقض مانع نہیں ہے صحت اقرار کیلئے تو مشتری کیلئے یہ جائز ہے کہ بائع کی مدد کرے اس میں تو دونوں میں اتفاق ثابت ہو جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کا غلام مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر مشتری نے اس بیع کو واپس کرنا چاہا اور کہا کہ بائع نے یہ غلام مالک کی اجازت کے بغیر مجھ کو فروخت کیا ہے اور بائع اس سے انکار کر رہا ہے کہ میں نے بائع کی اجازت کے بغیر فروخت نہیں کیا ہے بلکہ بائع کی اجازت سے فروخت کیا ہے پھر مشتری نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ بائع نے اقرار کیا ہے کہ مالک نے مجھے اجازت نہیں دی یا مشتری نے مالک پر گواہ قائم کئے کہ مالک یہ اقرار کر چکا ہے کہ میں نے بائع کو اجازت دی ہے اور پھر بھی یہ مشتری غلام کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مشتری کے بینہ قبول نہ ہوں گے۔

اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے مالک کی اجازت کے بغیر اور میں بیع کو واپس کرنا چاہتا ہوں اور مشتری بھی اس واپسی پر راضی ہو وہ بھی واپس کرنا چاہتا ہے تو بیع باطل ہو جائے گی

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مشتری کے دعوی میں تناقض ہے اس طور پر کہ جب خریدنے کا اقدام کیا تو گویا کہ اس نے شراء کے صحیح ہونے کا دعوی کیا اور جب اس نے بعد میں یہ کہا کہ مالک نے بائع کو اجازت نہیں دی ہے تو

اس نے شراء کے غیر صحیح ہونے کا دعوی کیا تو دعوی میں تناقض آ گیا اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی صحیح نہیں ہوتا اور بینہ کا قبول ہونا موقوف ہے دعوی کے صحیح ہونے پر اور جب دعوی صحیح نہیں تو بینہ بھی قبول نہ ہوں گے۔

اور دوسری صورت میں تناقض اقرار میں ہے اور تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن اقرار حجت قاصرہ ہے لیکن بیع واپس کرنے کیلئے اگر مشتری کی موافقت بھی شامل ہوگئی تو واپس کرنا جائز ہوگا ☆ واللہ اعلم

۱۴۔فروری ۲۰۰۷ء مطابق ۲۵۔محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

باب السلم

السلم بيع الشيء على ان يكون المبيع دينا على البائع بالشرائط المعتبرة شرعا فالمبيع يسمى مسلما فيه والثمن رأس المال والبائع مسلما اليه والمشتري رب السلم۔

ترجمہ سلم بیچنا ہے کسی چیز کا اس شرط پر کہ مبیع دین ہوگی بائع کے ذمہ ان شرائط کے ساتھ جو معتبر ہیں شرعا تو مبیع کو مسلم فیہ کہا جاتا ہے اور ثمن کو راس المال اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم۔

تشریح بیع سلم کی تعریف:۔ لفظ سلم اور سلف مترادف ہیں لغت میں ایسی بیع کو کہا جاتا ہے جس میں ثمن معجل ہو یعنی فوری ہو اور اصطلاح فقہاء میں بیع سلم کہتے ہیں مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا یعنی ثمن نقد ہو! در مبیع ادھار ہو۔

اصطلاحات ضروریہ:۔ مبیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ اور ثمن کو راس المال۔ بائع کو مسلم الیہ۔ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔

بیع سلم کی مشروعیت: بیع سلم کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے البتہ قیاس اسکے جواز سے انکار کرتا ہے۔

کتاب اللہ: سے تو یہ ہے کہ باری تعالی کا ارشاد مبارک ہے،، یا ایها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الخ ،، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالی نے سود کو حرام کر دیا تو سلم کو جائز کر دیا اور فرمایا کہ ،، اشهد ان السلف المضمون الى اجل مسمى قد احله الله تعالى في كتابه ،، اس قول میں المضمون سے مراد مؤجل اور واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ بھی واجب فی الذمہ ہوتی ہے تو ابن عباس کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت بیع سلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

حدیث سے.. حضرت عبداللہ بن اوفیٰؓ کی حدیث ہے، قال کنا لنسلف علی عهد رسول اللہ ﷺ وابی بکر وعمر فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب ،،اور بھی بہت ساری احادیث ہیں اس موضوع پر۔

اجماع سے... عہد رسالت سے لیکر آج تک بیع سلم کے جواز پر امت کا اجماع چلا آرہا ہے۔

قیاس... البتہ قیاس اس کے جواز سے انکار کرتا ہے اس لئے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور مبیع تو معدوم ہے اور مبیع معدوم کی بیع صحیح نہیں ہوتی لیکن قیاس کو ہم نے ترک کردیا آیت اور حدیث کی وجہ سے

فیما یعلم قدره وصفته کالمکیل والموزون مثمناً انما قال مثمناً احترازاًعن الموزون الذی یکون ثمنا کالدراهم والدنانیر والمذروع کالثوب مبیناً طوله وعرضه ورقعته ای غلظه وسخافته والمعدود متقاربا کالجوز والبیض وللبن والأجر بملبن معین فصح فی السمك الملیح ای القدید بالملح یقال له سمك ملیح ولایقال مالح الافی لغة ردیة والطری فی حینه فقط ای السلم فی السمك الطری لایجوز الافی حین یوجد السمك فی الماء وزنا وضربا معلومین ای لابد ان یذکر وزن معلوم ونوع معلوم۔

ترجمہ ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء جبکہ مبیع ہو فرمایا مثمنا احتراز ہے اس موزون سے جو ثمن ہوتا ہے جیسے دراہم اور دنانیر اور گز سے ناپنے والی چیزوں میں جیسے کپڑا جس کا طول عرض اور سختی یعنی موٹا ہونا یا نرم ہونا اور گننے والی چیزوں میں جو قریب قریب ہو جیسے اخروٹ اور انڈے اور پیسے اور کچی پکی اینٹیں سانچہ معین کے ساتھ اور صحیح ہے سوکھی مچھلی میں نمک لگی ہوئی ہو سمک ملیح اور سمک مملوح کہا جاتا ہے اور سمک مالح نہیں کہا جاتا مگر ایک ردی لغت میں اور جائز ہے تازہ مچھلی میں اس کے موسم میں یعنی سلم تازہ مچھلی میں جائز نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ مچھلی پانی میں موجود ہو۔ وزن اور نوع معلوم ہو یعنی ضروری ہے کہ ذکر کرے وزن معلوم اور نوع معلوم۔

تشریح بیع سلم کے شرائط.. فرماتے ہیں کہ بیع سلم جائز ہے ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء۔

مثمناً.. مصنفؒ نے فرمایا کہ مکیلی اور موزونی اشیاء مثمن ہوں تو اس کی بیع سلم جائز ہے لیکن اگر موزونی اشیاء مثمن نہ ہوں بلکہ ثمن ہو جیسے سونا چاندی تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں ادھار جائز نہیں ہے اور بیع سلم میں مبیع ادھار ہوتی ہے

والمذروع ....اسی طرح بیع سلم جائز ہے گز سے ناپنے والی چیزوں میں کیونکہ عقد سلم صحیح ہونے کیلئے تین چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے (۱) مقدار (۲) وصف (۳) صنعت کیونکہ طول وعرض بیان کرنے سے مقدار معلوم ہو جائے گی اور جید یا ردی ہونے سے وصف معلوم ہو جائے گا اور باریک یا موٹا ہونے کے بیان کرنے سے صنعت معلوم ہو جائے گی جب مذکورہ تینوں چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں تو مذروعات میں بیع سلم بھی جائز ہو گی۔

والمعدود متقاربا ....اور جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں باہم تفاوت زیادہ نہیں ہوتا تو ان کی بیع سلم جائز ہے جیسے اخروٹ اور انڈے۔ کچی اور پکی اینٹیں وغیرہ کیونکہ ان کی مقدار بھی معلوم ہے اور وصف بھی اور سپرد کرنا بھی آسان ہے لھذا عددی متقاربہ اشیاء کی بیع سلم جائز ہے اور جن کے افراد میں تفاوت کثیرہ ہو ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

مچھلی کی بیع سلم ...مچھلی اگر خشک ہو اور اس کو نمک لگایا گیا ہو تو اس کی بیع جائز ہے وزن کے اعتبار سے اس لئے کہ اس قسم کی مچھلی بازار سے منقطع نہیں ہوتی ہر وقت دستیاب ہوتی ہیں اور مسلم الیہ اس کی تسلیم پر قادر ہوتا ہے اور اگر مچھلی تازہ ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے مگر اس وقت کہ جس وقت موجود ہوتی ہے یعنی ہر وقت پکڑی جاسکتی ہے اور اسکی نوع بھی معلوم ہو اور مقدار بھی معلوم ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ مقدور التسلیم ہے۔

عبارت کی وضاحت ....شارح فرماتے ہیں کہ سمک کی صفت ملیح اور مملوح آتی ہے مالح نہیں آتی مگر ایک رری لغت میں فصیح لغت میں مالح نہیں کہا جاتا بلکہ ملیح یا مملوح کہا جاتا ہے۔

والطست والقمقمة والخفين الا اذا لم يعرف به اى بالصفة لا فيما لايعرف قدره وصفته كالحيوان وعند الشافعیؒ يجوز فى الحيوان لانه يعلم بذكر الجنس والنوع والصفة قلنا فى ذلك فحش التفاوت واطرافه كالرؤس والاكارع وجلوده عدداً

ترجمہ .اور جائز ہے تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں ہاں اگر معلوم نہ ہو صفت کے ساتھ اور جائز نہیں ہے ان چیزوں میں جن کی مقدار اور صفت معلوم نہ ہو جیسے حیوان اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے حیوان میں کیونکہ یہ معلوم ہو سکتا ہے جنس نوع اور صفت ذکر کرنے سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں تفاوت زیادہ ہے اور اطراف حیوان میں جیسے سرے پائے اور حیوان کے چمڑوں میں گنتی کے اعتبار سے۔

تشریح: فرماتے ہیں بیع سلم جائز ہے طشت میں اور قمقمے میں یعنی تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں

جبکہ اس کی جنس اور صفت معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے اور جن اشیاء کی جنس اور قدر اور صفت معلوم نہ ہو ان جیسی چیزوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے جیسے حیوان کہ حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے اسلئے کہ جب جانور کی جنس نوع اور صفت بیان کردی گئی یعنی یوں کہا گیا کہ وہ اونٹ ہوگا یا گائے ہوگی اور نوع جیسے بختی ہوگی یا عربی اور عمر بیان کردی گئی دو سال والا ہوگا اور صفت بیان کردی گئی کہ فربہ ہوگا یا کمزور تو ان چیزوں کے بیان کرنے سے مسلم فیہ کی مالیت معلوم ہوئی اور ہر وہ چیز جس کے اوصاف بیان کرنے سے معلوم ہو جائے تو ہیں اسکی بیع سلم جائز ہوتی ہے لھذا اوصاف وغیرہ بیان کرنے سے حیوان کی بیع سلم جائز ہوگی۔

قلنا ہم جواب میں کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے بیان کے باوجود حیوان میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہے اور یہ تفاوت باطنی امور کی وجہ سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اطراف حیوان اطراف حیون میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے مثلاً سری، پائے وغیرہ میں اسلئے کہ جانوروں کے سروں اور پاؤں میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے گویا کہ عددی متفاوت ہے اور عددی متفاوت میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی اور اسی طرح جانوروں کی کھالوں میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ کھالوں میں بھی بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور جن عددی اشیاء میں تفاوت ہوتا ہے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

والحطب حزما والرطبة جرزا والحزم جمع الحزمة وهي في الفارسية بندهيزم والجرز جمع الجرزة وهي في الفارسية دسته تره وانما لايجوز في الحطب للتفاوت حتى ان بين طول مايشد به الحزمة يجوز۔

ترجمہ. اور لکڑیوں میں گٹھڑی سے اور نہ گھاس کی بیع سلم پولی کے اعتبار سے الحزم جمع ہے حزمۃ کی فارسی میں اسکو بندہیزم کہا جاتا ہے اور جرز جمع ہے جرزۃ کی فارسی میں اسکو دستہ ترہ کہا جاتا ہے اور جائز نہیں ہے لکڑیوں میں تفاوت کی وجہ سے لیکن اگر بیان کردیا اس چیز کو جس کے ذریعے گھٹا باندھا جاتا ہے تو جائز ہوگی۔

تشریح: لکڑیوں میں بیع سلم: مسئلہ یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہیں ہے لکڑیوں میں گھٹڑی کے اعتبار سے اور سبزیوں میں گھٹے کے اعتبار سے اسلئے کہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی دس روپے کے ایک گھٹڑی لکڑی بطور ادھار خرید لے تو ایک گھٹڑی لمبی لکڑی کی ہوگی اور دوسری چھوٹی لکڑیوں کی تو نزاع واقع ہوگا اسی طرح سبزیوں میں بھی ایک گھٹا بڑا ہوگا اور

ایک چھوٹا تو یہ بھی مفضی الی النزاع ہوگا البتہ اگر یہ بیان کرے کہ جس رسی پر گھڑی یا گھٹا بندھا جا رہا ہے اس رسی کی مقدار معلوم ہو کہ وہ دو بالش ہوگی مثلاً تو پھر بیع جائز ہوگی ۔

والجواهر والخرز وبصاع وذراع معين لم يدر قدره وبر قرية ثمرة نخلة معينين وفيما لم يوجد من حين العقد الى حين المحل وعند الشافعيؒ يجوز اذا كان موجودا وقت المحل للقدرة على التسليم حال وجوده ولنا قوله عليه السلام لاتسلموا فى الثمار حتى يبدو صلاحها ولانه عقد المفاليس فلابد من استمرار الوجود فى مدة الاجل ليتمكن من التحصيل ۔

ترجمہ اور جواہرات اور پوتھوں میں اور صاع یا ذراع معین کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک معین گاؤں کی گندم یا ایک معین درخت کے پھل میں اور ان چیزوں میں جو موجود نہ ہو عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ ادائے گی کے وقت موجود ہو اسلئے کہ سپردگی پر قدرت ہے موجود ہوتے وقت ہمارے لئے حضور ﷺ کا قول ہے کہ تم پھلوں میں بیع سلم مت کرو یہاں تک کہ اسکی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی ہے کہ یہ مفلس لوگوں کا عقد ہے تو مقررہ مدت میں اس کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تا کہ حاصل کرنے کی قدرت میسر ہو۔

تشریح: بیع سلم جواہرات میں: جواہرات اور پوتھوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس کا وصف اور مقدار بیان کرنا ممکن نہیں ہے لھذا اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

غیر معین صاع اور ذراع سے اسی طرح بیع سلم جائز نہیں ہے غیر معین صاع اور ذراع سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ کی ادائے گی مؤخر ہوتی ہے اور اس مخصوص صاع اور ذراع کے ہلاک ہونے کا امکان ہے جب وہ مخصوص صاع یا ذراع ہلاک ہو جائے اور پھر سپردگی کا وقت آجائے تو جھگڑا ہوگا مسلم الیہ اور رب السلم کا اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لھذا اس صورت میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

بیع سلم کیلئے مبیع کا ہر وقت موجود رہنا ضروری ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ بیع سلم کیلئے یہ شرط بھی ہے کہ مسلم فیہ ہر وقت بازار میں دستیاب ہو یعنی بیع کے وقت بھی موجود ہو اور ادائے گی کے وقت بھی موجود ہو اور درمیان میں بھی موجود ہو اگر عقد کے وقت موجود نہ ہو یا سپردگی کے وقت موجود نہ ہو یا عقد کے وقت بھی موجود ہو اور سپردگی کے وقت بھی موجود ہو لیکن درمیان میں موجود نہ ہو تو ہمارے نزدیک بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مسلم فیہ ادائے گی کے وقت بازار میں موجود ہو تو عقد سلم جائز ہے اگر چہ عقد کے وقت یا درمیان میں موجود نہ ہو کیونکہ سپردگی کے وقت مسلم فیہ موجود ہے اور اس کے حوالہ کرنے پر قدرت بھی ہے لھذا یہ جائز ہوگی۔

ہماری دلیل. یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے پھلوں میں بیع سلم نہ کرو یہاں تک کہ وہ قابل انتفاع ہو جائے یعنی قابل انتفاع ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بیع سلم کے وقت مسلم فیہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد سلم مفلس اور غریب لوگوں کی ضرورت اور حاجت پوری کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے اور یہ ضرورت اس وقت پوری ہوسکتی ہے جبکہ مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے میعاد مقرر کی جائے تا کہ مسلم الیہ اسی مدت میں مسلم فیہ حاصل کر کے رب السلم کو حوالہ کردے حاصل یہ ہے کہ مسلم فیہ کا ہر وقت بازار میں موجود رہنا ضروری ہے تا کہ مسلم الیہ اس کو کسی بھی وقت بازار سے حاصل کر کے رب السلم کے حوالہ کردے اس لئے میعاد مقررہ تک اس چیز کا بازار میں موجود رہنا ضروری ہے۔

ولافی اللحم هذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یصح ان بین جنسه ونوعه وسنه وصفته وموضعه وقدره کشاة خصی وثنی سمین من الجنب مائة من۔

ترجمہ .اور جائز نہیں ہے بیع سلم گوشت میں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے اگر بیان کردے اسکی جنس۔نوع۔عمر اور صفت اور جگہ اور مقدار جیسے بکری خصی ہو دو سالہ ہو موٹی ہو اور پہلو کا ہو سو من ہو۔

تشریح: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوشت کی بیع سلم جائز ہے جبکہ جنس نوع صفت عمر اور مقدار بیان کردے کہ بکرے کا گوشت ہو خصی ہو دو سالہ بکرا ہو اور فربہ ہو اور پہلو کا گوشت ہو مثلاً یعنی ان چیزوں کے بیان کرنے سے مبیع معلوم ہوگئی اور مقدور التسلیم بھی ہوگئی تو اس کی بیع سلم جائز ہوگی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں کے بیان کرنے کے باوجود گوشت میں باطنی تفاوت بہت ہے چنانچہ گوشت ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے مشتری ہڈی والا گوشت نہیں لے گا اور مسلم الیہ خالص ہڈی والا گوشت دے گا تو جھگڑا ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ موسم کے اختلاف سے بھی گوشت میں اختلاف ہوتا ہے موسم اچھا ہو تو جانور موٹا تازہ ہوتا ہے اور موسم قحط کا ہو تو جانور مریل ہوتا ہے تو مسلم الیہ ایک قسم کا گوشت حوالہ کرے گا اور رب السلم اس سے اچھا گوشت مانگے گا تو جھگڑا واقع ہوگا

اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لھذا گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

شروطه بیان جنسه کبر اوشعیر ونوعه کسقیة اوبخسیة ای حنطة سقیة ای التی تسقی منسوبة الی السقی والبخسیة التی لاتسقی منسوبة الی البخس وهو الارض التی تسقی بماء السماء سمیت بذلك لانها منجوسة الحظ من الماء

وصفته کجید اوردی وقدره معلوما نحو کذا کیلا لاینقبض ولاینبسط فلایجعل الزنبیل کیلا اووزنا ۔

ترجمہ. شروط بیع سلم بیان فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جنس جیسے گندم یا جو اور نوع جیسے آدمی کے سینچے ہوئے ہو یا بارانی یعنی وہ گندم جسکو پانی دیا جاتا ہے منسوب ہے پانی دینے کی طرف اور بخسی وہ جس کو پانی نہیں دیا جاتا منسوب ہے بخس کی طرف اور یہ اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بارانی پانی سے سینچا جاتا ہے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس سے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہے اور جیسے کہ عمدہ ہے یاردی اور مقدار معلوم ہو جیسے اتنا کیل جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیلتا ہو تو زنبیل کو کیل نہیں بنایا جاتا یا وزن کے اعتبار سے معلوم ہو۔

تشریح: بیع سلم کے شرائط: بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط یہ ہیں (۱) یہ کہ مبیع کی جنس معلوم ہو کہ گندم ہے یا جو (۲) یہ کہ نوع معلوم ہو جیسے وہ گندم جس کو نہری پانی سے سینچا گیا ہو یا بارانی پانی سے (۳) صفت معلوم ہو کہ عمدہ گندم ہو یاردی (۴) مقدار مبیع معلوم ہو کہ اتنا کیل ہو یا وزن معلوم ہو اگر وزنی ہو لھذا ایسے زنبیل یا برتن کو کیل نہ بنایا جائے جو سکڑتا ہو یا پھیلتا ہو کیونکہ اس صورت میں کیل میں جہالت آتی ہے۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ بخسیہ منسوب ہے بخس کی طرف اور بخس اس زمین کو کہا جاتا ہے جس کو نہری پانی سے سیراب نہیں کیا جاتا بلکہ بارانی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اور بخس کے معنی ہے نقصان منجوسہ وہ زمین جس کے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہو یوسف علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے "وشروہ بثمن بخس" نقصان والا ثمن۔

واجله معلوما هذا عندنا واماعندالشافعیؒ یجوزالسلم فی الحال واقله شهر فی الاصح انماقال فی الاصح لانه قد قیل اقله ثلاثة ایام وقیل قیل اکثر من نصف یوم ۔

ترجمہ اور مدت معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے سلم فی الحال اور کم سے کم مدت ایک ماہ ہے صحیح روایت میں اور اصح اسلئے کہا کہ کم مدت تین دن ہے اور کہا گیا ہے کہ آدھا دن سے زیادہ۔

تشریح: شرط (۵) یہ ہے کہ بیع سلم میں مدت بیان کی گئی ہو بلا بیان مدت بیع سلم ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر کسی نے بیع سلم کی اور یہ شرط لگادی کہ مبیع فی الحال حوالہ کرے گا یا مدت ہی بیان نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ بیع سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اس چیز کی بیع سے جو انسان کے پاس نہ ہو لیکن بیع سلم میں رخصت دی ہے۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے بیع سلم کرنی ہو تو بیع سلم کرے کیل معلوم میں اور وزن معلوم میں اور مدت معلوم میں تو مدت کا بیان ضروری ہے۔

پھر کم سے کم مدت کے بارے میں اقوال مختلف ہیں ایک قول یہ ہے کہ کم سے کم مدت نصف یوم ہے اور ایک قول یہ ہے کہ کم از کم مدت تین دن ہے اور ایک قول امام محمدؒ کا ہے کہ کم سے کم مدت ایک ماہ ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

وقدر رأس المال في الكيلي والوزني والعددي فان العقدفيها يتعلق بالمقدار فلابد من بيان مقداره وهذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما اذا كان رأس المال معينا لايحتاج الى بيان مقداره لان المقصود يحصل بالاشارة كما في الثمن والاجرة ولابي حنيفةؒ انه ربما يكون بعض رأس المال زيوفا ولايستبدل في المجلس فلولم يعلم قدره لايدرى كم بقي وربما لايقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال فيجب ان يكون معلوما بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا معينا فان العقد لايتعلق بمقداره فلايجب بيان قدر رأس المال ۔

ترجمہ۔اور رأس المال کی مقدار بیان کرنا کیلی وزنی اور عددی اشیاء میں کیونکہ عقد اس میں متعلق ہوتا ہے مقدار کے ساتھ تو ضروری ہے مقدار کا بیان کرنا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جب رأس المال معین ہو تو ضرورت نہیں ہے مقدار بیان کرنے کی کیونکہ مقصود حاصل ہوتا ہے اشارے سے جیسے کہ ثمن اور اجرت میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات رأس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں تبدیلی نہیں ہوتی پس اگر مقدار بھی معلوم نہ ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ کتنا باقی ہے اور بسا اوقات قادر نہیں ہوتا مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر تو محتاج ہوتا ہے رأس المال کے واپس کرنے کی طرف تو ضروری ہے کہ معلوم ہو برخلاف اس کے کہ جب رأس المال ایک معین کپڑا ہو کیونکہ عقد متعلق نہیں ہوتا مقدار کے ساتھ تو واجب نہیں ہے

رأس المال کی مقدار بیان کرنا۔

تشریح: شرط (٦) یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار معلوم ہو اگر عقد رأس المال کی مقدار سے متعلق ہو جیسے کیلی یا وزنی اور عددی چیزوں میں یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر رأس المال کی طرف اشارہ ہو جائے تو پھر رأس المال کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مقصود یعنی تعیین حاصل ہے اشارے سے جیسے کہ عام بیع کے ثمن اور اجرت میں اشارہ کافی ہو جاتا ہے اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح بیع سلم میں بھی ثمن کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کھوٹا ہوتا ہے بائع اس کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مقدار مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا معلوم نہ ہوگا کہ کتنا واپس کرنا ہے نیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مسلم الیہ مسلم فیہ کی تحصیل پر قادر نہیں ہوتا اور وہ رأس المال واپس کرنا چاہتا ہے تو مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا لھذا رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

بخلاف ما اذا کان رأس المال ثوبا. صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اگر رأس المال کپڑے کا تھان ہو تو اس کے گزوں کی مقدار بیان کئے بغیر بھی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ کپڑے میں گز وصف ہے اسکی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہے اور مکیلی یا موزونی اشیاء میں عقد مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس میں ثمن کی مقدار بیان کرنا ضروری ہے اور جہاں مقدار کے ساتھ متعلق نہ ہو وہاں مقدار بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

ثم فرع علی هذه المسئلة مسئلتین فقال فلم یجز فی جنسین بلابیان رأس مال کل واحد منهما ولا بنقدین بلا بیان حصة کل منهما من المسلم فیه ومکان استیفاء مسلم فیه ان کان لحمله مؤنة ومثله الثمن والاجرة والقسمة ای کان المسلم فیه شیئا لحمله مؤنة یجب بیان مکان ایفائه عند ابی حنیفةؒ وعندهما یوفیه فی مکان العقد وعلی هذا الخلاف الثمن والاجرة اذا کان لحملهما مؤنة والقسمة ای اذا اقتسما الدار وجعلا مع نصیب احدهما شیئا لحمله مؤنة ومالا حمل له یوفیه حیث شاء هو الاصح وفی روایة الجامع الصغیر یوفیه فی مکان العقد۔

ترجمہ. پھر اس مسئلے پر متفرع کئے دو مسئلے تو فرمایا کہ جائز نہیں ہے دو جنسوں میں ہر ایک کا رأس المال بیان کئے بغیر اور نہ دونقدین کے عوض ہر ایک کا حصہ مسلم فیہ میں سے بیان کئے بغیر اور مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ بیان کرنا ان چیزوں میں جن میں بار برداری کی ضرورت ہو اور اسکا مثل ہے ثمن اور اجرت اور قسمت یعنی جب مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کی بار برداری کیلئے مشقت ہو واجب ہے اس کی دائیگی کی جگہ کو بیان کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک ادا کرے گا عقد کی جگہ میں اور اسی اختلاف پر مبنی ہے ثمن اور اجرت جب اسکی بار برداری کی ضرورت ہو اور قسمت یعنی جب گھر کو تقسیم کیا اور ایک کے حصے میں کوئی چیز رکھ دی جس کی بار برداری کیلئے ضرورت ہو اور جس کیلئے بار برداری کی حاجت نہ ہو اس کو ادا کرے جہاں چاہے اور یہ صحیح ہے اور جامع صغیر کی ایک روایت میں ہے کہ ادا کرے مکان عقد میں۔

تشریح: سابقہ اختلاف پر تفریع: امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان جو اختلاف ہے اس پر یہ دو مسئلے متفرع ہیں (۱) یہ کہ ایک آدمی نے سو (۱۰۰) روپے دیکر اس کے عوض کچھ گندم اور کچھ جو خرید لئے لیکن یہ بیان نہ کیا کہ کتنے روپے گندم کے عوض میں ہیں اور کتنے جو کے عوض میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم فاسد ہے اسلئے کہ رأس المال کی تعیین ضروری ہے اور اس نے تعیین نہیں کی۔

صاحبین کے نزدیک یہ عقد سلم جائز ہے اس لئے کہ رأس المال کی طرف اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے اور اشارہ پایا گیا ہے لھذا عقد سلم جائز ہوگا۔

(۲) یہ کہ ایک آدمی نے کچھ دراہم اور کچھ دنانیر دیکر ایک کر گندم میں عقد سلم کیا اور بیان نہ کیا کہ کتنے دراہم اور کتنے دنانیر ایک کر کے مقابلے میں ہیں تو امام صاحب کے نزدیک یہ عقد سلم جائز نہیں ہے اسلئے کہ رأس المال کی مقدار معلوم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ رأس المال کی طرف اشارہ پایا گیا ہے اور اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے لھذا عقد سلم جائز ہوگا یہ دونوں مسائل سابقہ مسئلے کے اختلاف پر متفرع ہیں۔

شرط (۷) یہ ہے کہ جن اشیاء میں بار برداری کی کلفت ہو یعنی اٹھانے کا کرایہ لگتا ہو اس کی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مکان الایفاء یعنی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس جگہ عقد سلم ہوا ہے وہاں سپرد کرنا لازم ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک جگہ متعین کرنا اسلئے ضروری ہے کہ مکان کی وجہ سے مسلم فیہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہے جیسا کہ صفت کا اختلاف صفت کے اختلاف سے عقد سلم فاسد ہوتا ہے تو مکان کے اختلاف سے بھی عقد سلم فاسد ہوگا

اوراسی طرح ثمن اوراجرت کا خلاف بھی ہے یعنی جب ثمن اوراجرت ایسی چیز ہو کہ اٹھانے پر کرایہ آتا ہو تو اس کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا کہ کہاں ادا کرے گا اور ایک چیز آپ نے کرایہ پر لی ہے اور آپ اس کا کرایہ (اجرت) ادا کرنا چاہتے ہیں لیکن کرایہ میں ایسی چیز طے ہوگئی ہے کہ جس کے لیجانے پر کرایہ آتا ہے تو اس کی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

اوراسی طرح تقسیم۔ مثلاً دوآمیوں نے ایک گھر تقسیم کیا اور ایک آدمی کے حصے میں کوئی چیز رکھ دی گئی جس کے اٹھانے پر کرایہ آتا ہو تو اس کی ادائیگی کا مکان بیان کرنا ضروری ہوگا تا کہ جھگڑا پیدا نہ ہو جائے۔

اور جن اشیاء کے اٹھانے پر کرایہ اور خرچہ نہ آتا ہو اسکی ادائیگی کا مکان بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے اور جامع صغیر کی ایک روایت میں ہے کہ مکان عقد میں ادا کرے یعنی جہاں عقد ہوا ہے وہاں ادا کرے گا۔

ثم لما فرغ من بیان شروط صحة السلم ذکر شرط بقائه فقال وقبض رأس المال قبل الافتراق شرط بقائه فلو اسلم مائة نقداً ومائة دینا علی المسلم الیه فی کر بر بطل السلم فی حصة الدین فقط ای لایشیع الفساد لان العقد صحیح وهذاالشرط شرط البقاء فیکون ضعیفا ثم من تفاریع قبض رأس المال ان التسلیم لایجوز مع خیار الشرط وخیارالرؤیة لانهما یمنعان تمام التسلیم بخلاف خیارالعیب فانه لایمنع تمامه فلو اسقط خیار الشرط قبل الافتراق صح خلافا لزفرؒ۔

ترجمہ جب مصنفؒ فارغ ہوئے بیع سلم کے شرائط بیان کرنے سے تو اس کے باقی رہنے کے شرائط ذکر کردئے تو فرمایا کہ رأس المال پر قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے شرط ہے باقی رہنے کیلئے پس اگر کسی نے بیع سلم کی سو روپے نقد اور سو روپے مسلم الیہ پر ادھار ہونے کے عوض میں ایک کر گندم میں تو باطل ہے سلم دین کے حصے میں فقط یعنی فساد پھیلے گا نہیں کیونکہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط شرط بقاء ہے تو یہ کمزور ہے پھر رأس المال کے تفریعات میں سے ہے یہ کہ سلم جائز نہیں ہے خیار شرط اور خیار رؤیت کے ساتھ کیونکہ یہ دونوں تمامیت سلم کیلئے مانع ہیں برخلاف خیار عیب کے کیونکہ یہ تمامیتِ سلم کیلئے مانع نہیں ہے پس اگر خیار کو ساقط کیا جدا ہونے سے پہلے تو صحیح ہو جائے گا خلاف ہے اس میں امام زفرؒ کا۔

تشریح مصنف نے پہلے بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط ذکر کئے تھے اب وہ شرائط ذکر کر رہے ہیں جس کی وجہ سے بیع سلم باقی رہ جاتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع سلم اس وقت درست ہوگی جب کہ بیع کے بعد اور جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ رأس المال پر قبضہ کرلے یعنی مجلس عقد میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے

تفریع: سابقہ اصل پر تفریع ہے مسئلہ یہ ہے کہ زید کے خالد پر سو روپے پہلے سے دین تھا اور اب زید نے سو روپے اور دیدئے کہ مجھے دو سو روپے کے عوض بطور بیع سلم ایک کر گندم دیدو تو اس صورت میں سو روپے کے عوض بیع سلم جائز ہے اور دین کے عوض جس قدر گندم آرہی ہے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

دلیل: اسلئے کہ بیع سلم میں مجلس عقد کے اندر رأس المال پر قبضہ ضروری ہے اور یہاں پر مسلم الیہ کا حصہ دین پر قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے حصہ دین میں بیع جائز نہ ہوگی اور ایک سو جو نقد دئے ہے اس کے عوض میں بیع سلم جائز ہوگی۔

ولا یشیع الفساد: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ جب دین کے عوض میں بیع باطل ہے تو عین کے عوض بھی باطل ہونا چاہئے کیونکہ عقد ایک ہے ایک کے فاسد ہونے سے دوسرا بھی فاسد ہونا چاہئے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ حصہ دین میں جو فساد ہے وہ طاری ہے اور فساد طاری بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد (مجلس میں رأس المال پر قبضہ نہ کرنا) فقط حصہ دین میں پایا گیا ہے نہ کہ حصہ عین میں اس لئے صرف حصہ دین کے بقدر عقد سلم فاسد ہوگا اور حصہ عین کے بقدر درست ہوگا اور فساد دین سے عین کی طرف سرایت نہیں کرے گا کیونکہ اصل عقد صحیح منعقد ہوا ہے اس لئے کہ دو سو روپے کے عوض بیع سلم منعقد ہوئی ہے کیونکہ عقد اگر مطلقاً دو سو درہم کی طرف منسوب کیا جائے کہ میرے ساتھ دو سو درہم کے عوض بیع سلم کرو تو عقد صحیح منعقد ہوا اور ایک سو نقد دیدے اور ایک سو دین میں کٹوتی کرے تو عقد سلم ابتداء صحیح منعقد ہوا لیکن بقاء اور آخر میں دین کی طرف منسوب کیا گیا تو اس صورت میں فساد میں ضعف آگیا لھذا یہ فساد صرف بقدر مفسد ثابت ہوگا اور دین سے عین کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔

تفریعات: رأس المال پر قبضہ کرنے کے تفریعات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بیع سلم میں خیار شرط اور خیار رؤیت جائز نہیں ہے۔

خیار شرط تو اسلئے جائز نہیں ہے کہ خیار شرط کے ہوتے ہوئے عقد تام نہیں ہوتا یعنی خیار شرط قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ راس المال مجلس کے اندر مسلم الیہ کو حوالہ کیا جائے اور وہ اس پر اسی طرح قبضہ کرے کہ اس کو اس میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہو جائے اور خیار شرط کی صورت میں مسلم الیہ رأس المال کا مالک نہیں ہوتا تو قبضہ بھی نہیں پایا گیا لھذا بیع سلم میں خیار شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح بیع سلم میں خیار رؤیت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ خیار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ خیار رؤیت کا فائدہ یہ ہے کہ

مشتری مبیع کو دیکھ کر اگر پسند نہ آئے تو بیع فسخ کردے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتا ہے جب مسلم الیہ رب السلم کو ایک مسلم فیہ ادا کریگا تو وہ خیار رؤیت کی وجہ واپس کرے گا تو مسلم فیہ پھر اس کے ذمہ دین ہوگی جب پھر ادا کرے گا تو رب السلم پھر خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کریگا یعنی ہر مسلم فیہ جب ادا کریگا تو خیار رؤیت ثابت ہوگا یہ تو تسلسل ہو جائے گا اور تسلسل باطل ہے لھذا بیع سلم میں خیار رؤیت باطل ہے۔

بخلاف خیار العیب: لیکن خیار عیب کی وجہ سے بیع سلم باطل نہیں ہوتی کیونکہ خیار عیب تمام صفقہ کیلئے مانع نہیں ہے۔

اگر خیار شرط کو مجلس ختم ہونے سے پہلے ساقط کردیا تو بیع سلم درست ہو جائے گی اسلئے کہ فساد صلب عقد میں نہیں ہے بلکہ طاری ہے تو مجلس ختم ہونے سے پہلے اگر فساد ختم ہوگیا تو عقد سلم درست ہو جائے گا۔

امام زفرؒ کا اختلاف: امام زفرؒ کے نزدیک اگر مجلس میں شرط کو ساقط کردیا تب بھی عقد سلم درست نہ ہوگا کیونکہ عقد ایک دفعہ جب فاسد ہو کر منعقد ہوا اب پلٹ کر صحیح نہیں ہوسکتا۔

امام زفر کے استدلال کا جواب: وہ ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ فساد طاری ہے صلب عقد میں نہیں ہے لھذا مجلس کے ختم ہونے سے پہلے شرط کو ختم کرنے سے بیع سلم صحیح ہو جائے گی۔

ولم يجز التصرف فی رأس المال والمسلم فيه كالشركة والتولية قبل قبضه صورة الشركة ان يقول رب السلم لأخر اعطنی نصف رأس المال ليكون نصف المسلم فيه لك وصورة التولية ان يقول اعطنی مااعطيت المسلم اليه حتی يكون المسلم فيه لك ومن صورة التصرف فی رأس المال ان يعطی بدل رأس المال شيئاأخر ومن صورة التصرف فی المسلم فيه ان يعطی بدله شيئاأخر ولاشراء شیء من المسلم اليه برأس المال بعدل الاقالة حتی يقبضه قال النبی ﷺ لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك ای لاتأخذ الا المسلم فيه علی تقدير المضی اورأس مالك تقدير اقالة العقد

ترجمہ: اور جائز نہیں ہے تصرف رأس المال اور مسلم فیہ میں جیسے شرکت اور تولیہ کے ساتھ قبضے سے پہلے شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم دوسرے سے کہے کہ تم مجھے آدھا رأس المال دیدو تا کہ آدھی مسلم فیہ تیری ہو جائے اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ کہے کہ تم مجھے وہ رأس المال دیدو جو میں نے مسلم الیہ کو دیا ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ تیری ہو جائے اور رأس المال میں تصرف کی

صورت یہ ہے کہ رأس المال کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ اس کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور نہ خریدنا کسی چیز کو مسلم الیہ سے رأس المال کے عوض اقالہ کے بعد یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرے حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نہ لومگر اپنا سلم یا رأس المال یعنی تم نہ لومگر مسلم فیہ عقد کو جاری رکھنے کی صورت میں یا رأس المال عقد کو اقالہ کرنے کی صورت میں۔

تشریح: مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ کی صورت: قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے میرا نصف رأس المال دیدو تاکہ نصف مسلم فیہ تیرے لئے ہوجائے اور تم میرے ساتھ آدھی مسلم فیہ میں شریک ہوجاؤ گے۔

اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب المال کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے پورا رأس المال دیدو اور مجھ سے پوری مسلم فیہ لے لو یہ دونوں بھی ناجائز ہیں اسلئے کہ اس صورت میں مسلم فیہ کے اندر قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے نہ شرکت کے ساتھ اور نہ تولیہ کے ساتھ۔

قبضے سے پہلے رأس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنا اور اسی طرح قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔

رأس المال میں تصرف کی صورت: رأس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم الیہ نے ابھی تک رأس المال پر قبضہ نہیں کیا اور رب السلم سے کہا کہ تم مجھے رأس المال کے بجائے ایک گھوڑا دیدو تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور یہ اللہ کا حق ہے اور قبضے سے پہلے تصرف کرنے سے یہ حق باطل ہوجاتا ہے اسلئے قبضے سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

مسلم فیہ میں تصرف کی صورت: مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ رب السلم مسلم الیہ سے کہے کہ تم مجھے مسلم فیہ نہ دو بلکہ مسلم فیہ کے بجائے کوئی اور چیز دیدو یہ صورت بھی ناجائز ہے اس لئے کہ مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف ناجائز ہے۔

اقالہ کے بعد مسلم الیہ سے رأس المال کے عوض کوئی چیز خریدنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب رب السلم اور مسلم الیہ نے عقد کا اقالہ کیا یعنی عقد سلم کو ختم کیا تو اب رب السلم مسلم الیہ سے رأس المال کے

عوض کوئی چیز نہیں خرید سکتا یہاں تک کہ خود رأس المال پر قبضہ نہ کرے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے,, لاتأخذ الاسلمك او رأس مـــالك ،، کہ تم نہ لو مگر وہ چیز جس میں عقد سلم کیا ہو یا رأس المال یعنی اگر عقد کو باقی رکھنا چاہتے ہو اور یا اپنا رأس المال واپس لے لو اگر عقد کو فسخ کرنا چاہتے ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی صورت میں رأس المال مبیع کے ساتھ مشابہہ ہو گیا کیونکہ اقالہ عاقدین کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور بیع کیلئے معقود علیہ (مبیع) کا موجود ہونا ضروری ہے اور مسلم فیہ تو بائع کے ذمہ واجب ہے جو اقالہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے تو مسلم فیہ معقود علیہ نہیں ہو سکتی لھذا رأس المال کو مبیع بنانا ضروری ہوگا اور جب رأس المال مبیع بن گیا تو مبیع میں قبضے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوتا لھذا مسلم الیہ سے رأس المال بعینہ واپس کرنا ضروری ہوگا اور اس کے عوض کوئی چیز خریدنا جائز نہ ہوگا۔

ولـوشرى كرا وامر رب السلم بقبضه قضاء لم يصح لانـه اجتمع صفقتان السلم وهذا الشراء فلابد من ايجمع فيه الكيلان ولوامر مقرضه به صح اى استقرض برا فاشترى من رجل برا فامر الـمقرض بقبض بره منه قضاء لقرضه صح لان القرض عارية فكانه يقبض عين حقه يرد عليه ان مـايقبضـه فى الـسلـم ايضـا عين حقه لئلايلزم الاستبدلال فاجاب فى الهداية بان مايقبضه فى السلـم غير حقـه لان الـدين غير العين فالشرع وان جعله عينه ضرورةً لئلايكون استبدالا لكن لايـكـون عينـه فى جميع الاحكام ففى وجوب الكيل لايكون عينه فيكون قابضاهذاالعين عوضا عن الدين الذى له على المسلم اليه

ترجمہ: اور اگر خریدا ایک کر اور رب السلم کو حکم کیا اس پر قبضہ کرنے کا اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو گئے ہیں ایک سلم اور ایک یہ خریداری تو ضروری ہے کہ اس میں دو کیل جاری ہو جائے اور اگر اپنے قرض خواہ کو حکم کیا اس کا تو صحیح ہے کسی نے قرض لئے تھے گندم یعنی اگر کسی نے گندم قرض لے لی پھر کسی اور سے گندم خرید لی اور قرض خواہ کو حکم کیا اپنی گندم پر قبضہ کرنے کا اپنے قرض کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح ہے کیونکہ قرض عاریت ہے گویا کہ اپنے عین حق پر قبضہ کر رہا ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس چیز پر قبضہ کر رہا ہے سلم میں یہ بھی تو عین حق ہے تا کہ بدلنا لازم نہ آئے ہدایہ میں اسکا جواب دیا ہے کہ جس پر قبضہ کر رہا ہے سلم میں یہ اپنا حق نہیں ہے کیونکہ دین عین کا غیر ہوتا ہے شرع نے اگرچہ دین کو عین بنا دیا ہے ضرورت کی وجہ سے تا کہ بدلنا لازم نہ آئے لیکن عین حق نہ ہوگا تمام احکام میں تو کیل واجب ہونے میں یہ عین حق

نہیں ہے تو رب السلم قابض ہوگا اس عین پر اس دین کے عوض سے جو رب السلم کا مسلم الیہ پر ہے۔

تشریح: رب السلم کا مسلم الیہ کے حکم کے مطابق خریدی ہوئی گندم پر قبضہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مسلم الیہ سے ایک کر گندم بطور بیع سلم خریدی تھی ایک ماہ کی اجل پر اور پھر جب وقت مقرر آ پہنچا تو مسلم الیہ نے کسی شخص سے ایک کر گندم خرید کر رب السلم سے کہا کہ جاؤ اس گندم پر قبضہ کر و اپنا حق وصول کرنے کیلئے اور رب السلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق اس پر قبضہ کرلیا تو اس سے رب السلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوگی۔

دلیل: دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دو صفقے جمع ہو گئے ہیں بشرط الکیل ایک صفقہ مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان ہوا ہے اور ایک صفقہ مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان ہوا ہے اور جب دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو جائے تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے ایک مرتبہ مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنے کی وجہ سے کیل ضروری ہے اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا رب السلم کو فروخت کرتے وقت کیل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے بیع الطعام بالطعام سے یہاں تک کہ اسمیں دو صاع جاری نہ ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا اور اس حدیث کا محمل بھی یہی عقد سلم ہے جیسے کہ پہلے بیع مرابحہ میں ذکر ہو چکا ہے کہ اس کا محمل بیع سلم ہے۔

قرض میں دوبار کیل شرط نہیں ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے ایک کر گندم قرض لے لی اور پھر کسی آدمی سے گندم خرید کر مقرض یعنی قرض خواہ کو کہا کہ جاؤ تم اس سے گندم لے لو اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ جائز ہے اس میں دوبارہ کیل شرط نہیں ہے اس لئے کہ قرض عاریت اور تبرع ہے گویا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ مقرض اپنے حق کے بدلے میں کوئی اور شیء لے رہا ہے بلکہ عین حق واپس لے رہا ہے قرضدار اور مقرض کے درمیان کوئی عقد بیع نہیں ہوا ہے البتہ قرض دار اور اسکے بائع کے درمیان بیع ہوئی ہے تو ایک کیل پایا گیا لھذا ایک مرتبہ کیل کرنا کافی ہے اور قرضدار اور قرض خواہ کے درمیان دوبارہ کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح بیع سلم میں بھی رب السلم اپنا عین حق وصول کر رہا ہے کیونکہ اگر یہ عین حق کا وصول کرنے والا نہ قرار دیا جائے بلکہ اپنے حق کا غیر قرار دیا جائے تو یہ استبدال ہو جائے گا یعنی رب السلم نے مسلم فیہ کے بجائے کوئی دوسری چیز لے لی حالانکہ مسلم فیہ پر قبضے سے پہلے تصرف کرنا یا اس کے عوض کوئی اور چیز خریدنا جائز نہیں ہے۔

جواب: صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رب السلم جس مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے یہ اس کا عین حق نہیں ہے بلکہ اس کا بدل ہے کیونکہ اس کا عین حق تو دین ہے جو مسلم الیہ کے ذمے میں واجب ہے اور یہ جس چیز پر قبضہ کر رہا ہے وہ عین ہے تو یہ غیر عین ہوا اب رہا یہ سوال کہ پھر تو استبدال لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے اس دین کو عین بنایا ہے ایک خاص صورت میں یعنی جس وقت رب السلم مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے تو اس خاص وقت میں یہ اپنا عینِ حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ دونوں ایک ہی چیز ہے کیونکہ اگر عین حق نہ ہو تو پھر استبدال لازم آئے گا اور مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے لیکن اس خاص صورت کے علاوہ تمام احوال میں دین حقیقۃً مالِ عین کا غیر ہوتا ہے اور جب دین یعنی مسلم فیہ مالِ عین یعنی مقبوضہ گندم کا غیر ہوا تو گویا مسلم الیہ نے ایک کر گندم خرید کر رب السلم کے ہاتھ مسلم فیہ کے عوض فروخت کیا لھذا کیل واجب ہونے کی صورت میں مقبوضہ مسلم فیہ عین دین نہیں ہے بلکہ رب السلم اس عین پر جو قبضہ کر رہا ہے یہ اس دین کا عوض ہے جو رب السلم کا مسلم الیہ پر ہے تو یہاں دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو گئے ایک مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنا اور ایک مسلم الیہ کا رب السلم کے ہاتھ فروخت کرنا اور جہاں دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو جائے تو وہاں دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے لھذا اس صورت میں بھی دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے اور صرف ایک مرتبہ کیل کرنے سے رب السلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوگی۔

وکذا لوامر رب السلم بقبضه له ثم لنفسه فاكتاله له ثم لنفسه قوله وكذا اى يصح فى هذه الصورة كما يصح فى الصورة الاولى وهى ما اذا اشترى المسلم اليه كرا وامر رب السلم بان يقبضه لاجل المسلم اليه اولا ثم لنفسه فاكتاله للمسلم اليه ثم اكتاله لاجل نفسه يصح وانمايصح لانه قدجرى فيه الكيلان۔

ترجمہ: اسی طرح اگر رب السلم کو حکم کیا کہ میرے لئے قبضہ کرو اور پھر اپنے لئے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کیلئے اور پھر اپنے واسطے مصنفؒ کا قول وکذا کے معنی ہے یصح یعنی صحیح ہے اس صورت میں جیسے کہ صحیح ہے پہلی صورت میں اور وہ یہ ہے کہ جب خرید لیا مسلم الیہ نے ایک کر اور رب السلم کو حکم کیا کہ اس پر قبضہ کرو مسلم الیہ کے واسطے اور پھر اپنے واسطے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کے واسطے پھر کیل کیا اپنے واسطے تو یہ صحیح ہے کیونکہ اس میں جاری ہوئے دو کیل

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مسلم الیہ سے ایک کر گندم میں بیع سلم کی اور پھر حوالہ کرنے کا وقت آ گیا تو مسلم الیہ نے ایک اور شخص سے ایک کر گندم خرید لی اور رب السلم کو حکم کیا کہ جاؤ پہلے میرے واسطے قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے قبضہ کرو اور رب السلم نے ایسا کیا کہ پہلے مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا اور پھر اپنے واسطے کیل کیا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو کیل جاری

ہو گئے ایک کیل مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان اور ایک کیل مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان لھذا یہ بیع سلم درست ہے

ولو كال المسلم اليه فى ظرف رب السلم بامره بغيبته او كال البائع فى طرف بيته بامر المشترى لم يكن قبضاً لان فى السلم لم يصح امر رب السلم بالكيل لان حقه فى الدين لافى العين فامره لم يصادف ملكه فالمسلم اليه جعل ملكه فى ظرف استعاره من رب السلم وفى البيع لم يصح امر المشترى لانه استعار الظرف من البائع ولم يقبضه فيكون فى يد البائع فكذا الحنطة التى فيه وانما قال بغيبته حتى لو كان حاضرا يكون قبضا لانه فعله ينتقل اليه بخلاف كيله فى ظرف المشترى بامره اى اذا اشترى حنطة معينة فامر المشترى البائع ان يكيله فى ظرف المشترى بغيبته ففعل يصير قابضاً لانه ملك العين بالشراء فامره صادف ملكه

ترجمہ. اور اگر ناپ لیا مسلم الیہ نے رب السلم کے برتن میں اس کے حکم سے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یا کیل کیا بائع نے اپنے برتن میں یا اپنے گھر کے کونے میں مشتری کے حکم سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ سلم میں صحیح نہیں ہے رب السلم کا حکم کرنا کیل پر کیونکہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں تو رب السلم کے حکم نے اپنی ملک کو نہیں پایا تو مسلم الیہ نے اپنی ملک کو رکھ دیا اس برتن میں جو رب السلم سے عاریت پر لیا ہے اور بیع میں صحیح نہیں ہے مشتری کا حکم اسلئے کہ اس نے برتن کو عاریت پر لیا ہے بائع سے اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو یہ بائع کے ہاتھ میں ہوگا اسی طرح وہ گندم بھی جو اس میں ہے برخلاف اس کے کہ ناپ لے مشتری کے برتن میں اس کے حکم سے یعنی جب خرید لی معین گندم پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ اسکو کیل کرو مشتری کے برتن میں مشتری کے غائب ہونے کی حالت میں اگر اس نے ایسا کیا تو وہ قابض ہوگا اس لئے کہ وہ عین کا مالک ہوا خریدنے سے تو اس کے حکم نے اپنی ملک کو پایا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی سے بطور بیع سلم گندم خرید لی اور پھر جب وقت مقررآ گیا تو رب السلم نے مسلم الیہ سے کہا کہ تم گندم کو ناپ کر میرے برتن میں رکھ دو اور مسلم الیہ نے ناپ کر رکھ دیا اس حال میں کہ رب السلم غائب تھا یا ایک شخص نے یعنی مشتری نے بائع سے کہا (عام بیع میں) کہ تم میرے واسطے گندم کو ناپ لو اپنے برتن میں (بائع کے برتن میں) یا اپنے گھر کے کونے میں (یعنی بائع گندم کو الگ کر کے اپنے گھر کے کے ایک کونے میں رکھ دے) اور بائع نے ناپ کر اپنے برتن میں رکھ دیا، یا اپنے گھر کے ایک کونے میں رکھ دیا اس حال میں کہ مشتری غائب تھا تو یہ قبضہ نہ سمجھا جائے گا یعنی رب السلم مسلم فیہ کا مالک نہ ہوگا اسلئے کہ بیع سلم کی صورت میں رب السلم کا حکم بالکیل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ رب السلم کا حق دین میں ہے

نہ کہ عین میں یعنی یہ موجودہ گندم عین ہے اور رب السلم کا حق دین میں ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہے یعنی دین ایسا وصف ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہے اور ایسے وصف کو برتن میں بھرنا ایک امر محال ہے پس رب السلم کے حکم نے اپنی ملک کو نہیں پایا تو گویا مسلم الیہ نے رب السلم سے برتن عاریت پر لیکر اس میں اپنی ملکیت کو رکھ دیا اور اس سے رب السلم کا حق ادا نہیں ہوتا بلکہ اس کا حق اب بھی باقی ہے مسلم الیہ کے ذمے میں

اسی طرح بیع کی صورت میں بھی مشتری کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو ایسا ہے جیسا کہ مشتری بائع سے برتن عاریت پر لے اور پھر اس پر قبضہ نہ کرلے تو برتن بائع کے قبضے میں سمجھا جائے گا نہ کہ مشتری کے قبضے میں اسی طرح وہ گندم بھی جو اس برتن میں ہے وہ بھی مشتری کے قبضے میں نہ سمجھا جائے گا۔

مشتری اور رب السلم غائب ہو: مصنفؒ نے یہ کہا کہ مشتری اور رب السلم غائب ہو لیکن اگر مشتری یا رب السلم غائب نہ ہو بلکہ حاضر ہو اور مسلم الیہ یا بائع نے اس کی موجودگی میں اس کو ناپ لیا تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ موجودگی کی وجہ سے مامور کا فعل آمر کی طرف منتقل ہوگا یعنی مسلم الیہ اور بائع بطور وکیل کے ہوں گے اور خود آمر یعنی رب السلم اور مشتری قابض ہوگا۔

بخلاف کیلہ فی ظرف المشتری: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خرید لی اور اس کو متعین کر دیا پھر مشتری نے اپنا برتن بائع کو دیدیا کہ اس میں رکھ دو اور بائع نے اس گندم کو ناپ کر مشتری کے برتن میں رکھ دیا اس حال میں کہ مشتری غائب تھا تو اس صورت میں مشتری قابض سمجھا جائے گا اس لئے کہ مشتری اس معین گندم کا مالک ہوا ہے نفس خریدنے سے اب اس کا یہ حکم کرنا کہ اس کو میرے برتن میں ڈال دو تو اس حکم نے اپنی ملک کو پایا لھذا اس صورت میں مشتری اس گندم کا مالک ہوگا۔

ولو کال الدین والعین فی ظرف المشتری ان بدأ بالعین کان قبضا وان بدأ بالدین لا عندابی حنیفةؒ ای اذااشتری الرجل من اٰخر کرا بعقد السلم و کرا معیناً بالبیع فامر المشتری البائع ان یجعل الکرین فی ظرف المشتری ان بدأ بالعین کان قبضا اما فی العین فلصحة الامر واما فی الدین فلاتصاله بملك المشتری وان بدأ بالدین لایصیر قابضاً لان الامر لم یصح فی الدین فلم یصر قابضا له فبقی فی ید البائع فخلط ملك المشتری بملکه فصار مستهلکا عند ابی حنیفةؒ فینتقض القبض والبیع وعندهما المشتری بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شارکه فی

المخلوط لان الخلط لیس باستھلاک عندھما

ترجمہ۔اور اگر ناپ لیا دین اور عین کو مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو مشتری قابض ہو جائے گا اور اگر شروع کیا دین سے تو قابض نہ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی جب خرید لیا ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور ایک کر معین بیع کے ساتھ پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ دونوں کر کو ڈالدیں مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو یہ قبضہ ہوگا بہر حال عین میں تو اسلئے کہ کیل کرنے کا حکم صحیح ہوگیا ہے اور بہر حال دین میں تو اسلئے کہ وہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گیا ہے اور اگر شروع کیا دین سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ دین میں امر صحیح نہیں ہوا تو قابض بھی نہ ہوا تو باقی رہا بائع کے ہاتھ میں تو مشتری کی ملکیت مل گئی بائع کی ملکیت کے ساتھ تو وہ (مشتری کی ملکیت) ہلاک ہوگئی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو قبضہ اور بیع ٹوٹ جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع توڑ دے اور اگر چاہے تو اس کے ساتھ شریک ہو جائے شئی مخلوط میں کیونکہ ملانا صاحبین کے نزدیک تلف کرنا نہیں ہے

تشریح: دین اور عین سے کیا مراد ہے۔دین سے مسلم فیہ مراد ہے اور عین سے مبیع مراد ہے

دین اور عین کا جمع ہو جانا:صورت مسئلہ یہ ہے ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے ایک کر گندم بطور بیع سلم لے لی اور کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے یہ مسلم فیہ حوالہ کرنا اور پھر ایک ماہ بعد اسی آدمی سے ایک کر گندم بیع مطلق کے ساتھ لے لی یعنی نقد لے لی اور پھر مسلم الیہ یعنی بائع سے کہا کہ ان دو کر گندم کو ناپ کر میرے برتن میں ڈال دو بائع نے گندم کو ناپ لیا مشتری کی عدم موجودگی میں۔پس اگر مسلم الیہ یعنی بائع نے اس برتن میں پہلے مال عین بھر دیا یعنی مبیع اور پھر دین یعنی وہ گندم جو مسلم فیہ ہے تو اس صورت میں مشتری جو رب السلم بھی ہے ان دونوں پر قابض ہو جائے گا

دلیل: مال عین پر تو اسلئے قابض ہوگا کہ یہ مبیع ہے اور مبیع معین کرنے کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہے اس لئے اس کو ناپنے اور کیل کرنے کا حکم کرنا صحیح ہے بائع وکیل شمار ہوگا مشتری کا ناپنے میں اور وکیل کا فعل مؤکل کا فعل شمار ہوتا ہے تو بائع کا کیل کر کے مشتری کے برتن میں ڈالنا ایسا ہے جیسا کہ خود مشتری کا ناپنا اور مشتری کیل کر کے اپنے برتن میں ڈالنے سے قابض ہو جاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی قابض ہوگا

اور دین یعنی مسلم فیہ پر مشتری کا قبضہ اس لئے ثابت ہوگا کہ مسلم فیہ مشتری کی ملک یعنی عین کے ساتھ مل گئی اور باہمی رضامندی سے اس طرح خلط کرنے سے قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اس لئے مشتری دین یعنی مسلم فیہ کا بھی مالک ہوگا

لیکن اگر بائع نے جو کہ مسلم الیہ بھی ہے پہلے دین سے شروع کیا یعنی پہلے اس گندم کو بھر دیا جو مسلم فیہ ہے اور پھر اس گندم کو جو مبیع ہے تو اور رب السلم جو کہ مشتری بھی ہے غائب ہو تو اس صورت میں مشتری قابض نہ ہوگا

دین (یعنی مسلم فیہ) پر تو اس لئے قابض نہ ہوگا کہ رب السلم کا یہ حکم کرنا کہ مسلم فیہ میرے برتن میں ڈال دو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے اور دین یعنی مسلم فیہ غیر عین ہے اور برتن میں جو بھرا گیا ہے وہ عین ہے یعنی ابھی تک وہ مسلم الیہ کا مال ہے اور جب مسلم الیہ کا مال ہے رب السلم کا حکم کرنا کیسے صحیح ہوگا تو رب السلم قابض بھی شمار نہ ہوگا لھذا مسلم فیہ پر قبضہ نہ ہوا، اور رہا عین یعنی وہ گندم جو بیع مطلق کے ساتھ خریدی گئی ہے وہ حوالہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کے مال کے ساتھ ایسے طریقے پر مل گئی ہے کہ اس کا جدا کرنا ممکن نہیں ہے گویا کہ مبیع حوالہ کرنے سے پہلے ہلاک ہوگئی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور مشتری کے قبضے سے پہلے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوتی ہے لھذا اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوگی اور جب بیع فسخ ہوگئی تو مشتری کا قابض ہونا نہ پایا گیا تو قبضہ بھی ختم ہوگیا اور بیع بھی ختم ہوگئی

اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور اگر چاہے تو شئی مخلوط میں مسلم الیہ کو اپنے ساتھ شریک کرلے کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلط یعنی مبیع (مال عین) کا مسلم فیہ (مال دین) کے ساتھ مل جانا استہلاک شمار نہیں ہوتا

ولو اسلم امة فی کر وقبضت فتقایلا فماتت فی یده بقی ویجب قیمتها یوم قبضها ای اشتری کرا بعقد السلم وجعل الامة رأس المال وسلم الامة الی المسلم الیه ثم تقایلا عقد السلم ثم ماتت الامة فی ید المسلم الیه بقی التقایل فیجب قیمة الامة علی المسلم الیه یردها الی رب السلم ولو ماتت ثم تقایلا صح ای فی الصورة المذکورة ان کان الموت قبل التقایل وذلك لان صحة الاقالة تعتمد بقاء المعقود علیه وهو المسلم فیه وکذا المقایضة فی وجهیه ای اذا باع امة بعرض فهلك احدهما دون الأخر فتقایلا صح التقایل ولو تقایلا ثم هلك احدهما بقی التقایل فقوله وکذا الی أخره تقدیره بقی تقایل المقایضة وصح تقایلها فی کلا الوجهین اما البقاء ففی صورة تقدم التقایل علی الهلاك واما الصحة ففی صورة تأخره عنه

ترجمہ۔ اور کسی نے باندی دیدی ایک کر گندم میں بطور بیع سلم اور باندی پر قبضہ کیا گیا پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر باندی مرگئی اس کے قبضے میں تو عقد اقالہ باقی ہے اور واجب ہوگی اس پر اس کی قیمت قبضے کے دن کی یعنی خرید لیا ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور

باندی کو رأس المال بنادیا اور باندی مسلم الیہ کو حوالہ کردیا پھر دونوں نے اقالہ کیا عقد سلم کو پھر باندی مرگئی مسلم الیہ کے ہاتھ میں تو اقالہ باقی رہے گا اور واجب ہوگی باندی کی قیمت مسلم الیہ پر جو واپس کرے گا رب السلم کو اور اگر باندی مرگئی پھر اقالہ کیا تو صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر باندی کی موت اقالے سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لئے کہ اقالے کا صحیح ہونا بقائے عقد پر اعتماد کرتا ہے اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح مقایضہ بھی ہے دونوں صورتوں میں یعنی جب بیچ دیا باندی کو سامان کے عوض میں اور دونوں میں سے ایک ہلاک ہوا نہ کہ دوسرا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگر اقالہ کیا دونوں نے پھر ایک ہلاک ہوگیا تو اقالہ باقی رہے گا اور صحیح ہے اس کا اقالہ کرنا دونوں صورتوں میں اب رہا بقا تو یہ اس صورت میں ہے کہ اقالہ مقدم ہو ہلاکت پر اور صحیح ہونا اس صورت میں ہے کہ اقالہ مؤخر ہو ہلاکت سے

تشریح: باندی کو ایک کر گندم کا رأس المال بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک کر گندم میں ایک باندی کا عقد سلم کیا یعنی باندی کو رأس المال بنادیا اور ایک کر گندم کو مسلم فیہ بنادیا اور مسلم الیہ نے باندی (یعنی رأس المال) پر قبضہ بھی کرلیا پھر دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضے میں مرگئی تو باندی کے مرنے کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا بلکہ اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن اس نے باندی پر قبضہ کرلیا تھا اور مسلم الیہ یہ قیمت رب السلم کو واپس کرے گا اور اگر باندی پہلے مرگئی اور اس کے بعد رب السلم اور مسلم الیہ نے اقالہ کیا تو بھی اقالہ درست ہے کیونکہ اقالہ اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ معقود علیہ باقی ہو اور معقود علیہ مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ ابھی تک باقی ہے یعنی ایک کر گندم موجود ہے تو عقد بھی باقی ہے اور جب عقد باقی ہے تو اقالہ بھی درست ہے لھذا باندی کے مرنے کے بعد بھی اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی قیمت دینا لازم ہوگا یعنی وہ رب السلم کو باندی کی اس دن کی قیمت دے گا جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا

وكذا المقايضة في وجهيه: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے سامان کے عوض ایک باندی خرید لی مثلاً ایک سائکل کے عوض باندی خرید لی اور پھر احد العوضین کے ہلاک ہونے سے پہلے بائع اور مشتری نے بیع کو فسخ کردیا یعنی اقالہ کیا اور اس کے بعد سائکل ہلاک ہوگئی اور باندی باقی رہی یا باندی ہلاک ہوگئی اور سائکل باقی رہی

یا سائکل اور باندی میں سے ایک ہلاک ہوگئی اور اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو صحیح ہے

دلیل: اس لئے کہ بیع مقایضہ میں ہر ایک عوض مبیع بھی ہوتا ہے اور ثمن بھی لھذا جو بھی عوض ہلاک ہوگیا اسکو ثمن بنائیں گے اور جو باقی ہے اسکو مبیع قرار دیں گے اور اقالہ کیلئے مبیع کا باقی رہنا ضروری ہے اور مبیع باقی ہے لھذا بیع مقایضہ میں ایک مبیع کے ہلاک

ہونے کے بعد اقالہ درست ہے لھذا اس صورت میں بھی اقالہ درست رہے گا۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ,,وکذا المقایضہ ،، اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ,, بقی تقایل المقایضة وصح تقایلهافی کلا الوجهین ،، یعنی اقالہ باقی رہے گا اس صورت میں کہ اقالہ پہلے ہوا ہو اور اس کے بعد احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اقالہ صحیح ہوگا اس صورت میں کہ پہلے احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اس کے بعد اقالہ ہوا ہو

بخلاف الشراء بالثمن فيهما اى ان اشترى بالدراهم والدنانير امة ثم تقايلا ثم ماتت الامة فى يد المشترى لم يبق التقايل او ماتت ثم تقايلا لايصح -

ترجمہ: برخلاف اس کے کہ خریدا ہو ثمن کے عوض دونوں میں یعنی دراہم اور دنانیر کے عوض ایک باندی خرید لی پھر دونوں نے اقالہ کیا باندی کو پھر باندی مرگئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باقی نہیں رہے گا اور یا باندی مرگئی اور پھر اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اگر مطلق بیع میں باندی مرگئی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ہزار دراہم کے عوض ایک باندی خرید لی پھر بائع اور مشتری نے اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مرگئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باطل ہے اسی طرح اگر باندی پہلے مرگئی اور اس کے مرنے کے بعد بائع اور مشتری نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کیلئے بقائے معقود علیہ ضروری ہے اور جب معقود علیہ ہلاک ہوجائے تو اقالہ بھی باطل ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں معقود علیہ ہلاک ہوگئی ہے یعنی باندی لھذا اس صورت میں اقالہ درست نہ ہوگا

ولو اختلف عاقدا السلم فى شرط الردائة والاجل فالقول لمدعيهما اى قال المسلم اليه شرطنا الردى وقال رب السلم لم نشترط شيئاً حتى يكون العقد فاسدا فالقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت فى انكاره الصحة لان المسلم فيه زائد على رأس المال عادةً فانكاره الصحة دعوى امريكون ضررا فى حقه فكان متعنتا ولو ادعى رب السلم شرط الردائة وقال المسلم اليه لم نشترط شيئاً فالواجب ان يكون القول لرب السلم عند ابى حنيفةؒ لانه يدعى الصحة فالحاصل ان فى الصورتين القول لمدعى الصحة عنده وعندهما القول للمنكر ولواختلفا فى الاجل فقال احدهما شرطنا الا جل وقال الاخر لم نشرط فايهما ادعى الاجل فالقول قوله عند ابى حنيفةؒ لانه يدعى الصحة وعندهما القول للمنكر

ترجمہ. اگر عقد سلم میں عاقدین کا اختلاف ہو جائے ردی ہونے اور اجل کی شرط میں تو قول ان دونوں کے مدعی کا ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی حتی کہ عقد فاسد ہو جائے تو قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا کیونکہ رب السلم سرکش ہے صحت کے انکار کرنے میں اسلئے کہ مسلم فیہ زیادہ ہوتی ہے رأس المال پر عام طور پر تو صحت کا انکار کرنا ایک ایسے امر کا دعوی کرنا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے تو یہ سرکش ہے اور اگر رب السلم نے ردی ہونے کی شرط کا دعوی کیا اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو واجب ہے کہ قول رب السلم کا معتبر ہو جائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہے اور اگر اختلاف ہو جائے مدت میں ایک نے کہا کہ ہم نے مدت کی شرط لگائی تھی اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو جو کوئی بھی اجل کا دعوی کرتا ہے تو قول اس کا معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ صحت کا دعوی کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا

تشریح: وصف اور اجل کے بارے میں رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوا وصف اور اجل کے بارے میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ میں ردی گندم آپ کو حوالہ کروں گا اور رب السلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مسلم الیہ عقد کے صحیح ہونے کا دعوی کر رہا ہے اور رب السلم عقد سلم کے باطل ہونے کا دعوی کر رہا ہے اور رب السلم متعنت اور سرکش ہے سرکش اسلئے ہے کہ اپنے فائدے سے انکار کرتا ہے کیونکہ عام طور پر مسلم فیہ رأس المال سے زیادہ ہوتی ہے تو اس میں رب السلم کا فائدہ ہے اور جب رب السلم وصف سے انکار کر رہا ہے تو اپنے فائدے سے انکار کر رہا ہے تو رب السلم متعنت اور سرکش ہے اور متعنت کا قول شرعا مردود ہوتا ہے اور جب رب السلم کا قول معتبر نہ ہوا تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور عقد سلم جائز ہوگا۔

اور اگر رب السلم نے یہ دعوی کیا کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ آپ مجھے ردی گندم دیں گے اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں رب السلم کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور عقد سلم صحیح ہوگا

اس لئے کہ رب السلم بیع سلم کی صحت کا دعوی کر رہا ہے اور اور مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ یہ بیع صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ بیع فاسد کا تو رب السلم کا قول ظاہر حال کے موافق ہے ۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ منکر ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے حاصل کلام یہ ہے امام صاحب کے نزدیک جو مدعی صحت ہے اس کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوتا ہے

ولو اختلفا فی الاجل: اگر رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوگیا اجل میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے اجل اور میعاد مقرر کیا تھا اور رب السلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی میعاد مقرر نہیں کیا تھا تو جو آدمی میعاد مقرر ہونے کا دعوی کرتا ہے اس کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ آدمی بیع سلم کی صحت کا دعوی کرتا ہے اور دوسرا صحت سے انکار کرتا ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے۔

والاستصناع

باجل معلوم سلم تعاملوا فیه او لا وبلا اجل فیما یتعامل کخف وقمقمة وطست صح بیعا لاعدة الاستصناع ان یقول للصانع کالخفاف مثلا اصنع لی من مالك خفا من هذاالجنس بهذه الصفة بکذافان اجّل اجلا معلوما کان سلما سواء جری فیه التعامل اولا فیعتبر فیه شرائط السلم وان لم یؤجل فان کان مما یجری فیه التعامل صح بطریق البیع لابطریق العدة فان لم یجر فیه التعامل لایجوز

ترجمہ بنوانا میعاد معلوم کے ساتھ سلم ہے چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو اور میعاد کے بغیر ان اشیاء میں جس میں تعامل ہو جیسے موزہ اور تانبے کے برتن اور لکڑی کے برتن میں صحیح ہے بیع ہے وعدہ نہیں ہے سائی دیکر بنوانا یہ ہے کہ کہے کاریگر سے مثلا موزہ بنانے والے سے کہ تم میرے لئے اپنے مال سے موزہ بناؤ اس جنس سے اس صفت پر اتنے میں پس اگر میعاد معلوم مقرر کیا تو یہ سلم ہوگا چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو تو اس میں سلم کے شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر میعاد مقرر نہ ہو پس اگر یہ اس بیوع میں سے ہو کہ جس میں تعامل جاری ہو تو یہ صحیح ہے بطریق بیع نہ کہ بطریق وعدہ اور اگر اس میں تعامل جاری نہ ہو تو جائز نہیں ہے

تشریح: استصناع کا معنی استصناع کا لغوی معنی ہے کاریگری کی طلب کرنا اور اصطلاح میں کسی کاریگر سے کوئی چیز سائی پر بنوانا آڈر دیکر بنوانا جس میں میعاد مقرر نہ ہو جس کو سائی دیکر یا آڈر دیکر بنوانا کہتے ہیں

استصناع کا جواز: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز نہ ہو کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن

استحساناً جائز ہے وجہ استحسان یہ ہے کہ اس پر عملی اجماع منعقد ہے عہد رسالت سے لیکر آج تک بلا نکیر اس پر لوگوں کا تعامل چلا آرہا ہے اور خود حضور علیہ السلام نے ایک انگوٹھی اور ایک منبر سائی دیکر بنوائے تھے استصناع میں اگر میعاد مقرر ہو مثلاً یہ کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک موزہ دیدو تو یہ سلم ہے چاہے عقد ان چیزوں ہو جن میں تعامل جاری ہوتا ہے یا اس میں تعامل جاری نہیں ہوتا یعنی جب میعاد مقرر ہو تو یہ عقد سلم ہوگا خواہ جاری ہو یا نہ ہو۔ اور اس میں بیع سلم کے شرائط کا اعتبار ہوگا اور اگر استصناع ان چیزوں میں ہو جس میں میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو تو یہ ان چیزوں میں جائز ہوگا جس میں لوگوں کا تعامل جاری ہو جیسے موزہ تانبے کا برتن یا لکڑی کے برتن وغیرہ میں مثلاً کسی نے کاریگر سے یہ کہا کہ میرے لئے ایک موزہ بناؤ فلانے چمڑے سے دس روپے کے عوض تو یہ استصناع جائز ہے بطریقہ بیع۔

استصناع بیع ہے یا وعدۂ بیع: اس کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے وعدۂ بیع نہیں ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک استصناع وعدۂ بیع ہے بیع نہیں ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے یہی وجہ ہے کہ استصناع میں خیار رؤیت اور خیار شرط ثابت ہے اور یہ بیع میں ثابت ہوتے ہیں نہ کہ وعدہ بیع میں۔ اور ان چیزوں میں تعامل جاری نہ ہو تو پھر اس میں استصناع جائز نہیں ہے۔

ثم ذكر فروع قوله انه بيع لاعدة فقال فيجبر الصانع على عمله ولايرجع الأمر عنه والمبيع هو العين لاعمله فان جاء بماصنعه غيره او صنعه هوقبل العقد فاخذه صح ولايتعين له بلااختياره فصح بيع الصانع قبل رؤيةالأمروله اخذه وتركه ولم يصح فيمالايتعامل كالثوب اى اذالم يؤجل كما شرحناه

ترجمہ.. پھر مصنفؒ اپنے اس قول کے فروع ذکر کئے انہ بیع لاعدۃ چنانچہ فرمایا کہ کاریگر کو مجبور کیا جائے گا اس کے بنانے پر اور امر رجوع نہیں کرسکتا اس سے اور مبیع عین ہے نہ کہ اس کا عمل پس جب لے آیا اس چیز کو جس کو اس کے علاوہ اور نے بنایا ہو اور یا اس نے خود بنایا ہو عقد سے پہلے اور اس نے لے لیا تو صحیح ہے اور متعین نہ ہوگا اس کیلئے اس کے اختیار کے بغیر تو صحیح ہے کاریگر کا بیچنا امر کے دیکھنے سے پہلے اور اس کیلئے لینے اور چھوڑنے دونوں کا اختیار ہے اور صحیح نہیں ہے اس میں جس میں تعامل نہ ہو جیسے کپڑا یعنی جبکہ میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے

تشریح: تفریع: مصنفؒ نے فرمایا تھا استصناع بیع ہے وعدۂ بیع نہیں ہے اس اصل پر تفریع ہے کہ جب صانع نے یہ قبول کیا کہ میں آپ کیلئے یہ چیز بنالوں گا امر بھی اس پر راضی ہوا تو اب صانع کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ کام کرلے اور آڈر دینے کے بعد آمر

کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔

مبیع عین ہے یا عمل: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ معقود علیہ اور مبیع وہ عین ہے جسکو کاریگر نے بنایا ہے کاریگر کا عمل معقود علیہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کاریگر ایسی چیز کو لیکر آئے جو اس کی بنائی ہوئی نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کاریگر نے بنائی ہو یا اس چیز کو لیکر آیا جو عقد استصناع سے پہلے بنائی ہو اور آڈر دینے والے نے اس کو قبول کرلیا تو صحیح ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معقود علیہ عین ہے عمل نہیں کیونکہ اگر عمل ہوتا تو یہ صورت جائز نہ ہوتی کیونکہ وکاریگر کا عمل نہیں پایا گیا پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں عمل تو پایا گیا ہے لیکن یہ وہ مصنوع ہے جو عقد سے پہلے بنایا گیا ہے جو معقود علیہ نہیں تھا پس معلوم ہوا کہ معقود علیہ اور مبیع عین ہے صانع کا عمل نہیں ہے

ولا یتعین له : مسئلہ یہ ہے کہ استصناع میں اگر شئی مصنوع۔ مستصنع کے آرڈر سے پہلے بنائی گئی ہوگی یا آرڈر کے بعد تو پہلی صورت میں شئی مصنوع آمر کیلئے متعین نہ ہوگی۔ لایتعین کا یہی مطلب ہے۔ اور دوسری صورت میں مستصنع شئی مصنوع سے رجوع نہیں کرسکتا۔ ولا یرجع الامر عنہ کا یہی مطلب ہے۔ کیونکہ جب اس نے آرڈر دیدیا تو اس نے اس چیز کو اختیار کیا اور جب اختیار کیا تو اب رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

صانع کو بیچنے کا حق حاصل ہے... جب نفس بنانے سے بیع تام نہیں ہوتی تو صانع کو بھی اس چیز کا بیچنا جائز ہے جس کو اس نے بنایا ہے آمر کے دیکھنے سے پہلے۔

جن اشیاء میں تعامل نہ ہو: فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں لوگوں کا تعامل نہ ہو یعنی جن چیزوں میں سائی دیکر بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہ ہو جیسے کپڑا یعنی نہ اس میں لوگوں کا تعامل ہے اور نہ اس میں تاجیل مقرر کی ہوتی کہ بیع سلم بن جائے تو یہ نہ بیع سلم ہوئی اور نہ استصناع لھذا اس جیسی چیزوں میں جن میں تعامل نہ ہو اس میں استصناع اور آڈر دیکر بنوانا جائز نہیں ہے۔

مسائل شتی

صح بیع الکب والفهد والسباع علمت او لا هذا عندنا وعند ابی یوسفؒ لایجوزبیع الکلب العقور وعند الشافعیؒ لایجوز الکلب اصلا علی انه نجس العین عنده وعندهما انما یجوز بناء علی الانتفاع به وبجلده۔

ترجمہ صحیح ہے کتے کی بیع اور چیتے کی اور درندوں کی سدھے ہوئے ہو یا نہ ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کلکھنے کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں ہے بالکل کیونکہ یہ نجس العین ہے اس کے نزدیک اور ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ کتے سے اور اس کے چمڑے سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے۔

تشریح: کتے اور درندوں کی بیع: کتا اور چیتا اسی طرح جتنے درندے ہیں سب کی بیع جائز ہے چاہے وہ معلم ہوں یا نہ ہوں یہ حضرات احناف کا مسلک ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام درندوں کی بیع جائز ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کلب عقور یعنی وہ کتا جو کاٹنے والا ہو اسکی بیع جائز نہیں ہے۔

کیونکہ یہ بالکل غیر منتفع بہ ہے اور غیر منتفع بہ چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی لھذا کلب عقور کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل جائز نہیں ہے چاہے وہ معلَّم ہو یا غیر معلم چاہے عقور ہو یا نہ ہو دلیل ان کی یہ ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے زانیہ کی اجرت اور کتے کے ثمن سے نیز کتا نجس العین ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا نجس ہے اور جھوٹا اس لئے نجس ہے کہ یہ لعاب سے پیدا ہوتا ہے اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو لعاب بھی نجس ہوا اور گوشت بھی نجس ہوا جب گوشت نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ پورا کتا نجس العین ہے اور جب نجس العین ہوا تو نجس العین کی بیع جائز نہیں ہے لھذا کتے کی بیع جائز نہیں ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے کتے کی بیع سے مگر کلب صید اور کلب ماشیہ کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ کتے کی بیع جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کتا قابل انتفاع چیز ہے ان سے حفاظت کا کام لیا جاتا ہے اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے نیز اسکی کھال سے بھی نفع حاصل کیا جاتا ہے اور جو چیز منتفع بہ ہو وہ مال ہوتی ہے کیونکہ مال وہ ہے جو شرعاً آدمی کے نفع کیلئے پیدا کیا گیا ہے پس

معلوم ہوا کہ کتا مطلقا مال ہے (مزید تفصیل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے)

والذمی فی البیع کالمسلم الا فی الخمر والخنزیر وھما فی عقد الذمی کالخل والشاۃ فی عقد المسلم حتی یکون الخمر من ذوات الامثال والخنزیر من ذوات القیم۔

ترجمہ۔ اور ذمی بیع میں مسلمان کے مانند ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور یہ دونوں ذمی کے عقد میں ایسے ہیں جیسے کہ سرکہ اور بکری مسلمان کے عقد میں تو ہوگی شراب ذوات الامثال میں سے اور خنزیر ذوات القیم میں سے۔

تشریح: ذمی بیوعات میں مسلمان کی طرح ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ذمی لوگ خرید وفروخت میں اور دیگر معاملات میں مسلمانوں کے مانند ہیں یعنی جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حلال ہیں وہ ذمیوں کیلئے بھی حلال ہیں اور جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حرام ہیں وہ ذمیوں کیلئے حرام ہیں جیسے سود، حیوان کی بیع حیوان کے عوض ادھار یہ چیزیں مسلمان کے لئے حرام ہیں تو ذمی کیلئے بھی حرام ہیں البتہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے لئے حلال نہیں ہیں لیکن ذمیوں کیلئے شراب اور خنزیر کی بیع جائز ہے یعنی ذمی شراب اور خنزیر کی خرید اور فروخت کر سکتے ہیں کیونکہ خمر اور خنزیر تو مسلمان کیلئے مال متقوم نہیں ہے لیکن خمر اور خنزیر ذمیوں کیلئے مال متقوم ہیں لھذا خمر ذمی کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں سرکہ اور خنزیر ذمی کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں بکری تو خمر ذوات الامثال میں سے ہے اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہے

ومن زوج مشریتہ قبل قبضھا صح فان وطئت فقد قبضت والا فلا ای بمجرد التزویج لا یکون قابضا والقیاس ان یصیر قابضا لانھا تعیبت بالتزویج وجہ الاستحسان ان التعییب الحقیقی استیلاء علی المحل فیکون قبضا بخلاف التعییب الحکمی۔

ترجمہ۔ اور جس نے شادی کرادی اپنی خریدی ہوئی باندی کی قبضے سے پہلے تو صحیح ہے پس اگر باندی کے ساتھ وطی کر لی گئی تو اس پر قبضہ سمجھا جائے گا ورنہ نہیں یعنی نفس شادی کرانے سے قابض نہ ہوگا اور قیاس تو یہ ہے کہ قابض سمجھا جائے کیونکہ اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے شادی کرانے سے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب لگانا تو غلبہ حاصل کرنا ہے محل پر تو یہ قبضہ ہوگا برخلاف حکمی عیب لگانے کے۔

تشریح: باندی کا نکاح کرنا قبضے سے پہلے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور ابھی تک باندی پر مشتری نے قبضہ نہیں کیا کہ مشتری نے باندی کا نکاح کسی آدمی سے کر دیا اور نکاح کے بعد شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح

جائز ہے اور شوہر پر مہر لازم ہے اور شوہر کا وطی کرنا مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ قبضے سے مشتری کیلئے باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہے لیکن قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے غرر سے بیع تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن غرر سے نکاح فاسد نہیں ہوتا اس لئے مشتری کا آگے بیچنا جائز نہ ہوگا اور اور نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوہر کی وطی کرنے سے مشتری کا قبضہ اسلئے ثابت ہوگا کہ شوہر کو وطی کرنے پر قدرت مشتری کی جانب سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ اگر مشتری اس باندی کا نکاح نہ کرتا تو شوہر کو وطی کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو شوہر کا فعل یعنی وطی کرنا بمنزلہ مشتری کے فعل کے ہوگیا اور مشتری اگر خود وطی کرتا تو قبضہ سمجھا جاتا پس شوہر کی وطی سے بھی مشتری قابض ہوگیا۔
اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ وطی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری محض نکاح کرنے سے باندی پر قبضہ کرنے والا ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے یعنی نکاح عیب حکمی ہے عیب حکمی کو قیاس کیا ہے عیب حقیقی پر یعنی جس طرح عیب حقیقی سے مشتری قابض سمجھا جاتا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید لی اور قبضے سے پہلے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو اس سے مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح عیب حکمی سے بھی قابض ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عیب حقیقی میں محل پر استیلاء اور غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر قابو پالیا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید کر اس کی آنکھ پھوڑ دی تو مشتری کا فعل باندی کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے مشتری کا باندی پر غلبہ ثابت ہوگیا تو حقیقی عیب دار کرنا قبضہ ہے باندی پر برخلاف عیب حکمی کے یعنی عیب حکمی میں محل پر قبضہ نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو عیب حکمی اور عیب حقیقی میں بہت بڑا فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن اشتری شیئا وغاب غیبة معروفة فاقام بائعه بینة انه باعه منه لم یبع فی دینه ای فی ثمن المبیع بل یطلب الثمن من المشتری ان کان مکانه معلوما وان جهل مکانه بیع ای بیع واوفی الثمن۔

ترجمہ۔اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور غائب ہوگیا ایسا کہ غائب ہونا معلوم ہو پھر بائع نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو بیچ دیا تھا تو نہیں بیچا جائے گا اس کے دین میں یعنی مبیع کے ثمن میں بلکہ طلب کرے گا ثمن مشتری سے اور اگر اس کی جگہ معلوم نہ ہو تو بیچا جائے گا اور اس سے ثمن ادا کیا جائے گا۔

تشریح: سودا کرنے کے بعد مشتری کا غائب ہونا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خریدا اور بائع کو ثمن

ادا نہ کیا اور نہ مبیع پر قبضہ کیا اور اسی حالت میں مشتری غائب ہو گیا اس صورت میں بائع نے قاضی سے درخواست کی کہ قاضی صاحب مشتری نے تو مجھ سے مبیع خرید کر غائب ہو گیا ہے اور میرا ثمن نہیں دیا ہے لھذا آپ میرے ثمن دینے کا انتظام کریں اور اس دعوے پر اس نے گواہ بھی پیش کئے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم ہو اور دوسری یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم نہ ہو پس اگر مشتری کی غیبت معلوم ہو یعنی اس کی جگہ اور ٹھکانہ معلوم ہو کہ فلاں جگہ میں ہے تو اس صورت میں دین ادا کرنے کیلئے اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری سے ثمن وصول کیا جائے گا یعنی اس کے پیچھے کسی کو بھیج دے تا کہ مشتری حاضر کرے اور اس کو مبیع حوالہ کرے اور ثمن اس سے وصول کیا جائے۔ اور اس میں مشتری کے حق کی رعایت بھی ہے۔

اور اگر مشتری کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قاضی اس غلام کو فروخت کرے گا اور اس سے بائع کا ثمن ادا کیا جائے گا اور اگر کچھ باقی رہ گیا تو اس کو محفوظ کرے گا تا کہ پھر جب مشتری آجائے اس کو دیدے۔

وان اشترى اثنان وغاب واحد فللحاضر دفع ثمنه وقبضه وحبسه ان حضر الغائب الى ان يأخذ حصته هذا عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وذلك لانه مضطر لايمكنه الانتفاع بنصيبه الاباداء جميع الثمن فاذا اداه لم يكن متبرعا فان حضر الغائب لايأخذ حصته الا وان يسلم ثمن حصته الى شريكه وعند ابى يوسفؒ هو متبرع فى اداء حصة شريكه لانه دفع دين غيره بغير امره۔

ترجمہ اور گر خرید لیا دو آدمیوں نے اور غائب ہوا ایک تو دوسرے کو حق حاصل ہے ثمن دینے کا اور قبضہ کرنے کا اور روکنے کا اگر غائب حاضر ہو گیا یہاں تک کہ اپنا حصہ لے لے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے کیونکہ یہ مجبور ہے ممکن نہیں ہے اس کے حصے سے فائدہ حاصل کرنا مگر پورا ثمن ادا کرنے کے ساتھ اور جب اس نے ادا کر دیا تو یہ احسان کرنے والا نہیں ہے پس اگر غائب حاضر ہو گیا تو اپنا حصہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ حوالہ کر دے اپنے حصے کا ثمن اپنے شریک کو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ احسان کرنے والا ہے اپنے شریک کے حصے میں کیونکہ اس نے ادا کیا ہے غیر کا دین اس کے حکم کے بغیر۔

تشریح: مشتری دو آدمی ہوں اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے ایک غلام خرید لیا اور ایک عقد کے ساتھ اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا ثمن ادا کرنے سے پہلے تو شریک حاضر کو یہ حق حاصل ہے کہ پورا ثمن ادا کر دے پس اگر شریک حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق ہے کہ پورے غلام پر قبضہ کر لے یعنی بائع کو مجبور کیا جائے گا غلام حوالہ کرنے پر مشتری کو یہ حضرات طرفین کا مسلک ہے کہ مشتری حاضر پورے ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ پورا غلام مشتری حاضر کو حوالہ کرے اور مشتری حاضر غائب کے حصے کو اپنے پاس روکے رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنا حصہ ثمن وصول کرے اور مشتری حاضر اس ادا کرنے میں متبرع نہ ہوگا بلکہ مشتری غائب

پر رجوع کرے گا کیونکہ یہ مجبور ہے اس لئے کہ حاضر اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اس وقت تک جب تک پورا ثمن ادا نہ کر دے پس جب غائب حاضر ہو گیا تو اس سے اس کے حصے کا ثمن لے لے گا اور مبیع اس کو حوالہ کرے گا۔ اور اس کے حصے کی مبیع اس کو حوالہ کرے گا۔

امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری حاضر اس کے حصۂ ثمن میں متبرع ہے لھذا اس کا رجوع نہیں کرے گا غائب پر کیونکہ اس نے غیر کا دین ادا کیا ہے اس کی اجازت کے بغیر لھذا یہ متبرع ہے اور متبرع کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

وان اشتری بالف مثقال من ذهب وفضة یجب من کل نصفه وفی بالف من الذهب والفضة یجب من الذهب مثاقیل ومن الفضة دراهم وزن سبعة وزن السبعة قد سبق فی کتاب الزکوة

ترجمہ اور کسی نے خرید لیا ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض تو ہر ایک سے نصف، نصف واجب ہوگا اور اس صورت میں کہ خرید لیا ایک ہزار میں سونے اور چاندی کے عوض تو واجب ہوں گے سونے سے مثقال اور چاندی سے وزن سبعہ کے دراہم وزن سبعہ کا ذکر کتاب الزکوۃ میں ہو چکا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی اور یہ کہا کہ ثمن ایک ہزار ہوگا سونے اور چاندی سے تو یہ بیع صحیح ہے اور مشتری پر پانچ سو مثقال سونے کے واجب ہوں گے اور پانچ سو مثقال چاندی کے دونوں کی طرف یکساں اور مساوی طور پر نسبت ہوگی ایک کو دوسر پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ دونوں آدھے آدھے واجب ہوں گے

اور اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی خریدی اور مثقال یا دراہم کا ذکر نہیں کیا تو سونے کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور چاندی کے پانچ سو دراہم واجب ہوں گے مگر دراہم میں وزن سبعہ معتبر ہے اور وزن سبعہ یہ ہے کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔

دلیل۔ یہ ہے کہ مشتری نے ہزار کے عدد کو سونے اور چاندی کی طرف منسوب کیا ہے پس جو وزن متعارف ہوگا اسی کا اعتبار کیا جائیگا اور سونے میں وزن متعارف چونکہ مثاقیل ہے اور چاندی میں وزن متعارف دراہم وزن سبعہ ہے تو اس صورت میں پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور پانچ سو دراہم واجب ہوں گے۔

وزن سبعہ کی تحقیق: ہر سات مثاقیل وزن میں دس دراہم کے برابر ہوتے ہیں اسی حساب سے سات مثاقیل ایک سو چالیس (۱۴۰) قیراط تک پہنچ جاتے ہیں اور دس دراہم بھی اسی حساب سے ایک سو چالیس قراط تک پہنچ جاتے ہیں۔

مزید تفصیل کیلئے اوزان شرعیہ کی مسلمہ اصولوں کو سمجھنا ہوگا جس کی کچھ تفصیل یہ ہے۔

اوزان شرعیہ کو اوزان ہندیہ میں منتقل کرنے اور حساب لگانے میں جن اصول سے کام لیا جاسکتا ہے وہ تقریباً علماء ہند کے نزدیک مسلم ہیں اور عرب وعجم کے سب فقہاء متقدمین ومتاخرین ان پر متفق ہیں۔اور ہمارے معروف کتب فقہ (۱) مجمع الانہر (۲) درمختار (۳) شامی (۴) عالمگیری (۵) البحر الرائق (۶) شرح الوقایہ (۷) جامع الرموز۔وغیرہ میں صراحت کے ساتھ منقول جو منقول ہیں وہ یہ ہیں۔

	نام وزن عربی	مقدار وزن عربی		نام وزن عربی	مقدار وزن عربی
۱	قیراط	پانچ (۵) جو	۹	رطل بحساب مد	نصف مد
۲	درہم	ستر (۷۰) جو	۱۰	رطل بحساب استار	۲۰۔استار
۳	مثقال	سو (۱۰۰) جو	۱۱	استار بحساب	ساڑھے چھ درہم
۴	ایک جو	تین (۳) چاول	۱۲	استار بحساب مثقال	ساڑھے چار مثقال
۵	ایک چاول	دورائی کے دانے (دوخردل)	۱۳	صاع بحساب درہم	ایک ہزار چالیس درہم
۶	صاع بغدادی	آٹھ رطل	۱۴	صاع بحساب مثقال	سات سوبیس مثقال
۷	رطل بحساب درہم	۱۳۰ درہم	۱۵	صاع بحساب مد	چار مد
۸	رطل بحساب مثقال	۹۰ مثقال	۱۶	صاع بحساب استار	ایک سو اٹھارہ استار

(از جواہر الفقہ ج ا ص ۴۰۸۔۴۰۹)

ولو قبض زيفا بدل جيد جاهلا به وانفق او نفق اى هلك فهو قضاء عندهما وعند ابى يوسفؒ يرد مثل زيفه ويرجع بجيده لان حقه فى الوصف مراعى ولاقيمة له فوجب المصير الى ما ذكرنا قلنا الزيف من جنس حقه ووجوب ردالزيف عليه ليأخذ الجيد ايجاب له عليه ولم يعهد فى الشرع مثله يرد عليه ان مثل هذا فى الشرع كثير فان جميع تكاليف الشرع من هذا القبيل لانها ايجاب ضرر قليل لاجل نفع كثير

ترجمہ .اور اگر کسی نے قبضہ کیا کھوٹے پر کھرے کے بدلے اس حال میں کہ اس کو علم نہ ہو اور اس کو خرچ کیا یا ہلاک ہوا تو یہ ادائیگی ہے طرفین کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مثل کھوٹا واپس کردے اور کھرے کا رجوع کرے کیونکہ قرض خواہ کا حق وصف میں محفوظ ہے اور اس کی قیمت نہیں تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ہم نے ذکر کیا ہے ہم کہتے ہیں کہ

دراہم زیوف بھی اس کی جنس حق میں سے ہیں اور قابض پر زیوف کی واپسی لازم کرنا تا کہ کھرا لے لے تو یہ واجب کرنا اس کے لئے (قابض کی ذات کیلئے) اس پر (قابض یعنی اپنی ذات پر لازم کرنا ہے اپنی ذات کیلئے) اور شریعت میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسکے نظائر شریعت میں بہت ہیں کیونکہ شریعت کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ اس میں تھوڑا سا ضرر لازم کرنا ہے نفع کثیر کیلئے۔

تشریح: ایک آدمی نے دوسرے سے کھوٹے دراہم وصول کئے کھرے کے بجائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے دوسرے آدمی پر دس دراہم قرض تھے کھرا مقروض نے قرض خواہ کو دس دراہم ادا کر دئے لیکن وہ کھوٹے تھے اور قرض خواہ کو معلوم نہ تھا کہ اس کو خرچ کر دیا یا ہلاک ہو گئے اس کے بعد قرض خواہ کو معلوم ہوا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو حضرات طرفین کے نزدیک قرض خواہ کا حق ادا ہو چکا ہے اور اب اس کو مقروض سے واپسی کا حق نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرض خواہ دس دراہم کھوٹے کی مثل واپس کرے گا مقروض کو اور مقروض سے اپنے کھرے دراہم واپس کریگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جودت اور کھرا ہونے کے اعتبار سے اسی طرح ملحوظ ہے جیسے کہ اصل یعنی مقدار میں ملحوظ ہے یعنی اگر مقروض دس دراہم کے بجائے نو دراہم ادا کر دے تو قرض خواہ ایک درہم کا رجوع مقروض پر کرتا ہے اسی طرح وصف میں اس کے حق کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ زیوف کو واپس کر دے اور جید لے لے کیونکہ وصف کی تنہا کوئی قیمت نہیں ہے بلکہ اصل کے ضمن میں اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

طرفین کی دلیل: حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دراہم زیوف بھی قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہیں یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں اور قرض خواہ کا حق بھی دراہم سے متعلق تھا تو جب قرض خواہ نے دراہم زیوف لے لئے تو گویا کہ اس نے اپنا حق لے لیا اور جب اپنا حق لے لیا تو اب اس کو مقروض پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

وجوب رد الزیف علیه: شارح ایک عقلی دلیل ذکر کر رہے ہیں طرفین کی طرف سے کہ ہم اگر قرض خواہ پر یہ بات لازم کریں کہ تم ضرور دراہم زیوف کا مثل واپس کرو تا کہ تجھے دراہم جیاد مل جائیں تو اس صورت میں قرض خواہ پر دراہم زیوف کا مثل لازم کر دیا گیا یعنی ضرر لازم کر دیا گیا تا کہ اس کو دراہم جیاد مل جائیں تو یہ قرض خواہ پر ضرر لازم کرنا ہے قرض خواہ کے نفع کیلئے اور اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا اپنے فائدے کیلئے شریعت اسلام میں اسکی کوئی نظیر نہیں ہے لھذا دراہم زیوف واپس

کرنا اور دراہم جیاد واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یرد علیه اعتراض طرفین کی دلیل پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا اپنے فائدے کیلئے شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ شریعت میں اس کی نظیر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریعت اسلام کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ تمام احکام میں تھوڑی سی تکلیف ہے اور پھر بہت سارا نفع ہے یعنی اجر وثواب ہے ☆ **واللہ اعلم** ☆

ولو افرخ او باض طير في ارض او تكسر ظبي فيها فهو للآخذ اي لايكون لصاحب الارض لان الصيد لمن اخذ والمرادبتكسر الظبي انكسار رجله وانما قال تكسر لانه لو كسرها احد يكون له لاللآخذ وفي بعض الروايات تكنس اي دخل في الكناس وهو مأواه بخلاف مااذا اعد صاحب الارض ارضه لذلك وبخلاف مااذا عسّل النحل في ارضه كصيد تعلق بشبكة نصبت للجفاف ودرهم ودنانير او سكر نثر فوقع على ثوب لم يعد له ولم يكف حتى ان اعد الثوب لذلك فهو لصاحب الثوب وكذا ان لم يعد له لكن لما وقع كفه صار بهذا الفعل له

ترجمہ: گر بچے نکالے یا انڈے دئے پرندوں نے کسی کی زمین میں یا ہرن کا پاؤ ٹوٹ گیا اس میں تو یہ پکڑنے والے کیلئے ہوں گے زمین کے مالک کیلئے نہ ہوں گے کیونکہ شکار اسی کا ہوتا ہے جس نے پکڑلیا اور ہرن کے پاؤ ٹوٹنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا پاؤ خود بخود ٹوٹ گیا اور یہ کہا کہ خود بخود ٹوٹ گیا اگر کسی نے توڑ دیا ہو تو پھر اسی کا ہوگا نہ کہ پکڑنے والے کیلئے اور بعض روایات میں تکنس ہے یعنی کناس میں داخل ہوا اور کناس ہرن کا ٹھکانہ ہے برخلاف اس کے کہ مالک نے اپنی زمین اسی کیلئے تیار کی ہو اور برخلاف اس کے کہ شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو کسی کی زمین میں جیسے کہ شکار پھنس گیا ہو جال میں جو سکھانے کیلئے پھلایا گیا ہو اور دراہم ودنانیر اور شکر جن کو بکھیرا گیا اور گر گئے کپڑے پر جو اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو اور نہ اس نے روک لیا ہو لیکن اگر تیار کیا گیا ہو اس کے لئے تو یہ کپڑے کے مالک کے ہوں گے اسی طرح اگر اس کے لئے تیار تو نہ کیا گیا ہو لیکن جب اس پر گر گیا تو اس نے روک لیا تو اس کے اس عمل سے بھی اس کے ہو گئے۔

تشریح: اگر پرندوں نے زمین میں انڈے دئے یا بچے نکالے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں پرندوں نے انڈے دئے یا بچے نکالے یا ہرن کا پاؤ خود بخود ٹوٹ گیا یا ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے رہنے کیلئے گھر بنایا تو اس صورت میں مذکورہ چیزیں مالک کی نہ ہوں گی بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی آدمی ان چیزوں کا مالک ہوگا

اس لئے کہ مذکورہ چیزیں مباح الاصل ہیں جو پہلے پکڑے گا وہ اس کا مالک ہوگا اور نیز یہ چیزیں شکار ہیں اور شکار اسی کا ہوتا ہے جو پہلے پکڑتا ہے۔

والمراد بتکسر الظبی :.فرماتے ہیں کہ تکسر الظبی سے مراد یہ ہے کہ ہرن کا پاؤں زمین میں خود بخود ٹوٹ جائے تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کا ہوگا زمین کے مالک کا نہ ہوگا لیکن اگر ہرن کا پاؤں خود بخود نہ ٹوٹا ہو بلکہ کسی نے توڑ دیا ہو تو اس صورت میں پکڑنے والے کا نہ ہوگا بلکہ اسی کا ہوگا جس نے پاؤں توڑ دیا ہے اور بعض روایات میں تکسر الظبی کے بجائے تکنس ہے تکنس کے معنی ہے ہرن کا اپنے لئے ٹھکانہ بنانا یعنی اگر ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے لئے ٹھکانہ بھی بنایا ہو تب بھی صاحب زمین کا نہ ہوگا بلکہ پکڑنے والے کا ہوگا اسی طرح انڈا دینا بھی شکار کی طرح ہے کیونکہ انڈا شکار کی اصل ہے یہ اس وقت ہے کہ صاحب زمین نے اپنی زمین شکار کے واسطے نہ تیار کر رکھی ہو لیکن اگر اس نے زمین ہی شکار کیلئے تیار کر رکھی ہو تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا بلکہ صاحب زمین کیلئے ہوگا اور وہ اس کا مالک ہوگا۔

وبخلاف ما اذا عسل النحل : اگر کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو زمین کا مالک اس شہد کا مالک ہوگا کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی پیداوار اور حاصلات میں سے ہے اور زمین کے تابع ہے۔

کصید تعلق . اگر ایک آدمی نے جال خشک کرنے کیلئے پھیلایا تھا کہ اس میں شکار پھنس گیا تو یہ شکار مالک کا نہ ہوگا بلکہ جس نے پکڑ لیا اسی کا ہوگا اور اگر اس نے جال پھیلایا ہی شکار کیلئے تھا تو پھر شکار مالک کا ہوگا پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے شرینی یعنی چھوارے یا دراہم بکھیر دئے جیسے کہ شادی وغیرہ میں بکھیر دئے جاتے ہیں اور وہ کسی کے کپڑے میں لگ گئے اور اس نے کپڑا اسی کیلئے پھیلایا نہ تھا تو یہ کپڑے کے مالک کے نہ ہوں گے بلکہ جس نے اٹھا لئے اسی کا ہوگا اور اگر کپڑے کے مالک نے کپڑا اسی کیلئے پھیلا تھا یا کپڑا اسی کیلئے پھیلایا تو نہ تھا لیکن جب اس میں شرینی لگ گئی تو اس نے کپڑے کو سمیٹ لیا تو ان دونوں صورتوں میں شرینی اور دراہم کپڑے کے مالک کے ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مالک کی طرف سے فعل پایا گیا ہے جو اس کی ملکیت پر دلالت کرتا ہے

☆ واللہ اعلم ☆

19 صفر المظفر 1428ھ   10 مارچ 2007ء

كتاب الصرف

هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس او بغير جنس كبيع الذهب بالذهب وبيع الفضة بالفضة وبيع الذهب بالفضة وشرط فيه التقابض قبل الافتراق

ترجمہ۔اور یہ ثمن کو بیچنا ہے ثمن کے عوض جنس کو جنس کے عوض یا غیر جنس کے عوض جیسے سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو چاندی کے عوض بیچنا اور سونے کو چاندی کے عوض اور شرط ہے اس میں قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے۔

تشریح:::: بیع صرف کا لغوی واصطلاحی معنی:۔صرف لغت میں دو معنوں کیلئے آتا ہے (۱) صرف کا لغوی معنی ہے منتقل کرنا اور پھیرنا کیونکہ اس عقد میں بھی عوضین کا ہاتھ در ہاتھ منتقل کرنا اور پھیرنا لازم ہے (۲) صرف لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے عبادت نافلہ کو صرف کہا جاتا ہے اور عقد صرف میں بھی چونکہ زیادتی مقصود ہوتی ہے کیونکہ سونا اور چاندی کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو بڑھا کر زیادتی مقصود ہوتی ہے۔

اصطلاحی معنی: بیع صرف اصطلاح میں بیع الثمن بالثمن کو کہتے ہیں یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔

بیع صرف کی صورتیں....بیع صرف کی تین صورتیں ہیں (۱) سونا سونے کے عوض (۲) چاندی چاندی کے عوض (۳) ایک کو دوسرے کے عوض یعنی سونے کو چاندی کے عوض اور چاندی کو سونے کے عوض فروخت کرنا

بیع صرف کے شرائط...(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ تقابض فی المجلس شرط ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ عاقدین ہر ایک عوض پر قبضہ کرلیں جدا ہونے سے پہلے پہلے (۲) عوضین پر مجلس عقد کے اندر قبضہ کرنا شرط ہے۔بیع صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے

وصح بيع الذهب بالفضة بفضل وجزاف لابيع الجنس بالجنس الامتساويا وان اختلفا جودة وصياغة وانما ذكر الفضل والجزاف ولم يذكر التساوى لانه لاشبهة فى جواز التساوى بل الشبهة فى الفضل والجزاف فذكرهما

ترجمہ...اور صحیح ہے بیچنا سونے کا چاندی کے عوض زیادتی اور اٹکل کے ساتھ نہ کہ جنس کی بیع جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ

اگر چہ دونوں مختلف ہوں کھرے ہونے اور ڈھلائی میں اور ذکر کیا زیادتی اور اٹکل کو اور تساوی کو ذکر نہ کیا کیونکہ تساوی کے جواز میں کوئی شبہ نہیں بلکہ شبہہ زیادتی اور اٹکل میں ہے تو ان دونوں کو ذکر کیا۔

تشریح: بیع صرف میں جب جنس، خلاف جنس کے عوض ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف میں جنس جب خلاف جنس کے عوض بیچا جائے مثلاً سونے کو چاندی کے عوض بیچا جائے تو تفاضل اور اٹکل دونوں جائز ہیں البتہ ادھار حرام ہے اور اگر جنس کو جنس کے عوض بیچا جائے تو اس میں تساوی ضروری ہے اور اٹکل سے بیچنا بھی ناجائز ہے اور ادھار بھی حرام ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ اور ہاتھ در ہاتھ یعنی مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ شرط ہے اور اس میں کھرا اور کھوٹا ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے جیدھا ورديها سواء کہ کھرا اور کھوٹا برابر ہے اسی طرح ڈھلائی کا بھی اعتبار نہیں ہے

وانماذكر الفضل والجزاف ... شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بیع الذھب بالفضۃ میں فضل اور جزاف کا ذکر کیا اور تساوی کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے ساتھ بیچنے کے جواز میں کوئی شک اور شبہ نہیں ہے شبہ تو زیادتی اور اٹکل کے ساتھ بیچنے میں ہے تو اس کا ذکر کیا کہ جب خلاف الجنس ہو تو زیادتی اور اٹکل کے ساتھ بیچنا بھی جائز ہے

ولا التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشتری به ثوبا فسد شراء الثوب اى لو اشترى بثمن الصرف قبل قبضه ثوبا فسد شراء الثوب

ترجمہ. اور صحیح نہیں ہے تصرف کرنا بیع صرف کے ثمن میں قبضہ کرنے سے پہلے پس اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض میں کپڑا تو فاسد ہے کپڑے کا خریدنا یعنی اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض قبضہ کرنے سے پہلے کپڑا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے

تشریح: بیع صرف کے عوض میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف کے ثمن میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے قبضے سے پہلے بیع صرف میں دونوں جانبین ثمن ہوتا ہے لھذا دونوں عوضین میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے پس اگر کسی نے دراہم کو دنانیر کے عوض بیچ دیا اور ابھی تک دراہم پر قبضہ نہ کیا ہو کہ دراہم کے عوض اس سے کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے کیونکہ بیع صرف میں اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے قبضہ واجب ہے اور دراہم پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض کپڑا خریدنے سے اللہ تعالی کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور ابطال حق اللہ

حرام ہے لھذا قبضے سے پہلے ثمن میں تصرف حرام ہے۔

ومن باع امة تعدل الف درهم مع طوق الف بالفين ونقد من الثمن الفا اوباعها بالفين الف نسيئة والف نقد او باع سيفا حليته خمسون وتخلص بلاضرر بمائة ونقد خمسين فما نقد ثمن الفضة وهوالالف فى بيع الامة والخمسين فى بيع السيف سكت اوقال خذهذامن ثمنهما اماالذاسكت فظاهر لانه لما باع فقد قصد الصحة ولاصحة الابان يجعل المقبوض فى مقابلة الفضة واماالذاقال خذهذامن ثمنهما فانه ليس معناه خذهذاعلى انه ثمن مجموعهما لان ثمن المجموع الفان فى الجارية والمائة فى السيف فمعناه خذهذاعلى انه بعض ثمن مجموعهما وثمن الفضة بعض ثمن المجموع فيحمل عليه تحريا للجواز .

ترجمہ...اور جس نے بیچ دی ایسی باندی جو ہزار درہم کی برابر ہے طوق کے ساتھ دو ہزار کے عوض اور ادا کیا ثمن سے ہزار یا بیچ دیا اس باندی کو دو ہزار کے عوض ہزار ادھار ہے اور ہزار نقد یا بیچی تلوار جس کا زیور پچاس درہم کا ہے اور زیور اس سے جدا ہوسکتا ہے بغیر نقصان کے سو درہم کے عوض اور ادا کئے پچاس درہم تو جو ادا کیا ہے وہ چاندی کا ثمن ہے یعنی ہزار باندی کی بیع میں اور پچاس تلوار کی بیع میں چاہے خاموشی اختیار کی ہو اور یا کہا ہو کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے پس اگر خاموش رہا تو ظاہر ہے کیونکہ جب اس نے بیچا ہے تو اس نے صحیح ہونے کا قصد کیا ہے اور صحیح ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ مقبوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے اور جب کہا کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ مجموعے کا ثمن ہے کیونکہ مجموعے کا ثمن تو دو ہزار درہم ہے باندی میں اور سو درہم ہے تلوار میں بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ دونوں کے مجموعہ ثمن کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموعہ ثمن کا بعض ہے تو اس پر حمل کیا جائے گا جواز کو تلاش کرنے کیلئے۔

تشریح: ایک باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو دو ہزار کے عوض خریدنا:

یہ مسئلہ سیف محلی کے نام سے مشہور ہے۔ اس مسئلے کی وضاحت کیلئے مصنفؒ نے تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور باندی کی گردن میں چاندی کا ایک ہار بھی ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار درہم ہے اور مشتری نے یہ باندی دو ہزار دراہم کے عوض خرید لی اور ثمن سے صرف ایک ہزار دراہم ادا کئے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ باندی اور ہار کو دو ہزار کے عوض اس طور پر خرید لیا کہ ایک ہزار دراہم نقد ادا کئے اور ایک ہزار ادھار

ہے۔

۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک ایسی تلوار خرید لی جس پر چاندی کا زیور چڑھا ہوا ہے پچاس درہم تلوار کی قیمت ہے اور پچاس درہم زیور کی قیمت ہے اور مشتری نے پچاس درہم ادا کئے تو تینوں صورتوں میں جو دراہم اس نے نقد ادا کئے ہے وہ اس چاندی کا عوض ہے جو طوق میں یا تلوار میں ہے یعنی باندی کی بیع کی صورت میں جو ایک ہزار نقد ادا کیا ہے وہ طوق کا ثمن ہے اور تلوار کی بیع میں جو پچاس دراہم نقد ادا کیا ہے وہ زیور کا ثمن ہے چاہے اس نے یہ کہا ہو کہ یہ طوق کا ثمن یا زیور کا ثمن لے لو یا یہ کہا ہو کہ دونوں کا عوض لے لو۔

وجہ اسکی یہ ہے کہ ایک ہزار درہم اور طوق کی آپس میں بیع صرف ہے اور اسی طرح پچاس دراہم اور تلوار کے زیور میں بیع صرف ہے اور ایک ہزار دراہم اور باندی کی آپس میں مطلق بیع ہے اسی طرح تلوار اور پچاس درہم میں بیع مطلق ہے ۔۔ بیع صرف میں قبضہ فی المجلس ضروری ہے اور قبضے سے پہلے جدا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور یہاں پر بائع اور مشتری دونوں مسلمان ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور اس عقد کی صحت کی صورت صرف یہی ہے کہ جو دراہم نقد ادا کئے ہے اسکو چاندی کا عوض قرار دیا جائے یہ اس صورت میں کہ جب مشتری نے ایک ہزار نقد ادا کئے اور خاموش رہا اور اگر مشتری نے یہ کہا کہ یہ ہزار دونوں کا عوض ہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو یہ پورے مجموعے کا عوض ہے کیونکہ یہ پورے مجموعے کا عوض نہیں ہے کیونکہ پورا مجموعہ تو دو ہزار دراہم ہے باندی میں اور ایک سو دراہم ہے تلوار میں بلکہ اس (خذھذا من ثمنھما) کا معنی یہ ہے کہ یہ (ایک ہزار دراہم) دونوں کے مجموعے کا بعض ثمن ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے تو من ثمنھما کو اس احتمال پر حمل کیا جائے گا تا کہ عقد صحیح ہو اور فاسد نہ رہے تو اس صورت میں طوق اور تلوار کے زیور دونوں میں عقد صحیح ہو جائے گا۔

فان افترقابلاقبض بطل فی الحلیة فقط وان لم یتخلص بلاضرر بطل اصلا ای ان لم یکن یتخلص الحلیة من السیف بلاضرر وافترقا بلاقبض بطل فی کلیھما ووجدت علی حاشیة نسخة المصنفؒ مع علامته صح لکن لابخط المصنفؒ ھذاالالحاق وھو وھذاالتفصیل اذاکان الثمن اکثر من الحلیة فان لم یکن لایصح فقوله وان لم یکن یشمل ما اذا کان الثمن مساویا للحلیة اواقل منھا اولایدری فانه لایجوز البیع امالتحقق الربوا او لشبھته.

ترجمہ۔ اگر دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیع باطل ہے زیور میں فقط اور اگر الگ نہیں ہو سکتا بغیر نقصان کے تو باطل ہے اصل

سے یعنی اگر جدا نہیں ہوسکتا زیور تلوار سے بغیر ضرر کے اور دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیع باطل ہے دونوں میں اور میں نے پایا ہے مصنفؒ کے نسخے کے حاشیے پر اس کی علامت کے ساتھ صح لیکن مصنفؒ کے خط کے ساتھ نہیں یہ الحاق اور تفصیل اس وقت ہے جبکہ ثمن زیادہ ہو زیور سے اگر زیادہ نہ ہو تو صحیح نہیں مصنفؒ کا قول وان لم یکن شامل ہے اس صورت کو کہ جب ثمن مساوی ہو زیور کے ساتھ یا اس سے کم ہو اور یا معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے یا تو ربوا کے متحقق ہونے کی وجہ سے یا ربوا کے شبہے کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ تلوار جب زیور کے ساتھ بیچا ہو اور مجلس عقد میں ثمن پر قبضہ کیا تو اگر تلوار سے زیور بغیر ضرر کے جدا ہوسکتا ہو تو تلوار کی بیع جائز ہو جائے گی اور زیور کی بیع فاسد ہوگی کیونکہ زیور میں بیع صرف ہے اور بیع صرف میں قبضہ کرنے سے پہلے اگر دونوں جدا ہو جائے تو بیع فاسد ہوتی ہے لھذا زیور میں بیع فاسد ہوگی اور تلوار میں جائز ہوگی اس لئے تلوار کے حق میں فساد نہیں ہے اور اگر زیور تلوار سے جدا نہیں ہوسکتا ہے ضرر کے بغیر یعنی جدا کرنے سے بائع پر ضرر زائد لاحق ہوتا ہے جس کا بائع مستحق نہیں ہے اور اس حالت میں بائع اور مشتری دونوں قبضے کئے بغیر جدا ہو گئے تو تلوار اور زیور دونوں میں بیع باطل ہے

اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے جس کو ثمن بنایا گیا ہے وہ زیادہ ہو اس چاندی سے جو طوق یا تلوار میں ہے کیونکہ کچھ چاندی اس چاندی کے عوض میں ہو جائے گی جو طوق یا تلوار کا زیور ہے اور باقی چاندی باندی اور تلوار کا عوض ہو جائے گی لیکن اگر وہ چاندی جو ثمن بنایا گیا اس چاندی کے برابر ہو جو مبیع کے ساتھ پیوستہ ہے یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو ان صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ جس صورت میں ثمن کی چاندی اس چاندی کے برابر ہے جو مبیع میں ہے یا کم ہے تو اس صورت میں ربوا لازم آئے گا برابری کی صورت میں تو چاندی، چاندی کے عوض میں ہوگئی تلوار اور باندی اس کو بلا عوض مل گئیں اور کمی کی صورت میں تلوار اور کچھ چاندی اسی طرح باندی اور کچھ چاندی بلا عوض رہ گئی اور عقد بیع میں کسی چیز کا بلا عوض رہنا ربوا ہے اسلئے ان دونوں صورتوں ربوا لازم آتا ہے تحقیقاً۔

اور اگر ثمن کی چاندی معلوم نہ ہو کہ کتنا ہے تو اس صورت میں ربوا کا احتمال ہے اسلئے کہ اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو مبیع کے ساتھ پیوستہ ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسکے ساتھ برابر ہو یا کم ہو بہر حال اس میں ربوا کا احتمال ہے اور احتمال ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے اس لئے یہ صورت بھی نا جائز ہے۔

وجدت علی حاشیة نسخة المصنفؒ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مصنفؒ کے نسخے کے حاشیہ پر یہ عبارت اس کی علامت "صح" کے ساتھ دیکھی ہے "لیکن وہ عبارت منصفؒ کے قلم سے نہیں ہے بلکہ کسی اور کے قلم سے ہے اور وہ عبارت یہ ہے "وهذا التفصيل اذا كان الثمن اكثر من الحلية فان لم يكن لايصح" متقدمین کی یہ عادت تھی

کہ جب کتاب تصحیح کرتے تو تصحیح کرتے وقت کتاب کے حاشیہ پر تصحیح شدہ عبارت لکھدیتے اور اس کے ساتھ لفظ صح بھی لکھدیتے اور یہ لفظ صح اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ عبارت بھی متن ہے شرح نہیں ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے بھی مصنفؒ کی کتاب کے حاشیہ پر یہ عبارت دیکھی ہے لفظ صح کے لیکن یہ خط مصنفؒ کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا خط ہے۔

ومن باع اناء فضة وقبض بعض ثمنه ثم افترقا صح فيما قبض فقط واشتركا في الاناء اي صح البيع فيما قبض ثمنه وفسد فيما لم يقبض ولايشيع الفساد كما ذكرنا في باب السلم ان الفساد طار وان استحق بعضه اخذالمشتري باقيه بحصته او رده اي ان استحق بعض الاناء فالمشتري بالخيار لان الشركة عيب في الاناء وفي صورة قبض بعضالثمن قد ثبت الشركة لكن لايكون للمشتري الرد بهذالعيب لانه ثبت برضى المشتري لان الشركة انما يثبت من جهته لانه نقد بعض الثمن دون البعض فتراضيابهذاالعيب بخلاف الاستحقاق اذالمشتري لم يرض به فله ولاية الرد .

ترجمہ۔اور جس نے بیچا چاندی کا برتن اور بعض ثمن پر قبضہ کرلیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو صحیح ہے صرف اس حصے میں جس پر قبضہ کرچکا ہے اور دونوں شریک ہوں گے برتن میں یعنی صحیح ہے بیع اس میں جس پر قبضہ کرچکا ہے اور فاسد ہے اس حصے میں جس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور فساد پھیلے گا نہیں جیسے کہ ہم ذکر کرچکے ہیں باب سلم میں کہ فساد طاری ہے اگر مستحق ہو گیا بعض برتن تو لے گا مشتری باقی کو اسکے حصہ ثمن کے عوض یا واپس کردے یعنی اگر مستحق ہو گیا بعض برتن تو مشتری کو اختیار ہے کیونکہ شرکت عیب ہے برتن میں اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں شرکت ثابت ہو گئی ہے لیکن مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اس عیب کی وجہ سے کیونکہ یہ ثابت ہو گئی ہے مشتری کی رضامندی سے کیونکہ شرکت اس کی طرف سے ثابت ہو گئی ہے اس لئے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا ہے اور بعض نہیں تو دونوں راضی ہو گئے ہیں اس عیب پر برخلاف استحقاق کے اس لئے کہ مشتری اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔

تشریح: جس نے چاندی کا برتن بیچ دیا اور بعض ثمن پر قبضہ کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا ایک برتن فروخت کیا اور پورے ثمن پر قبضہ نہ کیا بلکہ بعض ثمن پر قبضہ کیا اور اس حالت میں جدا ہو گئے تو جس مقدار پر قبضہ کیا ہے اس کے بقدر عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے اور برتن دونوں کے درمیان مشترک ہے مثلاً چاندی کا ایک برتن سو درہم وزن کا ہے مشتری نے اس کو خرید لیا سو درہم کے عوض میں اور پچاس درہم ادا کردئے اور پچاس باقی ہے تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ عقد صرف ہے

اور عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے پس جس قدر مقدار میں شرط پائی گئی اسمیں عقد صحیح ہوگا اور جتنے حصے میں شرط نہیں پائی گئی اس میں عقد فاسد ہوگا تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور پچاس درہم کے عوض میں باطل ہے اور یہ برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہوگا

ولایشیع الفساد .....سے ایک اعتراض کا جواب ہے **اعتراض**.... یہ ہے کہ جب قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف برتن میں عقد فاسد ہوگیا تو یہ فساد پوری مبیع میں پھیل جانا چاہئے اور پورا عقد فاسد ہونا چاہئے۔

جواب... جواب یہ ہے کہ فساد دو قسم پر ہے (۱) فساد اصلی (۲) فساد طاری فساد اصلی وہ ہے جو ابتدائے عقد میں فساد ہو اور اگر عقد صحیح منعقد ہوا ہو اور فساد بعد میں پیدا ہو گیا ہو اس کو فساد طاری کہتے ہیں فساد اصلی کی صورت میں پورا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور فساد طاری کی صورت میں پورا عقد فاسد نہیں ہوتا بلکہ فساد بقدر مفسد ہوتا ہے یعنی جس قدر مبیع میں فساد ہو اسی تک فساد منحصر رہے گا اور پوری مبیع میں نہیں پھیلے گا تو یہاں پر بھی فساد طاری ہے اصلی نہیں ہے لھذا صرف آدھی مبیع میں فساد ہوگا اور آدھی میں نہ ہوگا جیسے کہ اس کی تفصیل باب السلم میں گزر گئی ہے۔

وان استحق بعضہ :صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر برتن کسی کا مستحق ہوگیا یعنی بائع اور مشتری کے علاوہ کوئی اور شخص اس کا مستحق ظاہر ہوا اور اس نے آدھا برتن استحقاقاً لے لیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے باقی برتن کو اسکے حصۂ ثمن کے عوض لے لے یا برتن واپس کردے اور بائع سے اپنا ثمن واپس لے لے کیونکہ برتن میں شرکت عیب ہے اور اس عیب پر مشتری راضی نہیں ہے لھذا اس کو اختیار ہے۔

وفی صورۃ قبض بعض الثمن ...ایک اعتراض کا جواب ہے۔ **اعتراض**... یہ ہے کہ جب مشتری نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا اس صورت میں بھی تو شرکت موجود ہے تو اس صورت میں بھی عیب شرکت کی وجہ سے مشتری کو اختیار دینا چاہئے حالانکہ اس صورت میں آپ مشتری کو اختیار نہیں دیتے واپس کرنے کا۔

جواب ... جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عیب مشتری کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کیونکہ مشتری نے پورا ثمن مجلس عقد میں ادا نہیں کیا ہے اگر مشتری پورا ثمن ادا کرتا تو عیب شرکت لازم نہ آتا لیکن مشتری نے پورا ثمن ادا نہیں کیا ہے اس وجہ سے اس میں شرکت کا عیب پیدا ہوگیا ہے تو گویا مشتری اس عیب پر راضی ہے اور جب مشتری عیب پر راضی ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار نہ ملے گا برخلاف اس صورت کے کہ برتن کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس صورت میں عیب مشتری کی وجہ سے نہیں آیا ہے بلکہ بائع کی

وجہ سے آیا ہے کہ بائع نے اس کو مشترک برتن فروخت کیا ہے اور شرکت پر مشتری راضی نہیں ہے لھذا مشتری کو اختیار ملے گا کہ چاہے تو لے لے یا واپس کردے۔

ولو استحق بعض قطعة نقرة بيعت اخذ مابقي بحصته بلاخيار لان الشركة ليست بعيب في قطعة النقرة لان التبعيض لايضره

ترجمہ... اور اگر چاندی کے ٹکڑے کا بعض حصہ مستحق ہو گیا جو بیچا گیا ہو تو لے گا باقی کو اس کے حصہ ثمن کے عوض بغیر خیار کے کیونکہ شرکت عیب نہیں ہے چاندی کے ٹکڑے میں کیونکہ کاٹنا اس کو ضرر نہیں دیتا۔

تشریح::: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا اور مشتری نے لے لیا اس کے بعد اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوا یعنی ایک شخص نے دعوی کیا کہ اس میں کچھ حصہ میرا ہے اور اس نے اپنا حصہ ثابت کر کے لے لیا تو مشتری باقی چاندی کے حصے کو لے گا اس کے حصہ ثمن کے عوض میں اور اس کو لینے اور نہ لینے کا اختیار نہ ہو گا بلکہ ہر حال میں لینا ہو گا کیونکہ چاندی کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے اور جب ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے تو اس میں شرکت بھی عیب نہ ہو گا اور جب شرکت عیب نہیں ہے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار بھی نہ ہو گا۔

وصح بيع درهمين ودينار بدرهم ودينارين وبيع كر بر وكر شعير بكري بر وكري شعير هذاعندنا واما عند زفرؒ والشافعيؒ فلايجوز لانه قابل الجملة بالجملة ومن ضرورته الانقسام على الشيوع وفي صرف الجنس الى خلاف الجنس تغيرتصرفه قلنا المقابلة المطلقة يحتمل الصرف المذكور وليس فيه تغيير تصرفه لان موجبه ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل فيكون الدرهمان في مقابلة الدينارين والدينار في مقابلة الدرهم ويكون كر البر في مقابلة كري الشعير وكر الشعير في مقابلة كري البر

ترجمہ.. اور صحیح ہے بیچنا دو درہم اور ایک دینار کا ایک درہم اور دو دینار کے عوض اور ایک کر گندم اور ایک کر جو کا دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچنا یہ ہمارے نزدیک ہے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے مجموعہ کا مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اسکا تقاضا مشترکہ طور پر بٹوارہ ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ مطلقا مقابلہ مذکورہ صورت کی طرف پھیرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس کے تصرف کا متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ اس کا موجب ملکیت ثابت کرنا ہے کل کے اندر کل کے مقابلے میں تو دو درہم دو دینار کے مقابلے میں ہو گا اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلے میں اور ایک کر گندم دو کر جو کے مقابلے میں ہے اور ایک کر جو دو کر گندم کے مقابلے میں ہو گا

تشریح دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے عوض بیچنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا یا ایک کر گندم اور دو کر جو کو ایک کر جو اور دو کر گندم کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ ہمارے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر مختلف الجنس اموال ربویہ میں ایک جنس کو اسی کی جنس کا بدل ٹھہرانے میں عقد فاسد ہوتا ہو تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا تا کہ عقد فاسد ہونے سے بچ جائے یعنی دو درہم کو دو دینار کا عوض شمار کیا جائے گا اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض شمار کیا جائیگا اسی طرح ایک کر گندم کو دو کر جو کا عوض شمار کیا جائیگا اور ایک کر جو کو دو کر گندم کا عوض شمار کیا جائے گا اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ایک درہم کو دو درہم کا عوض قرار دیا گیا اور ایک دینار کو دو دینار کا عوض قرار دیا گیا تو ربوا لازم آئے گا اور ربوا حرام ہے اس لئے یہ عقد بھی حرام ہوگا تو حرام سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل..... یہ ہے کہ عاقدین نے کل کو کل کے مقابلہ میں ڈالا ہے یعنی انہوں نے تو دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ انقسام بطریقہ شیوع ہو نہ بطریق تعیین یعنی بدلین میں سے ہر ایک بدل کا ہر ہر جز دوسرے بدل کے ہر ہر جز کے مقابل ہو تو دو درہم کا ہر ہر جز دو دینار کے مقابلے میں بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک درہم کے مقابلے میں بھی ہے اسی طرح ایک دینار کا ہر ہر جز دو درہم کے مقابلے میں بھی ہے اور ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہے تو یہ تقسیم بطریقہ شیوع ہے بطریقہ تعیین نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ دو درہم ایک دینار کے عوض میں ہے اور دو دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہے یہ اس لئے کہ تعیین کی صورت میں یعنی جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیرنے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے اور عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے

قلنا ہماری دلیل : یہ ہے کہ مذکورہ مقابلہ میں دو درہم اور ایک دینار کا جو مقابلہ ہے ایک درہم اور دو دینار کے ساتھ یہ مطلق مقابلہ ہے اس میں (۱) یہ بھی احتمال ہے کہ مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کیساتھ ہو (۲) اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو یعنی مقابلہ مطلق میں جس طرح مقابلہ کل بالکل کا احتمال ہے اسی طرح مقابلہ فرد بالفرد کا بھی احتمال ہے تو مقابلہ کل بالکل کی صورت میں عاقدین کا تصرف فاسد ہو جاتا ہے اور مقابلہ فرد بالفرد کی صورت میں عاقدین کا تصرف صحیح ہو جاتا ہے لھذا عاقدین کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اس عقد کو مقابلہ فرد بالفرد من غیر جنسہ پر حمل کیا جائے گا۔

اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اسمیں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں عاقدین

کے تصرف کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ موجب اور مقصود سب کا ثبوت ملک ہے کل میں کل کے مقابلے میں چاہے مقابلہ کل بالکل ہو یا مقابلہ فرد بالفرد ہو دونوں میں ملک کو ثابت کرنا ہے عاقدین کیلئے لھذا دو درہم دو دینار کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا اسی طرح ایک کر گندم دو کر جو کے مقابلے میں ہوگی اور ایک کر جو دو کر گندم کے مقابلے میں ہوگا۔

وبيع احد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار بان يكون عشرة دراهم بعشرة الدراهم بقي درهم في مقابلة دينار .

ترجمہ..اور صحیح ہے بیچنا گیارہ دراہم کا دس دراہم اور ایک دینار کے عوض تو دس دراہم دس دینار کے عوض ہوں گے اور ایک درہم ایک ایک دینار کے مقابلہ میں ہو گیا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گیارہ دراہم کو دس دراہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو یہ بیع جائز ہے اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے دس دراہم کو دس دراہم کے عوض فروخت کئے ہے اور ایک دینار کو ایک درہم کے عوض فروخت کیا ہے کیونکہ یہ عاقدین ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور عقد کے صحیح ہونے کی یہ صورت ہے کہ دس دراہم کو دس دراہم کا عوض قرار دیا جائے اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض قرار دیا جائے۔

وبيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة الغلة مايرده بيت المال وياخذ التجار وانمايجوز هذا لتحقق التساوي في الوزن وسقوط اعتبار الجودة.

ترجمہ.اور جائز ہے بیع ایک کھرے درہم اور دو کھوٹے درہم کی عوض میں دو کھرے درہم اور ایک کھوٹے درہم کی غلہ وہ درہم ہے جس کو بیت المال رد کرتا ہے اور تاجر لوگ لیتے ہیں اور یہ بیع جائز ہے کیونکہ برابری موجود ہے وزن میں اور کھرے ہونے کا اعتبار ساقط ہے۔

تشریح: جودت اور رداءت کا اعتبار ساقط ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک درہم صحیح اور دو درہم کھوٹا کو فروخت کیا دو درہم صحیح اور ایک دُرہم کھوٹا کے عوض تو یہ بیع صحیح ہے اس لئے کہ کھرا ہونا اور کھوٹا ہونا وصف ہے اور دراہم میں کھرے کھوٹے کا اعتبار نہیں کیونکہ **جیدھا وردیھا سواء** ہے تو یہ تین دراہم کی بیع ہے تین دراہم کے عوض اور یہ جائز ہے اس لئے یہ وزن میں سب برابر ہے۔

غلہ۔ان دراہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال نہیں لیتا اور تاجر لوگ اس کو لیتے ہیں۔صاحب اشرف الہدایہ فرماتے ہیں کہ غلہ کھوٹے دراہم کو نہیں کہتے بلکہ ان دراہم کو کہتے ہیں جو ریزگاری ہو یعنی ٹوٹے ہوئے ہو جیسے ہمارے زمانے میں اٹھنی اور چونی یہ بھی پیسے ہیں لیکن اگر کوئی آدمی ان ٹوٹے ہوئے پیسوں کی ایک بوری بینک میں لے جائے تو بینک اس کو نہیں لیتا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ مال نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ اسکا شمار کرنا مشکل ہوتا ہے اس لئے بینک نہیں لیتا لیکن عام لین دین میں یہ پیسے چلتے ہیں اسی طرح دراہم غلہ بھی ہیں یعنی ٹوٹے ہوئے دراہم۔

وبیع من علیه عشرة دراهم ممن هی له دینارا بها مطلقة ان دفع الدینار وتقاصاالعشرة بالعشرة ای لزید علی عمرو عشرة دراهم فباع عمرو دینارا من زید بعشرة مطلقة ای لم یضف العقد بالعشرةالتی علی عمرو صح البیع ان دفع الدینار فصار لکل واحد منهما علی الأخر عشرة دراهم فتقاصا العشرة بالعشرة فیکون هذا التقاصی فسخا للبیع الاول وهو بیع الدینار بالعشرة المطلقة بیعا للدینار بالعشرة التی علی عمرو اذلم یحمل علی هذا لکان استبدالا ببدل الصرف ولایجوز هذا اذاباع الدینار بالعشرة المطلقة اما اذاباعه بالعشرة التی لی علی عمرو صح ویقع المقاصة بنفس العقد .

ترجمہ: اور جائز ہے بیچنا اس کا جس پر دس دراہم قرض ہیں اس کو جس کا قرض ہے ایک دینار دس دراہم کے عوض مطلق بیع کے ساتھ اگر دینار دیدیا اور دس درہم کا دس درہم کے ساتھ بدلا کر دیا یعنی زید کا عمرو پر دس دراہم ہیں تو بیچ دیا عمرو نے زید کو ایک دینار دس درہم کے عوض مطلق بیع کے ساتھ یعنی عقد کو منسوب نہیں کیا ان دس دراہم کو جو عمرو پر ہیں تو بیع صحیح ہے اگر عمرو نے دینار دیدیا تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراہم لازم ہوگئے پھر دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ مجری کرنا فسخ کرنا ہے بیع اول کو اور وہ دینار کی بیع ہے دس دراہم مطلق کے عوض اور بیع ہے ایک دینار کی اس دس دراہم کے عوض جو عمرو پر ہیں اس لئے کہ اگر اس پر حمل نہ کیا جائے تو عقد صرف کے بدل کا استبدال لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے یہ اس وقت ہے کہ دینار کو بیچ دیا مطلق دس دراہم کے عوض لیکن اگر بیچ دیا ان دس دراہم کے عوض جو عمرو پر ہیں تو صحیح ہے اور واقع ہوگا مجری کرنا نفس عقد سے۔

تشریح: قرض دار کو دراہم کے عوض دینار فروخت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے عمرو پر دس درہم قرض ہیں پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض تو اس بیع کی چند صورتیں ہیں (۱) جو متن میں ہے کہ عمرو نے زید کو ایک دینار دس دراہم کے عوض فروخت کیا مطلق بیع کے ساتھ (۲) یہ کہ عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض اس شرط پر کہ یہ اس قرض کا عوض ہے جو زید کا عمرو پر ہے یہ صورت شرح میں

ذکر ہے۔

پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زید کا عمرو پر دس دراہم قرض ہے پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ یعنی سابقہ قرض کا کوئی تذکرہ نہ ہوا اور عمرو نے زید کو دینار سپرد بھی کیا اور زید نے دینار پر قبضہ کرلیا تو یہ بیع صحیح ہے اب زید کا عمرو پر دس دراہم لازم ہیں قرض کی وجہ سے اور عمرو کا زید پر دس دراہم لازم ہو گئے بیع (ثانی) کی وجہ سے تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراہم لازم ہو گئے پھر اسکے بعد دونوں نے دس دس دراہم کا مقاصہ کرلیا یعنی زید کے عمرو پر جو دراہم تھے قرض کی وجہ سے اور عمرو کے زید پر جو دس دراہم تھے بیع کی وجہ سے ان کا آپس میں ادلا بدلا یعنی دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ جائز ہے

سوال. جب بیع ثانی مطلق ہوئی تو بائع کو دس درہم پر قبضہ کرنا چاہئے اور قبضے سے پہلے اس کو قرض کے عوض منہا کرنا تو بدل صرف میں تصرف کرنا ہے اور بدل صرف میں استبدال قبضے سے پہلے ناجائز ہے۔

جواب.. یہ تقاصی دو باتوں کو متضمن ہے۔ یک یہ کہ پہلا عقد یعنی دینار اور دراہم کے درمیان جو مطلق عقد ہوا تھا وہ عقد فسخ ہو گیا۔

دوم یہ کہ یہ عقد ان دس دراہم کی طرف منسوب ہو گیا جو دس دراہم عمرو (مقروض) پر لازم ہے گویا کہ عمرو (مقروض) نے یوں کہا کہ میں نے یہ دینار تیرے ہاتھ ان دس دراہم کے عوض فروخت کیا جو تیرے مجھ پر واجب ہیں جب پہلا عقد فسخ ہو گیا اور عقد ثانی ان دراہم کی طر منسوب ہو گیا جو مُقرض کے مقروض پر لازم ہیں تو بدل صرف میں استبدال لازم نہ آیا اور یہ مقاصہ صحیح ہوا یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ دینار کو دس دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت کیا ہو ۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دینار کو دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ دینار ان دس دراہم کے عوض ہے جو مقرض (زید) کا مقروض (عمرو) پر ہے تو اس صورت میں نفس بیع سے مقاصہ ہو جاتا ہے کیونکہ بیع صرف میں قبضے سے پہلے عوضین پر قبضہ شرط ہے یہاں دینار پر تو زید نے فی الحال مجلس عقد میں قبضہ کرلیا اور دراہم پر پہلے سے قبضہ ہو چکا ہے تو جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ ہو گیا جب یہ عقد صحیح ہوا تو مقاصہ بھی جائز ہوا۔

فان غلب على الدراهم الفضة وعلى الدنانير الذهب فهما فضة وذهب حكما فلم يجز بيع الخالصة به ولابيع بعضه ببعض الامتساويا وزناً وان غلب عليهما الغش فهما فى حكم العرضين فبيعه بالفضة الخالصة على وجوه حلية السيف اى ان كانت الفضةالخالصة مثل الفضة التى فى الدراهم او اقل اولايدرى لايصح وان كانت اكثر يصح ان لم يفترقا بلاقبض وبجنسه متفاضلا صح بشرط القبض فى

المجلس وانما يصح صرفاللجنس الى خلاف الجنس لانه في حكم شيئين فضة وصفر فاذاشرط القبض في الفضة يشترط في الصفر لعدم التمييز.

ترجمہ..اور اگر دراہم پر چاندی غالب ہو اور دنانیر پر سونا تو یہ دونوں چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو جائز نہیں ہے ان میں سے ایک کو بیچنا اپنی جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور اگر ان دونوں پر کھوٹ غالب ہو تو یہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں تو اس کا بیچنا خالص چاندی کے عوض اس میں بھی وہی صورتیں ہیں جو تلوار کی بیع میں گزر گئیں ہیں یعنی اگر خالص چاندی اس چاندی کے برابر ہو جو دراہم میں ہے یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو صحیح نہیں ہے اور اگر زیادہ ہو تو صحیح ہے اگر جدا نہ ہوئے قبضہ کے بغیر اور اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بھی صحیح ہے اس شرط پر کہ مجلس میں اس پر قبضہ ہو جائے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا کیونکہ یہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل جب شرط ہے چاندی میں قبضہ کرنا تو پیتل میں بھی شرط ہوگا اس لئے دونوں میں تمیز نہیں ہے۔

تشریح:::دراہم میں اگر کھوٹ غالب ہو تو؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب دراہم اور دنانیر میں غش یعنی کھوٹ مغلوب ہو اور سونا چاندی غالب ہو تو یہ دراہم خالص دراہم کے حکم میں ہیں اس لئے کہ معمولی غش سے تو کوئی بھی درہم خالی نہیں ہوتا تو اعتبار غالب کا ہوگا اور جب چاندی یا سونا غالب ہو تو پورے دراہم خالص دراہم کے حکم میں ہوں گے اور جب اس کا تبادلہ ہو خالص دراہم کے عوض تو تساوی کے ساتھ وزن ضروری ہوگا نفس الکل سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور نہ ان دراہم مغشوشہ کا آپس میں تبادلہ الکل کے ساتھ جائز ہوگا یعنی اگر ان دراہم مغشوشہ (مغلوب الغش) کی بیع دراہم مغشوشہ (مغلوب الغش) کے ساتھ ہو تو پھر بھی تساوی ضروری ہوگی اور وزن کرنا ضروری ہوگا الکل سے بیچنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر دراہم میں غش غالب ہو اور سونا یا چاندی مغلوب ہو تو پھر یہ دراہم عام سامان کے حکم میں ہیں پس اس کی بیع آپس میں خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض اس میں وہی صورتیں ہیں جو تلوار اور اس کے زیور کی بیع میں گزر گئیں ہیں یعنی اگر اس کا تبادلہ خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض میں ہو تو اگر خالص سونا یا چاندی اس سونے یا چاندی کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو کہ وہ کتنا ہے تو ان تین صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ یا تو تحقق ربوا ہے برابری اور کمی کی صورت میں اور یا شبہۃ الربوا ہے جبکہ معلوم نہ ہو۔ جیسے کہ سیف محلی کے مسئلے میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

اور اگر خالص سونا یا چاندی زیادہ ہو اس سونے یا چاندی سے جو دراہم مغشوشہ میں ہیں تو اس صورت میں بیع جائز ہے اس شرط پر

کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو جائے کیونکہ پھر بھی بیع صرف ہے اور بیع صرف میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وبجنسہ متفاضلا : مسئلہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ کو جب دراہم مغشوشہ (دونوں طرف وہ دراہم ہوں جس میں غش غالب ہو) کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یعنی جنس کا جنس کے ساتھ تبادلہ ہو اس میں کسی ایک جانب میں زیاتی جائز ہے اس شرط پر کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ کیا جائے۔۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ دو چیزوں کے حکم میں ہیں (۱) چاندی (۲) پیتل۔ پس ہر جانب میں چاندی بھی ہے اور پیتل بھی لھذا جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی ایک جانب میں جو چاندی ہے وہ اس پیتل کا عوض قرار دیا جائے گا جو دوسری جانب دراہم میں ہے اور اسی طرح دوسری جانب کی چاندی اس پیتل کا عوض قرار دیا جائے گا جو اس جانب کے دراہم میں ہے۔

اور پیتل پر قبضہ کرنا اس لئے شرط ہے کہ پیتل چاندی سے جدا نہیں ہوسکتا اور چاندی پر قبضہ کرنا تو عقد صرف کی وجہ سے شرط ہے اور پیتل اس کا تابع ہے اس لئے پیتل پر بھی قبضہ شرط ہے۔

وان شری سلعةبالدراهم المغشوشة او بالفلوس النافقة صح فان كسدت بطل ای كسدت قبل تسليمها بطل عند ابی حنيفةؒ وعندهما لايبطل فعند ابی يوسفؒ يجب قيمتهايوم البيع وعندمحمدؒ اخر مايتعامل به الناس ولو استقرض فلوسا فكسدت يجب مثلها هذا عند ابی حنيفةؒ وعند ابی يوسفؒ يجب قيمة يوم القبض وعند محمدؒ يوم الكساد كما مر

ترجمہ۔ اگر کسی نے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خریدا یا رائج الوقت فلوس کے ساتھ تو صحیح ہے پس اگر ان کا چلن بند ہو گیا تو بیع باطل ہوگی یعنی چلن بند ہو گیا حوالہ کرنے سے پہلے تو بیع باطل ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہوگی اس کی قیمت بیع کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک اخری دن کی جس دن لوگوں نے اس پر معاملہ چھوڑ دیا ہے اور اگر رائج الوقت فلوس قرض لے لئے پھر ان کا چلن بند ہو گیا واجب ہے قرض دار پر اس کا مثل واپس کرنا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہے اس کی قیمت قبضے کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن بند ہونے کے دن کی جیسے کہ گزر گیا ہے۔

تشریح: اگر کرنسی کا چلن بند ہو جائے؟ : صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دراہم مغشوشہ کے عوض ایک چیز خرید لی اور ابھی تک دراہم بائع کو حوالہ نہ کر پایا تھا کہ دراہم مغشوشہ کا چلن بند ہو گیا یا کسی نے رائج الوقت کرنسی کے ساتھ کوئی چیز خرید لی

اور ابھی تک کرنسی حوالہ نہ کر پایا تھا کہ کرنسی کھوٹا ہوگئی تو اس صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری پر اس چیز کی قیمت واجب ہوگی اس دن کی جس دن بیع ہوئی تھی کیونکہ دراہم کا ضمان اس بیع سے لازم ہوا ہے اگر بیع نہ ہوتی تو ضمان بھی لازم نہ ہوتا جب بیع کی وجہ سے ضمان لازم ہوا ہے تو قیمت بھی اس دن کی معتبر ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن دراہم مغشوشہ کا چلن بازار سے بند ہوا ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ سے منتقل ہو کر قیمت کی طرف آنا اسی دن واجب ہوا ہے پس جس دن قیمت کی طرف انتقال ہوا ہے قیمت کے سلسلہ میں اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب فلوس کا رواج ختم ہوگیا تو بیع ہی فاسد ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ کا ثمن ہونا لوگوں کے اتفاق سے ہے اور رواج ختم ہونے سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی لھذا بیع بلا ثمن رہ گئی اور بیع بلا ثمن باطل ہوتی ہے لھذا جب دراہم کا رواج ختم ہوگیا تو بیع فاسد ہوگی اور جب عقد باطل ہوا تو مشتری پر مبیع واپس کرنا لازم ہے اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہوگا۔

ولو استقرض فلوسا فکسدت : مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے رائج الوقت کرنسی قرض لے لی اور پھر واپس کرنے سے پہلے کرنسی کا رواج ختم ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کرنسی کا مثل واپس کرنا لازم ہے یعنی جس قدر فلوس قرض لئے تھے اس کا مثل واپس کردے کیونکہ قرضہ عاریت ہے اور عاریت میں اسی چیز کو واپس کیا جاتا ہے جس کو لیا تھا چاہے وہ نافق ہو یا کاسد تو قرضے میں بھی اس کرنسی کا واپس کرنا لازم ہوگا جو کاسد ہوئی ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک مقروض پر اس کرنسی کی قیمت واپس کرنا لازم ہے نہ کہ مثل کیونکہ رواج ختم ہونے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی ہے اور جب وصف ثمنیت باقی نہیں ہے تو یہ اس کرنسی کا مثل نہیں ہے جس میں ثمنیت موجود تھی لھذا جب یہ اس کا مثل نہیں ہے تو اس کا واپس کرنا واجب بھی نہیں ہے بلکہ اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے اب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک آخری اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن بازار سے اس کا رواج ختم ہوگیا ہے کما مر تفصیلہ۔

ومن اشتری شیئا بنصف درهم فلوس او دانق فلوس او قیراط فلوس صح وعلیه مایباع بنصف درهم او دانق اوقیراط منها ای اشتری شیئا بنصف درهم او دانق او قیراط علی ان یعطی عوض ذلک الثمن فلوسا صح وعلی المشتری من الفلوس مایعطی فی مقابلة ذلک الثمن والقیراط عند الحساب نصف

عشر المثقال وعند زفرؒ لایجوز هذا البیع لان الفلوس عددیة وتقدیرها بالدانق ونحوه ینبئی عن الوزن ولنا ان الثمن هو الفلوس وهی معلومة .

ترجمہ .اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف درہم دانق کے عوض یا نصف درہم قیراط کے عوض تو صحیح ہے اور اس پر لازم ہے اس قدر فلوس جو نصف درہم کے عوض بیچے جاتے ہیں یا دانق اور قیراط کے عوض یعنی خرید لی ایک چیز نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف دانق اور قیراط کے عوض اس شرط پر کہ اس ثمن کے عوض میں فلوس دے گا تو یہ صحیح ہے اور مشتری پر لازم ہے وہ فلوس جو اس ثمن کے مقابلے میں دئے جاتے ہیں اور قیراط اہل حساب کے نزدیک عشر مثقال کا نصف ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس عددی ہیں اور ان کو مشروط کرنا دانق وغیرہ کے ساتھ خبر دیتا ہے وزن سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن فلوس ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح: نصف درہم فلوس اور نصف دانق فلوس کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نصف درہم فلوس کے عوض ایک چیز خرید لی یا نصف دانق فلوس کے عوض یا نصف قیراط فلوس کے عوض یعنی ایک چیز اس شرط پر خرید لی کہ بائع کو عوض میں نصف درہم نہ ملے گا بلکہ نصف درہم کے عوض بازار میں جتنے فلوس بکتے ہیں وہ فلوس ملیں گے یا نصف دانق چاندی کے عوض جتنے فلوس ملیں گے مشتری وہ ادا کرے گا تو یہ عقد جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کو ادا کرنا واجب ہوگا جو نصف درہم کے یا نصف دانق یا نصف قیراط کے عوض بازار میں بکتے ہیں۔

امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ مشتری نے یہ چیز فلوس کے عوض خریدی ہے اور فلوس عددی ہے اور نصف درہم قیراط اور دانق وزنی چیزیں ہیں تو نصف درہم۔ قیراط اور دانق کے ذکر کرنے سے فلوس کا عدد معلوم نہیں ہوا اور جب فلوس کا عدد معلوم نہیں ہے تو ثمن کی مقدار مجہول ہے اور ثمن کی مقدار مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے لھذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہے۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جو فلوس نصف درہم کے عوض بکتے ہیں وہ سب کو معلوم ہیں مجہول نہیں جب فلوس معلوم ہیں تو ثمن بھی معلوم ہوا اور جب ثمن معلوم ہے تو بیع بھی جائز ہوگی۔

قیراط کی مقدار: دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے اور قیراط دانق کا نصف ہوتا ہے گویا کہ قیراط درہم کا بارہواں حصہ ہے۔ اوزان شرعیہ کی مزید تفصیل پہلے وزن سبعہ کی تحقیق کے تحت گزر گئی ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

ولوقال لمن اعطاه درهما اعطنى بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الا حبة فسد البيع ای قال اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه ماضرب من الفضة على وزن نصف درهم الاحبة فيلزم الربوا بخلاف اعطنی نصف درهم فلوس ونصفا الاحبة ای اعطاه الدرهم وذكر الثمن ولم يقسم على اجزاء الدرهم فالنصف الاحبة بمثله ومابقى بالفلوس ولو كرر اعطنى صح فى الفلوس فقط ای كرر لفظ اعطنى فى الصورة الاولى وهى تقسيم الدرهم صح فى الفلوس ولم يصح فى الدراهم الاحبة لانه لما كرر اعطنى صار بيعين

ترجمہ: اور اگر کہا اس کو جس کو درہم دیا ہے اس کے نصف کے عوض مجھے پیسے دیدو اور نصف کے عوض حبہ کم نصف درہم دیدو تو بیع فاسد ہے یعنی کہا کہ اس کے آدھے کے عوض مجھے فلوس دیدو اور آدھے کے عوض وہ درہم دیدو جو چاندی سے بنایا جاتا ہے آدھے درہم کے وزن کے برابر ہو ایک حبہ کم تو لازم آئے گا ربوا بر خلاف اس کے کہا کہ مجھے آدھے درہم کے فلوس دو اور آدھے درہم مگر حبہ کم یعنی درہم اس کو دیدیا اور ثمن ذکر کیا اور تقسیم نہ کیا دراہم کے اجزاء پر پس حبہ کم نصف اپنے مثل کے عوض ہوگا اور باقی فلوس کا عوض ہوگا اور اگر مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو تو صحیح ہوگا فلوس میں فقط یعنی مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو پہلی صورت میں اور وہ ہے درہم کو تقسیم کرنا تو صحیح ہے فلوس میں اور حبہ کم درہم میں صحیح نہیں ہے کیونکہ جب اس نے مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو تو یہ دو بیع ہوئیں۔

تشریح: صراف سے آدھے درہم کے عوض فلوس خریدنے کا بیان۔

..اس عبارت میں تین مسائل ہیں۔

مسئلہ (۱) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,,ولوقال لمن اعطاه،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ آدھے درہم کے عوض مجھے فلوس یعنی پیسے دیدو اور حبہ کم آدھا درہم دیدو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے پوری مبیع میں یعنی فلوس میں بھی فاسد ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بھی فاسد ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف درہم کے عوض میں جو فلوس ہے اس میں بیع جائز ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس کے حق میں کوئی مانع بیع موجود نہیں ہے اور حبہ کم نصف درہم میں مانع علت ربوا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نصف درہم کا مقابلہ نصف درہم سے کیا ہے اور ایک جانب میں ایک حبہ کم ہے تو ربوا متحقق ہوا اور یہ فساد چونکہ قوی ہے اسلئے کہ ربوا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور فساد قوی پورے عقد میں پھیل جاتا ہے اس وجہ سے ان فلوس میں بھی بیع فاسد ہوگی جو آدھے درہم کے عوض میں ہیں۔

مسئلہ (۲) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,, بخلاف اعطنی نصف درھم فلوس ،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ مجھے اس درہم کے عوض نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دیدو یعنی ثمن کو اجزاء درہم پر تقسیم نہیں کیا تو یہ بیع جائز ہے پوری مبیع میں کیونکہ اس صورت میں مشتری نے ایک درہم کے مقابلہ میں نصف درہم کی قیمت کے فلوس اور حبہ کم نصف درہم کو ذکر کیا ہے پس حبہ کم نصف درہم تو حبہ کم نصف درہم کے مقابلے میں ہوجائے گا اور نصف درہم اور ایک حبہ فلوس کے عوض میں ہوجائیں گے تو چاندی کا مقابلہ مساوی چاندی کے ساتھ ہوگیا اور ایک حبہ ونصف درہم فلوس کے مقابلے میں ہوجائیں گے جس میں تساوی شرط نہیں ہے۔

مسئلہ (۳) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,, ولو کرر اعطنی ،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ ,, اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه نصفا الا حبة ،، یعنی نصف درہم کے عوض فلوس دیدو اور نصف کے عوض حبہ کم نصف درہم دیدو یعنی لفظ اعطاء کو مکرر ذکر کیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سب کے نزدیک فلوس میں بیع جائز ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں یہ دو بیوع ہیں اور ایک بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے دوسری بیع فاسد نہ ہوگی یہ وہ صورت ہے کہ جس میں درہم کو تقسیم کیا گیا ہے نصف درہم اور ایک حبہ کو فلوس کا عوض قرار دیا گیا ہے اور حبہ کم نصف درہم کو نصف درہم کا عوض قرار دیا گیا ہے ☆ واللہ اعلم ☆۔

کتاب الکفالۃ

ھی ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ لافی الدین ھو الاصح وعند البعض ھی ضم الذمۃ الی الذمۃ فی الدین لانہ لو لم یثبت الدین لم یثبت المطالبۃ والاصح ھو الاول لان الدین لایتکرر فانہ لو اوفاہ احدھما لایبقي علي الأخر شيء

ترجمہ.. کفالہ ملانا ہے ذمے کا ذمے کے ساتھ مطالبہ میں نہ کہ دین میں یہ صحیح ہے اور بعض کے نزدیک ذمے کا ذمے کے ساتھ ملانا ہے دین میں اس لئے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ بھی ثابت نہ ہوگا اور صحیح قول اول ہے کیونکہ دین مکرر نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر ایک نے ادا کیا تو دوسرے پر کوئی چیز باقی نہیں رہتی

تشریح: کفالہ کا لغوی اصطلاحی معنیٰ:

کفالے کا لغوی معنیٰ ہے الضم ملانا چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وکفلھا زکریا﴾ زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کو اپنی پرورش میں ملا دیا اور اصطلاح میں دو تعریفیں کی گئیں ہیں

ایک ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے مطالبے میں

دوم ضم الذمۃ الی الذمۃ فی الدین ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے دین میں کیونکہ اگر دین ثابت نہ ہو جائے کفیل پر تو اس سے مطالبہ کیسے کیا جائے گا

والاصح ھوالاول... شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ اگر دین کفیل پر ثابت ہو جائے اور اصیل بھی بری نہیں ہے تو دین دو ہو گئے ایک اصیل پر اور ایک کفیل پر حالانکہ دین ایک تھا نہ کہ دو

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر فی الدین کی قید لگا دی جائے تو پھر کفالے کیلئے دین ہونا ضروری ہوگا حالانکہ کفالہ جس طرح دین میں صحیح ہے اسی طرح کفالہ بالنفس بھی صحیح ہے ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے

اصطلاحی الفاظ... کفیل۔ کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ۔ جس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ مکفول لہ۔ جس کے واسطے کفالت کی گئی۔ مکفول بہ۔ جس چیز کی کفالت کی گئی ہو

کفالہ کے ارکان... کفالہ کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں

کفالہ کی شرط... کفالہ کی شرط یہ ہے کہ کفیل مکفول بہ کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور دین دینِ صحیح ہو

وهی ضربان بالنفس والمال فالاول ینعقد بکفلت بنفسه ونحوها ممایعبر عن بدنه وبنصفه وبثلثه وبضمنته علیّ او الیّ او انا به زعیم او قبیل ویلزمه احضار المکفول به ان طلب المکفول له فان لم یحضره یحبسه الحاکم وان عین وقت تسلیمه لزمه ذلک ویبرئ بموت من کفل به ولو انه عبد وانما قال هذا دفعا لتوهم ان العبد مال فاذا تعذر تسلیمه لزم قیمته .

ترجمہ .اور کفالہ کی دو قسمیں ہیں کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال پہلا منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس کے نفس کے وغیرہ ایسے الفاظ جس کے ذریعے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے یا نصف یا ثلث سے اور اس کی ضمانت لیتا ہوں وہ مجھ پر ہے یا میری طرف ہے میں اس پر زعیم ہوں یا میں اسکا ذمہ دار ہوں اور لازم ہے اس پر مکفول بہ کا حاضر کرنا اگر مکفول لہ نے اسکا مطالبہ کیا اگر وہ حاضر نہ کرے تو حاکم اس کو قید کرے اور اگر معین کر دیا سپرد کرنے کا وقت تو اس پر یہ لازم ہے اور بری ہوگا اس کی موت سے جس کی کفالت لی ہے اگر چہ غلام ہو اور یہ کہا اس وہم کو دفع کرنے کیلئے کہ غلام تو مال ہے جب اس کا حوالہ کرنا متعذر رہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی

تشریح: کفالہ کے اقسام.

کفالہ دو قسم پر ہے (۱) کفالہ بالنفس (۲) کفالہ بالمال ۔۔ کفالہ بالمال منعقد ہوتا ہے ان الفاظ کے ساتھ۔ کفلت بنفسہ ۔ میں اس کی ذات کا کفیل ہوں یا ایسے الفاظ استعمال کرنا جس سے تعبیر کی جاتی ہے کل سے جیسے میں اس کے نصف کا کفیل ہوں یا اس کے ثلث کا کفیل ہوں کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ کل سے تعبیر کی جاتی ہے جیسے کہ کتاب الطلاق میں ہے

اسی طرح ضمنتہ میں اس کا ضامن ہوں کیونکہ یہ اس باب میں صریح ہے یا وہ مجھ پر ہے کیونکہ یہ صیغہ التزام کیلئے استعمال ہوتا ہے یا وہ میری طرف ہے یہ بھی علی کے معنی میں ہے اور انا بہ زعیم۔ میں اس کا ذمہ دار ہوں یا قبیل ہوں کیونکہ یہ بھی کفالت کے معنی میں ہے۔

ویلزمه احضار المکفول به .... مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ بالنفس تمام ہو گیا تو اب کفیل پر لازم ہے مکفول بہ کا حاضر کرنا یعنی جس کی کفالت لی ہے جب مکفول لہ نے مطالبہ کیا کہ اس کو حاضر کرو قاضی کے دربار میں تو اب کفیل پر لازم ہے کہ اس کو حاضر کرے اور اگر وہ اس کو حاضر نہ کر سکا تو قاضی کفیل کو جیل میں ڈال دے گا کیونکہ یہ اپنی ذمہ داری کو پورا نہیں کر رہا ہے یہ اس وقت جبکہ کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور پھر بھی سپرد نہیں کرتا لیکن اگر کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو

تو فی الحال اسکو جیل میں نہیں ڈالا جائے گا بلکہ اس کو مہلت دی جائے گی تا کہ وہ مکفول بہ کو حاضر کر سکے اور اگر مکفول لہ نے کفیل کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں معین وقت میں حاضر کرنا لازم ہوگا اور کفیل نے یہ قبول کرلیا تو کفیل پر اس مقررہ وقت میں سپرد کرنا لازم ہوگا

کفیل کب بری ہوگا فرماتے ہیں کفیل بالنفس اس وقت کفالے سے بری ہوگا کہ یا تو مکفول بہ یعنی جس کی کفالت لی ہے وہ مر جائے اگر چہ وہ غلام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جس کو حاضر کرنا تھا اب وہ باقی ہی نہ رہا تو کس کو حاضر کرے

وانما قال عبدا. فرماتے ہیں کہ ماتن نے کہا کہ اگر وہ غلام ہو یہ اس لئے کہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ غلام تو مال ہے اگر غلام کی کفالت کسی نے لی ہو اور وہ غلام مر جائے تو غلام کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ غلام مال ہے تو اس وہم کو دور کیا کہ نہیں بلکہ اگر مکفول بہ غلام ہو اور وہ مر جائے تو اس کی کفالت سے بھی کفیل بری ہوگا

وبدفعه الى من كفل له حيث يمكنه مخاصمته وان لم يقل اذا دفعت اليك فانا برئ فان شرط تسليمه في مجلس القاضي وسلم في السوق او في مصر اخر برىء وان سلم في بريةاو في السوق او في السجن وقد حبسه غيره لا قيل في زماننا لايبرىء بتسليمه في السوق لانه لايعاونه احد على احضاره مجلس القاضي فعلى هذا ان سلمه في مصر اخر انما يبرأ اذا سلمه في موضع يقدر على احضاره في ملجس القضاء حتى لو سلمه في سوق مصر اخر لايبرأ في زماننا لعدم حصول المقصود قوله وقد حبسه غيره اى غير هذا الطالب قيل انما لايبرأ ههنا اذا كان السجن سجن قاض اخر امالو كان السجن سجن هذا القاضي يبرأ وان كان حبسه غير هذا الطالب لان القاضي قادر على احضاره من سجنه

ترجمہ: اور حوالہ کرنا اس کو جس کے واسطے کفالت لی تھی اس جگہ جہاں اس کے ساتھ مخاصمت کرنا ممکن ہو اگر چہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالہ کردوں گا تو میں بری ہوں گا اور اگر شرط کی ہو اس کا حوالہ کرنا قاضی کی مجلس میں اور حوالہ کیا بازار میں اور یا دوسرے شہر میں تو بری ہوگا اور اگر سپرد کیا میدان میں اور یا جنگل میں یا جیل میں حالانکہ اس کو قید کیا ہو کسی اور نے تو بری نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں بری نہ ہوگا بازار میں سپرد کرنے سے اس لئے کوئی اس کی معاونت نہیں کرے گا اس کے حاضر کرنے میں مجلس قضاء میں بنابرایں اگر سپرد کیا دوسرے شہر میں تو بری ہوگا اگر سپرد کیا اسی جگہ میں جہاں قدرت ہو مجلس قضاء میں حاضر کرنے پر یہاں تک کہ اگر حوالہ کیا دوسرے شہر کے بازار میں تو بری نہ ہوگا ہمارے زمانے میں مقصود کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے مصنف کا قول اس کے غیر نے قید کیا ہو کے معنی ہے کہ مکفول لہ کے علاوہ کسی اور نے قید کیا ہو کہا گیا ہے کہ بری نہ ہوگا یہاں پر جبکہ جیل اس قاضی کے علاوہ کسی دوسرے قاضی کی ہو لیکن اگر جیل اس قاضی کی ہو بری ہوگا اگر چہ قید کیا ہو اس مکفول لہ کے علاوہ کسی اور نے کیونکہ قاضی قادر ہے اس کے حاضر کرنے پر جیل سے

تشریح کفیل کب بری ہوگا: مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسی جگہ میں مکفول لہ کو حوالہ کیا جہاں مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمہ اور محاکمہ کرسکتا ہے مثلاً شہر کے اندر سپرد کردیا تو کفیل بری ہوجائے گا اگرچہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالہ کردوں تو میں بری ہوں گا کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا ہے اسلئے کہ مقصود یہ ہے کہ ایسی جگہ میں سپرد کردے جہاں مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمت کرسکتا ہو لھذا بازار میں مکفول لہ اس کے ساتھ محاکمہ کرسکتا ہے یعنی بازار میں قاضی کے معاونین ہوتے ہیں وہ اس کو قاضی کے دربار میں لے جاسکتے ہیں

اگر قاضی کے دربار میں سپرد کرنا شرط کیا ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس شرط پر کفیل ہوا کہ میں مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں مکفول لہ کو سپرد کروں گا اور پھر اس کو بازار میں مکفول لہ کو سپرد کیا تو کفیل بری ہوجائے گا یا کفالت ہوئی تھی ایک شہر میں اور کفیل نے دوسرے شہر میں سپرد کردیا تو دونوں صورتوں میں کفیل بری ہوگا اور اگر سپرد کردیا میدان میں یا جنگل میں تو بری نہ ہوگا کیونکہ وہاں پر مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمت نہیں کرسکتا تو کفالہ کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوا لھذا کفیل بری نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو جیل میں مکفول لہ کے سپرد کیا اور یہ مکفول بنفسہ اس مکفول لہ کے واسطے قید نہیں کیا گیا تھا بلکہ کسی اور کے واسطے قید کیا گیا تھا تو تب بھی کفیل بری نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مکفول لہ اسکے ساتھ مخاصمت پر قادر نہیں ہے

مسائل کی مزید تفصیل: اگر مکفول لہ نے یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کریگا اور پھر کفیل نے بازار میں سپرد کیا تو متن کے مطابق کفیل بری ہوجائیگا لیکن شارح فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا بلکہ قاضی کی مجلس میں حوالہ کرنا ضروری ہوگا بلکہ ہمارے اس زمانے میں معینہ تاریخ پر اور وقت مقرر میں جس وقت قاضی بلالے اس وقت میں سپرد کرنا ضروری ہوگا اور اس وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں سپرد کیا تو بری نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کفیل نے مکفول عنہ کو اس شہر میں سپرد کیا جس میں کفالت نہیں لی تھی بلکہ کفالت کس اور شہر میں لی تھی اور حوالہ کررہا ہے کسی اور شہر میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفیل بری ہوجائے گا کیونکہ مکفول لہ اس شہر میں بھی مخاصمت پر قادر ہے اس لئے مخاصمت ہر شہر کے قاضی کے پاس کرسکتا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک دوسرے شہر میں حوالہ کرنے سے بری نہ ہوگا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکفول لہ کے گواہ اس شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا ہو اور دوسرے شہر میں گواہ پیش کرنا مشکل ہوتا ہے تو کفالت سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہیں ہوا نیز یہ بھی ہے کہ تمام قاضی برابر نہیں ہوتے فساد کا زمانہ ہے اسلئے جس شہر کو معین کیا ہو اس میں حوالہ کرنا لازم ہوگا

قولہ وقد حبسہ غیرہ ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ کو قید کیا ہو مکفول لہ کے علاوہ کسی اور شخص نے تو اس

صورت میں کفیل بری نہ ہوگا کہ آدمی تو قید خانہ میں ہے جاؤ اس سے مقدمہ لڑو اس صورت میں اگر چہ وہ جیل میں ہے لیکن اس مکفول لہ کے واسطے تو نہیں ہے بلکہ کسی اور کے واسطے ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں جس قید خانہ میں مکفول بنفسہ ہے اگر یہ اس قاضی کا قید خانہ ہو جس میں یہ آدمی محبوس ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا یعنی کفیل یہ کہہ سکتا ہے کہ آدمی قید میں ہے جاؤ تم خود اس سے مخاصمت کرو کیونکہ قاضی قادر ہے اپنی جیل سے حاضر کرنے پر اگر چہ اس مکفول لہ نے قید خانہ میں نہ ڈالا ہو بلکہ کسی اور نے ڈالا ہو لیکن اگر یہ قید خانہ اس قاضی کی ولایت میں نہ ہو بلکہ کسی اور قاضی کی ولایت میں ہو تو پھر کفیل بری نہ ہوگا یعنی کفیل یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم خود جاؤ ان سے مقدمہ لڑو اس لئے کہ قاضی کی ولایت اس دوسرے شہر پر نہیں ہے تو اس وجہ سے دوسرے شہر کی جیل میں قید کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا

وبتسليم من كفل به نفسه من كفالته اى بتسليم المكفول به نفسه من كفالة الكفيل وبتسليم وكيل الكفيل ورسوله اليه اليه متعلق بالتسليم والضمير راجع الى المكفول له ولو مات المكفول له فللوصي والوارث مطالبة به اى مطالبة الكفيل بالمكفول به

ترجمہ اور اس شخص کے اپنے کو سپرد کرنے سے جس کی کفالت لی تھی یعنی مکفول عنہ کا اپنے آپ کو سپرد کرنے سے کفیل کے کفالے سے اور کفیل کے وکیل اور قاصد کے سپرد کرنے سے الیہ متعلق ہے التسلیم کے ساتھ اور ضمیر راجع ہے المکفول لہ کی طرف اور اگر مکفول لہ مر جائے تو وصی اور وارث کیلئے مطالبے کا حق ہے یعنی کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کر سکتا ہے

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول بنفسہ نے خود اپنے آپ کو سپرد کیا مکفول لہ کو اور یہ صراحت کر دی کہ یہ سپردگی کفیل کی طرف سے ہے یعنی میں اس لئے حاضر ہوا تا کہ کفیل کا ذمہ فارغ ہو جائے تو اس صورت میں یہ سپردگی کفیل کی طرف سے شمار ہوگی اور کفیل بری ہو جائے گا ہاں اگر مکفول بنفسہ نے یہ نہ کہا ہو کہ یہ سپردگی کفیل کی جانب سے ہے تو پھر کفیل بری نہ ہوگا اس لئے کہ مکفول بنفسہ خود بھی مطالَب ہے تو اس کا اپنے آپ کو حوالہ کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اپنی جانب سے ہے لھذا اس صورت میں کفیل بری نہ ہوگا

اسی طرح اگر کفیل کے وکیل یا کفیل کے قاصد نے مکفول بنفسہ کو حوالہ کیا تو تب بھی کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وکیل اور قاصد کا فعل مؤکل کا فعل سمجھا جاتا ہے

اگر مکفول لہ مر جائے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ مر جائے تو اس کے وصی کو یا اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کفیل سے مکفول بنفسہ کا مطالبہ کرے کیونکہ وصی اور وارث دونوں میت کے قائم مقام ہے پس مکفول لہ کے

مرجانے کے بعد ان دونوں میں سے ہر ایک کو کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے

فان كفل بنفسه على انه ان لم يواف به غدا اى ان لم يواف به غدا فهو ضامن لمايدعيه ولم يسلمه غدا لزمه ماعليه خلافا للشافعي لہ انه ايجاب المال بالشرط فلايجوز كالبيع قلنا انه يشبه البيع ويشبه النذر فان علق بشرط غير ملائم لايصح وبلائم يصح عملا بشهين ولم يبرأ من كفالة بالنفس لعدم سبب البرأة بل انما يبرأ اذا ادا المال لانه لم يبق للطالب على المكفول عنه شيء فلافائدة فى الكفالةبالنفس وان مات المكفول عنه ضمن المال لوجود الشرط وهو عدم الموافاة

ترجمہ. اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا اس شرط پر کفیل ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کرسکا تو وہ ضامن ہے یعنی اگر کل حاضر نہ کرسکا تو وہ ضامن ہے اس کا جو کچھ ہے مکفول عنہ پر اور کل اس نے سپرد نہ کیا تو لازم ہے اس پر وہ جو مکفول بنفسہ پر ہے خلاف ہے امام شافعیؒ کیلئے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال کو واجب کرنا ہے شرط کے ذریعے تو یہ جائز نہیں ہے بیع کے مانند ہم کہتے ہیں کہ یہ بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے ساتھ بھی مشابہ ہے پس اگر معلق کردیا شرط غیر مناسب کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے اور اگر مناسب کے ساتھ ہو تو صحیح ہے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے اور بری نہ ہوگا کفالہ بالنفس سے برائت کے سبب نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ بری ہوگا جبکہ مال ادا کرے اس لئے کہ باقی نہ ہوگا مکفول لہ کا مکفول عنہ پر کچھ بھی تو کفالہ بالنفس میں کچھ فائدہ نہیں ہے اور اگر مکفول عنہ مرگیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ ہے حاضر نہ کرنا

تشریح: کفیل نے کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں کو جمع کردیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی کی کفالت لے لی اس طریقے پر کہ اگر کفیل نے کل مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل ضامن ہوگا اس کا جو کچھ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے اتفاق سے کفیل نے قدرت کے باوجود کل کے دن میں مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا اور کفالہ بالنفس سے بھی بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہوگئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال اور یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کفالہ بالمال صحیح نہیں ہے۔۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ کو شرط پر معلق کرنا۔ وجوب مال کے سبب کو ایک امر متردد پر معلق کرنا ہے (کفالہ بالمال کا وجوب مال کا سبب ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ کفالہ بالمال کی وجہ سے کفیل پر مال واجب ہوتا ہے اور شرط امر متردد اس لئے ہے کہ شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں) اور کفالہ بالمال لزوم مال میں بیع کے مشابہ ہے اور بیع شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے اور جب بیع

کو شرط پر معلق کرنا حرام ہے تو کفالہ بالمال کو بھی شرط پر معلق کرنا حرام ہوگا

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ کفالہ بالمال صرف بیع کے مشابہ نہیں ہے بلکہ انتہاء کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے اور ابتداء کے اعتبار سے نذر کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں ایک غیر لازم چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور دونوں مشابہتوں کی رعایت ضروری ہے اور دوسری طرف شرط کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) شرط ملائم یعنی شرط متعارف جیسے مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال ادا کرنا (۲) شرط غیر متعارف جیسے ہوا چلنے کی شرط لگانا پس اب دونوں کی مشابہت کا خیال رکھنا ضروری ہوا بایں طور کہ بیع کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں ہے اور نذر کو ہر قسم شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کفالہ کو شرط ملائم اور شرط متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر ملائم اور شرط غیر متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے تا کہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے

لیکن کفالہ بالمال ادا کرنے کے باوجود کفیل کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال ایک کے ادا کرنے سے دوسرے سے بری نہ ہوگا لھذا اگر اس نے مال ادا کر دیا تب بھی اس سے مطالبہ ہو سکتا ہے مکفول عنہ کے حاضر کرنے کا کیونکہ یہ ایک مستقل کفالہ ہے اور کفالہ بالمال الگ مستقل کفالہ ہے

اسی طرح اگر کل آنے سے پہلے مکفول عنہ مر گیا تو تب بھی کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے دو کفالے لئے تھے ایک کفالہ بالنفس وہ تو مکفول عنہ کی موت سے ساقط ہو گیا اور ایک کفالہ بالمال وہ اب بھی باقی ہے لھذا کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائیگا اور یہ اس لئے بھی کہ جو شرط اس نے لگائی تھی یعنی اگر حاضر نہ کیا تو مال ادا کرے گا اور وہ شرط موجود ہو گئی لھذا مال ادا کرنا لازم ہوگا۔

ومن ادعى على رجل مالاً بينه اولا فكفل بنفسه اخر على انه ان لم يواف به غدا فعليه المال صحت الكفالة ويجب عند الشرط صورة المسألة ادعى رجل على اخر مائة دينار فكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة فقوله مالاً اى مالاً مقدراً وقوله بينه اولا اى بين صفته على وجه يصح الدعوى او لم يبين وفي المسألة خلاف محمدؒ فقيل عدم الجواز عنده مبنى على انه قال فعليه المائة ولم يقل المائة على المدعى عليه فعلى هذا ان بين المدعى المائة لاتكون كفالته صحيحة ايض كما اذا لم يبين الاان يقول فعليه المائة التى يدعيها وقيل انه مبنى على انه لما لم يبين لم يصح الدعوى فلم يستوجب احضاره الى مجلس القاضى فلم يصح الكفالة بالنفس فلايجوز الكفالة بالمال فعلى هذا

ان بین تکون الکفالۃ صحیحۃ ولھما انہ لوقال فعلیہ المائۃ او علیہ المال فیراد بہ المعھود فان بین المدعی فظاھر وان لم یبین فبعد ذلک اذا بین التحق البیان باصل الدعوی فتبین صحۃ الکفالۃ بالنفس فیترتب علیھا الکفالۃ بالمال

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا چاہے بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اور ایک شخص نے اس کی کفالت لے لی اس بات پر کہ اگر اس نے اس کو کل آئندہ کو حاضر نہ کیا تو اس پر مال لازم ہوگا تو کفالہ صحیح ہے اور اس پر مال لازم ہے شرط کے موجود ہونے کے وقت صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعوی کیا دوسرے آدمی نے اس کی جان کی کفالت لے لی کہ اگر وہ اس کو کل حاضر نہ کر سکا تو وہ سو اس پر ہے مالاً سے مراد مال متعین ہے۔ اور لفظ بینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی صفت بیان کی ہو اس طریقے پر کہ دعوی صحیح ہو جائے یا بیان نہ کی ہو اور مسئلہ میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے تو کہا گیا ہے کہ عدم جواز اس کے نزدیک مبنی ہے اس بات پر کہ اس نے کہا کہ اس پر سو ہے اور یہ نہیں کہا کہ وہ سو ہے جو مدعی علیہ پر ہے بنا بریں اگر مدعی نے سو کو بیان بھی کیا تب بھی کفالہ صحیح نہ ہوگا جیسے کہ بیان نہ کیا ہو ہاں اگر یہ کہے کہ اس پر وہ سو ہے جس کا مدعی دعوی کرتا ہے اور کہا گیا ہے یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ جب اس نے بیان نہ کیا تو دعوی صحیح نہیں ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مکفول عنہ کو حاضر کرنا مجلس قاضی میں تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہے تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا بنا برایں اگر بیان کرے تو کفالہ صحیح ہو جائے گا اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ اس پر سو ہے یا اس پر مال ہے تو مراد اس سے مال معہود ہے پس اگر مدعی نے بیان کیا تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کیا تو اس کے بعد جب بیان کرے گا تو ملحق ہوگا بیان اصل دعوی کے ساتھ تو ظاہر ہو گیا کفالہ بالنفس کا صحیح ہونا اور کفالہ بالمال اس پر مرتب ہے

تشریح: کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں کفالہ بالمال کی ضمانت لے لی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے پر ہزار دینار قرض ہے مثلاً خالد کا عمران پر ہزار دینار قرض ہے اور ایک تیسرے شخص مثلاً عثمان نے مکفول لہ (خالد) کیلئے کفالت بالنفس لے لی کہ اگر میں نے مکفول عنہ (عمران) کو کل حاضر نہ کیا تو وہ ہزار دینار میں (عثمان) حوالہ کروں گا مکفول لہ کو پس کفیل (عثمان) نے کل کے دن میں مکفول عنہ (عمران) کو حاضر نہ کیا تو اب کفیل (عثمان) پر ایک ہزار دینار ادا کرنا لازم ہوگا حضرات شیخین کے نزدیک چاہے مکفول عنہ نے مال کا بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی مال کی مقدار بیان کی ہو اور وصف بھی بیان کیا ہو کہ وہ کھرا ہے یا کھوٹا یا وصف بیان نہ کیا ہو بلکہ مطلق کہا ہو کہ میرا فلاں پر اتنا قرض ہے اور کفیل نے کہا کہ میں اس کا ضامن ہوں

امام محمدؒ کے نزدیک یہ کفالت صحیح نہیں ہے

امام محمدؒ کی طرف سے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) یہ کہ جب کفیل نے کہا کہ وہ ہزار دینار مجھ پر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اس سے مراد وہ ہزار دینار ہے جو مدعی کا مدعی علیہ پر ہے (۲) مطلق ہزار دینار یعنی مدعی کے دینار کی طرف کفالت کو منسوب نہیں کیا تو کفیل نے اپنے کفالے میں مال مطلق کو امر متردد پر معلق کر دیا ہے (کہ اگر کل مکفول عنہ کو حاضر کیا تو کفالہ بالمال نہ ہوگا اور اگر کل حاضر نہ کیا تو کفالہ بالمال ہوگا) اور اس طریقے سے کفالہ صحیح نہیں ہوتا اگرچہ مکفول لہ نے مال کا وصف بھی بیان کیا ہو جیسے وصف بیان نہ کرنے کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت، میں بھی صحیح نہ ہوگا اگرچہ وصف بیان کرے

اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کفیل نے کفالہ لیا ہو اس مال کا جو مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کفالہ نہ ہو بلکہ کفیل اپنی طرف سے مکفول لہ کو رشوت دے رہا ہو تا کہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ مؤخر کرے اور رشوت کے طور پر اپنے اوپر مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اور جب کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر کفالہ بالمال لازم کرنا بھی صحیح نہ ہوگا

ہاں اگر صراحتہ یہ کہے کہ مجھ پر وہ ہزار دینار ہوگا جس کا مدعی دعوی کر رہا ہے تو پھر یہ کفالت صحیح ہوگی اور اگر کل اس نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل پر مال واجب ہوگا

(۲) امام محمدؒ کی دوسری علت یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ بالمال کے ساتھ کفالہ بالنفس ہی باطل ہے کیونکہ کفالہ بالنفس اس پر موقوف ہے کہ مدعی کا دعوی صحیح ہو اور مدعی کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ مدعی مال کی مقدار بھی بیان کرے اور وصف بھی بیان کرے اور جب مدعی نے مال کی مقدار بیان نہیں کی اور نہ وصف بیان کیا تو دعوی صحیح نہ ہوا اور جب قرض کا دعوی صحیح نہ ہوا تو کفیل پر مکفول عنہ کو حاضر کرنا واجب نہ ہوا قاضی کی مجلس میں اور جب کفیل پر مکفول عنہ کا حاضر کرنا لازم نہ ہوا تو کفالہ بالنفس بھی صحیح نہ ہوا اور جب کفالہ بالنفس صحیح نہ ہوا تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ کفالہ بالمال موقوف ہے کفالہ بالنفس پر اور جب کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں صحیح نہ ہوئے تو کفیل پر مال بھی لازم نہ ہوگا۔ بنابریں اگر مکفول عنہ نے مال کی مقدار بیان کی اور وصف بھی بیان کیا تو کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس دونوں صحیح ہوں گے امام محمدؒ کے نزدیک۔

حضرات شیخین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جب کفیل نے کہا کہ..ان لم یواف به غدا فعلیه المائة او علیه المال ...تو اس میں المائۃ یا المال معرف باللام ہے اور لام بھی عہد خارجی کا ہے جس کا مدخول معین ہوتا ہے پس المائۃ سے مراد وہ

سو ہوگا جو مکفول عنہ پر ہے جب وہ دینار مراد ہے جو مکفول عنہ پر ہے تو یہ کفیل کی طرف سے رشوت نہ ہوئی اور جب رشوت نہ ہوئی تو کفالہ صحیح ہوگیا اور جب کفالہ صحیح ہوگیا تو کفیل پر مال لازم ہوگا پس اگر مدعی نے مال کی مقدار اور وصف بیان کیا ہو تو ظاہر ہے اس میں کوئی مانع باقی نہیں رہا اور یہ امام محمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب بھی ہے۔

حضرات شیخین کی دوسری دلیل ...حضرات شیخین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے دعوی کیا کہ میرے ا مقروض پر اتنے دینار واجب ہیں اور اس وقت اس نے وصف بیان نہ کیا یہاں تک کہ تیسرے آدمی نے کفالت لے لی اس کے بعد مکفول لہ نے وصف بیان کیا تو یہ بیان اصل دعوی کے ساتھ لاحق ہوگا یہ ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے دعوی کرتے وقت وصف بیان کیا ہو اور جب دعوی کرتے وقت وصف بیان کردیا گیا ہو تو قرض خواہ کا دعوی صحیح ہوا مال کا اور مال کا دعوی صحیح ہوا تو کفیل کی طرف سے کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا تو کفیل پر حاضر کرنا واجب ہوگیا اور جب کفیل پر حاضر کرنا واجب ہوگیا تو کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے وہ بھی صحیح ہوجائے گا اور یہ امام محمدؒ کی دلیل کا جواب بھی ہوگیا کہ کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں باطل ہے تو ہم نے ثابت کردیا کہ دونوں صحیح ہیں۔

ولاجبر علی اعطاء الکفیل فی حد وقصاص ھذا عند ابی حنیفةؒ وعندھما یجبر فی حد القذف لان فیه حق العبد وفی القصاص لانه خالص حق العبد ولابی حنیفةؒ ان مبناھما علی الدرء فلایجب فیھما الاستیثاق لوسمحت به نفسه صح ای لو سمحت نفس من علیه الحداو القصاص فاعطی کفیلا بالنفس صح

ترجمہ۔ اور مجبور نہیں کیا جائے گا کفیل دینے پر حد اور قصاص میں یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو مجبور کیا جائے گا حد قذف میں کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور قصاص میں کیونکہ یہ خالص بندہ کا حق ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تو واجب نہیں ہے اس میں مضبوط کرنا اور اگر مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے تو صحیح ہے یعنی اگر اس کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے جس پر حد اور قصاص ہے اور کفیل بالنفس دیدے تو صحیح ہے

تشریح: حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس پر جبر نہیں ہے.

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی پر حد کا دعوی کیا گیا کہ اس پر حد لازم ہے یا قصاص کا دعوی کیا گیا کہ اس پر قصاص لازم ہے اور ابھی تک گواہوں سے اس پر حد یا قصاص ثابت نہ کیا گیا ہو تو اس کو اس بات پر مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم مکفول لہ کو کفیل دیدو اس بات پر کہ وہ کفیل آپ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کردے تاکہ تم پر حد یا قصاص ثابت کیا جاسکے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس

صورت میں اس کو مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم ضرور بالضرور کفیل دیدو اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اس آدمی کو حد قذف اور قصاص کے دعوے میں کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا

صاحبین کی دلیل.. یہ ہے کہ حد قذف میں بندہ کا حق ہے یعنی حد قذف کے ذریعے بندہ اپنے آپ سے تہمت دور کرتا ہے تو بندہ کا حق ہوا یہی وجہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کیلئے مقذوف کی طرف سے دعوی شرط ہے تو جب حد قذف بندہ کا حق ہے اور مقذوف قاذف سے اپنا حق لینا چاہتا ہے یعنی حد قذف ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن مدعی علیہ یعنی قاذف کے فرار ہونے کا خطرہ ہے تو قاذف سے کفیل بنفسہ لیا جائے گا تا کہ بروقت کفیل اس قاذف کو حاضر کر سکے اور اگر قاذف کفیل نہیں دیتا تو اس کو مجبور کیا جائے گا کفیل دینے پر۔

اور قصاص چونکہ خالص حق العبد ہے تو جب ایک آدمی پر دعوی کیا گیا کہ یہ قاتل ہے اب ولی مقتول گواہ حاضر کرے گا لیکن اس سے پہلے یہ خطرہ ہے کہ جس پر قتل کا دعوی کیا گیا ہے وہ بھاگ جائے گا تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ تم اپنے نفس پر کفیل دیدو کہ جب ولی مقتول گواہ پیش کرے تو کفیل اس مدعی علیہ کو حاضر کر سکے گا

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل. یہ ہے کہ حدود کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تمام حدود کا یہ حکم ہے کہ ان کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دیا جاتا ہے اور جن چیزوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہو ان کو کفیل لیکر مضبوط کیسے کیا جائے گا یعنی جس حق میں بذات خود مضبوطی نہ ہو اس میں کفالے سے مضبوطی پیدا کرنا کس طرح لازم ہو سکتا ہے

اگر مدعی علیہ خود کفیل بالنفس دیدے. فرماتے ہیں کہ جن حدود میں کفالہ بالنفس میں اجبار اور عدم اجبار میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے اس میں اگر مدعی علیہ نے اپنی طرف سے اپنی خوش دلی سے بغیر جبر کے کفیل بالنفس دیدیا تو یہ بالاجماع صحیح ہے

ولاحبس فیهما حتى یشهد مستوران او عدل لما ذكر انه لاجبر على الكفالة عند ابى حنيفةؒ فبين ماذايصنع صاحب الحق فعنده يلازمه الى وقت قيام القاضى عن المجلس فان احضر البينة فبها وان اقام مستورين او شاهد عدلا لايكفل عند ابى حنيفةؒ بل يحبسه للتهمة حتى يتبين الحق وان لم يحضر شيئا من ذلك خلى سبيله

ترجمہ. اور قید نہیں کرے گا مدعی علیہ کو یہاں تک کہ دو ایسے گواہ گواہی دیں جو مستور ہوں یا ایک عادل گواہ جب ذکر کیا کہ جبر

نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بیان کیا کہ صاحب حق کیا کرے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کے پیچھے لگ جائے گا قاضی کے چلے جانے کے وقت تک مجلس سے اگر اس نے گواہ حاضر کئے تو اچھی بات ہے اور اگر قائم کئے دو مستور الحال یا ایک عادل کو تو کفالت نہیں لے گا امام صاحب کے نزدیک بلکہ اس کو قید میں ڈال دے گا یہاں تک کہ حق ظاہر ہو جائے اور اگر نہ مستورین کو اور ایک عادل کو حاضر کیا تو اس کا راستہ چھوڑ دے گا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ حد اور قصاص کے دعوے میں نفس مدعی کے دعوے سے کسی کو قید نہیں کیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ اگر مدعی یا تو دو مستور الحال گواہ قائم کر دے یعنی ایسے گواہ جن کی نہ عدالت معلوم ہو اور نہ فسق معلوم ہو یا ایک عادل آدمی گواہی دیدے یعنی یا عدد ہو یا عدالت تو پھر اس کو قاضی قید میں ڈال سکتا ہے

امام ابوحنیفہؒ نے جب یہ فرمایا کہ حد اور قصاص میں مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا یعنی اس پر جبر نہ کیا جائے گا تو اب فرماتے ہیں کہ صاحب حق کیا کرے گا تو فرماتے ہیں اگر صاحب حق کے پاس گواہ نہ ہو تو مدعی خود مدعی علیہ کی نگرانی کرے گا جب تک قاضی کی مجلس قائم ہو اس وقت تک اگر قاضی کی مجلس کے اختتام تک مدعی نے گواہ پیش کر دئے تو اچھی بات ہے قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر اس نے گواہ تو قائم کر دئے لیکن ناقص یعنی گواہی میں دو باتیں ضروری ہیں ایک عدد کہ گواہ دو ہوں دوم عدالت کہ گواہ عادل ہوں یہاں پر مدعی نے پیش تو کر دئے ہیں لیکن ناقص یعنی یا ایک عادل گواہ پیش کیا یا دو گواہ پیش کئے لیکن وہ دونوں مستور الحال ہیں تو اس صورت میں قاضی مدعی علیہ پر حق یا قصاص لازم تو نہیں کرے گا لیکن مدعی علیہ کو جیل میں ڈال دے گا اور اس سے کفالہ بالنفس نہیں لے گا تو قاضی اس کو جیل میں اس وقت تک ڈالے گا کہ یا تو مدعی کامل گواہی پیش کر کے اس پر حد اور قصاص ثابت کرے اور اگر اس نے بینہ کاملہ پیش نہ کیا تو قاضی مدعی علیہ کو جیل سے رہا کر دے گا اسلئے کہ مزید اس کو جیل میں رکھنا بلا فائدہ ہے لھذا اس کو جیل سے رہا کر دے گا۔

وصح الرهن والكفالة بالخراج لانه دين مطالب به بخلاف الزكوة لانها مجرد فعل وانما اورد هذه المسئلة ههنا وان كان الحق ان يذكر في الكفالة بالمال لانه في ذكر الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص وللخراج مناسبة بالحدود لماعرف في اصول الفقه ان فيه معنى العقوبة فلهذه المناسبة اوردهها ليعلم ان حكمه حكم الاموال حتي يجبر فيه علي الكفالة بالنفس بناء علي صحة الكفالة فيه

ترجمہ. اور صحیح ہے رہن اور کفالہ خراج کے بدلے میں اس لئے کہ یہ دین ہے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف زکوۃ کے کیونکہ یہ تو مجرد فعل ہے اور یہ مسئلہ یہاں پر لایا اگر چہ اس کا حق یہ تھا کہ کفالہ بالمال میں ذکر کیا جاتا اس مسئلے کا کفالہ بالنفس میں ذکر کرنا

حدود اور قصاص کی مناسبت سے ہے اور خراج کی مناسبت ہے حدود کے ساتھ جیسے کہ اصول فقہ سے معلوم ہوا ہے کہ اس میں عقوبت کا معنی ہے اس مناسبت کی وجہ سے اس کو یہاں لایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم اموال کی طرح ہے یہاں تک کہ مجبور کیا جاتا ہے اس میں کفالہ بالنفس پر مبنی ہے اس پر کہ کفالہ صحیح ہے خراج میں۔

تشریح: خراج میں کفالت: فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالہ دونوں جائز ہیں یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہوا اور پھر کسی نے ذمی کی طرف سے خراج ادا کرنے پر کفالت لے لی تو یہ جائز ہے یا خراج کے عوض میں رہن رکھا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے بندوں کی جانب سے حتی کہ خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کو محبوس کیا جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراج دین ہے اور دین کے عوض رہن رکھنا یا کفالہ لینا جائز ہے۔

بخلاف الزکوۃ ....فرماتے ہیں کہ خراج کے بدلے میں رہن رکھنا یا کفالہ لینا جائز ہے لیکن اگر کسی پر زکوۃ واجب ہو جائے تو زکوۃ کے عوض میں رہن رکھنا یا زکوۃ کے بدلے میں کفالہ لینا جائز نہیں ہے اس لئے زکوۃ دین نہیں ہے بلکہ زکوۃ تو فعل ادائیگی کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ زکوۃ نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی اور دین میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح خراج ادا کرنے میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ زکوۃ دین نہیں ہے بلکہ فعل ادائیگی کے نام ہے جو اللہ کو مقصود ہے۔

وانما اوردھنا ....ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض.... یہ ہے کہ خراج کا تعلق مال سے ہے تو خراج کو کفالہ بالمال میں ذکر کرنا چاہئے تھا نہ کہ کفالہ بالنفس میں۔

جواب.. خراج کا ذکر یہاں پر اس لئے کیا گیا کہ خراج کی مناسبت ہے حدود اور قصاص کے ساتھ ہے اس لئے کہ حدود اور قصاص میں عقوبت کا معنی ہے اور خراج میں بھی عقوبت کا معنی ہے اور یہاں ماقبل میں چونکہ حدود اور قصاص میں کفالے کا ذکر ہو گیا تو اس مناسبت سے کفالہ بالخراج کو یہاں ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم عام اموال کی طرح ہے تو خراج میں ذمی کو کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اس کی دلیل کہ خراج مال اور دین ہے یہ ہے کہ خراج میں کفالہ صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ خراج دین ہے۔

واخذ الكفيل بالنفس ثم اخر فهما كفيلان اى ليس اخذ الكفيل الثانى تر كا للاول .

ترجمہ: اور صحیح ہے کفیل بالنفس لینا پھر دوسرا لینا تو دونوں کفیل ہوں گے یعنی دوسرا کفیل لینا پہلے کو چھوڑنا نہیں ہے

تشریح: اگر کفیل متعدد ہوں؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکفول لہ نے مکفول عنہ سے ایک کفیل بالنفس لے لیا اور پھر

اس کے بعد اسی مکفول عنہ سے دوسرا کفیل بالنفس لے لیا تو یہ جائز ہے اور یہ دونوں کفیل کفیل بالنفس ہوں گے یعنی دونوں سے مکفول عنہ کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اگر ایک نے حاضر کیا تو اس کا ذمہ بری ہو گیا لیکن دوسرے کا ذمہ بری نہیں ہوا ہے جب تک مکفول عنہ کو اپنے کفالے سے حاضر نہ کرے۔ اور دوسرے کفیل لینے کا یہ مطلب نہ ہوگا مکفول لہ نے پہلے کفیل کو بری کر دیا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک آدمی ایک سے زیادہ کفیل بھی لیتا ہے جس کا مقصود مضبوطی کو حاصل کرنا ہے

والكفالة بالمال تصح وان جهل المكفول به اذاصح دينه الدين الصحيح دين لايسقط الابالاداء اوالابراء وهو احتراز عن بدل الكتابة فانه غير صحيح اذالمولى لايستوجب على عبده دينا وهو يسقط بالعجز

ترجمہ.. اور کفالہ بالمال صحیح ہے اگر چہ مکفول بہ مجہول ہو جبکہ دین صحیح ہو اور دین صحیح وہ ہے کہ جو ساقط نہیں ہوتا مگر ادا کرنے سے یا بری کرنے سے اور یہ احتراز ہے بدل کتابت سے اس لئے کہ یہ دین غیر صحیح ہے کیونکہ مولی اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اور یہ ساقط ہوتا ہے عاجز ہونے سے

تشریح: کفالہ بالمال کی تفصیل:

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال صحیح ہے مال مکفول بہ کی مقدار معلوم ہو یا مجہول بشرطیکہ دین دین صحیح ہو اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو اور مدیون سے وہ ساقط نہ ہو سکتا ہو مگر یہ کہ یا تو مدیون اسی کو ادا کر دے یا دائن مدیون کو بری کر دے۔

تو دین صحیح کی قید سے احتراز ہے بدل کتابت سے کیونکہ بدل کتابت ان دونوں صورتوں کے بغیر بھی ساقط ہوتا ہے اس طور پر کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے اپنے آپ کو عاجز کر دے تو اس صورت میں نہ مکاتب نے دین ادا کیا ہے اور نہ مولی نے اس کو بری کر دیا ہے مگر اس کے باوجود بدل کتابت ساقط ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے اور یہ بھی کہ مولی اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اس لئے کہ غلام مولی کا عین ہے اور آدمی اپنے آپ پر دین واجب نہیں کر سکتا

بنحو كفلت بمالك عليه تصح هذه الكفالة وان كان المال المكفول به مجهولا اوبمايدركك فى هذاالبيع هذاالضمان يسمى ضمان الدرك وهو ضمان الاستحقاق اى يضمن للمشترى رد الثمن ان استحق المبيع مستحق .

ترجمہ.. جیسے یہ کہے کہ میں اسکا کفیل ہو گیا جو تیرا اس پر ہے یہ کفالہ صحیح ہے اگر چہ مال مکفول بہ مجہول ہو یا جو تجھ کو اس بیع میں

پڑے اس ضمان کو ضمان درک کہا جاتا ہے اور یہ ضمان الاستحقاق ہے یعنی ضامن ہوگا مشتری کیلئے ثمن واپس کرنے کا اگر مبیع کوئی مستحق لے گیا

تشریح: کفالہ بالمال منعقد ہونے کے الفاظ..

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال ان الفاظ سے منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہو گیا اس کا جو تیرا اس پر ہے چاہے مقدار بیان کردے کہ ایک ہزار ہے مثلا یا مقدار بیان نہ کرے بلکہ مجہول چھوڑ دے کہ جو تیرا اس پر ہے یا جو تجھ کو اس بیع میں لاحق ہوگا میں اسکا ذمہ دار ہوں

ضمان درک. اس ضمان کو ضمان درک کہتے ہیں اور ضمان درک اصل میں یہ ہے کہ ایک مشتری کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ اس مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے گا اور وہ مبیع کو لیجائے گا تو میرا ثمن ضائع ہو جائے گا کوئی آدمی اس کو یہ ضمانت دیتا ہے کہ اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں اور میں آپ کو ثمن واپس کردوں گا تو اس صورت میں بھی مال مکفول بہ مجہول ہے اور یہ کفالہ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مال مجہول کا کفالہ جائز ہے

او علق الكفالة بشرط ملائم نحو مابايعت فلانا او ماذاب لک عليه وماغصبک فعلي فعلي ماذاب اي ماوجب ففي هذه الصورة ماشرطية معناه ان بايعت فلانا فيكون التعليق وعنى بالملائم المناسب فان هذه الاشياء اسباب لوجوب المال فيناسب ضم الذمة الى الذمة فقوله مابايعت فلانا اى مابايعت منه فاني ضامن لثمنه لامااشتريت منه فاني ضامن للمبيع فان الكفالة بالمبيع لايجوز على ما يأتي

ترجمہ.. یا کفالے کو معلق کردیا شرط مناسب کے ساتھ جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کی تو وہ مجھ پر ہے اور جو کچھ تیرے واسطے اس پر واجب ہوگا یا جو کچھ وہ تجھ سے چھین لے وہ مجھ پر ہے ماذاب کے معنی ہے ماوجب تو اس صورت میں ماشرطیہ ہے معنی ہے کہ اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید و فروخت کی تو یہ تعلیق کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیونکہ یہ چیزیں اسباب ہیں مال واجب ہونے کی تو مناسب ہے ذمے کو ذمے کے ساتھ ملانا تو یہ قول کہ مابایعت فلانا کے معنی ہے کہ جو تو نے اس سے خرید لیا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یہ معنی نہیں کہ جو تو نے اس کو فروخت کیا میں اس مبیع کا ضامن ہوں کیونکہ کفالہ بالمبیع جائز نہیں ہے جیسے کہ آئے گا

تشریح: کفالہ کو شرط پر معلق کرنا.

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ شروط دو قسم پر ہیں (۱) وہ شروط جو کفالے کے مناسب ہوں (۲) وہ شروط جو کفالے کے

مناسب نہ ہوں تو فرماتے ہیں کہ کفالے کو شروط مناسبہ کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے یعنی جو شروط کفالے کے مناسب ہوں ان کے ساتھ کفالے کو معلق کرنا صحیح ہے جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید وفروخت کی تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یا تیرے فلاں پر جو کچھ لازم ہوگیا اس بیع میں تو میں اسکا ضامن ہوں یا اگر فلاں نے تجھ سے کوئی چیز غصب کی تو میں اس کی قیمت کا ضامن ہوں کیونکہ یہ سب چیزیں مال واجب ہونے کے اسباب ہیں تو اس کے ساتھ کفالہ مناسب ہے اس لئے کہ کفالہ تو ایک ذمے کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا ہے اور جب ایک ذمے پر مال واجب ہوگیا تو اب اس کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا مناسب ہے

قوله مابایعت فلانا..شارح فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو نے فلاں کو کوئی چیز فروخت کردی اور تیرا اس پر ثمن لازم ہوگیا تو اس ثمن کا میں ضامن ہوں یہ کفالت صحیح ہے لیکن اگر اسکا یہ معنی لیا جائے کہ اگر تو نے فلاں سے کوئی چیز خرید لی تو مبیع کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ بالمبیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تو کفالہ بالعین ہے اور کفالہ بالاعیان ناجائز ہے جیسے کہ آگے آئے گا۔

وان علقت بمجرد الشرط فلاكان هبت الريح او جاء المطر فان كفل بمالک عليه ضمن قدر ماقامت به بينة وبلابينة صدق الكفيل فيما يقر به مع حلفه والاصيل فيمايقر باكثر منه على نفسه فقط اى ان لم يقم البينة صدق الكفيل فى مقدار ما يقر به مع انه يحلف على نفى الزيادة وينبغى ان يحلف على العلم بانک لاتعلم ان اكثر من هذا وجب على الاصيل فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه وانما يحلف على العلم لان الحلف فيما يجب على الغير ليس الاعلى العلم وان اقر الاصيل باكثر مما اقر به الكفيل يكون ذلک مقتصرا عليه لان الاقرار حجة قاصرة وكلمة فى قوله فيما يقر به موصولة والضمير فى به راجع الى ماوفى قوله فيمايقر باكثرمنه مصدرية اى صدق الاصيل ى اقراره باكثر منه اى ممايقر به الكفيل ولوجعلت موصولة يفسد المعنى لانه حينئذيصير تقدير الكلام صدق الاصيل فى الشىء الذى يقر باكثر منه اى من ذلک الشىء فالشىء الذى يقر الاصيل باكثر منه هو ماافر به الكفيل والغرض والغرض ان الاصيل يصدق فى الاكثر لانه يصدق فيما اقر به الكفيل

ترجمہ..اور اگر کفالے کو معلق کردیا گیا مجرد شرط کے ساتھ تو صحیح نہیں جیسے یہ کہا کہ جب ہوا چلے یا پانی برسے پس اگر کفالت لی کہ جو کچھ تیرا اس پر ہے تو ضامن ہوگا اس مقدار کا جس پر گواہ قائم ہو جائے اور اگر گواہ نہ ہو تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کرتا ہے قسم کے ساتھ اور اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس کے اقرار میں کفیل کی مقدار سے زیادہ میں اصیل کی

ذات پر فقط یعنی اگر گواہ قائم نہ ہوئے تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے ساتھ اس کے کہ اس کو قسم دی جائے گی زیادتی کی نفی پر اور مناسب ہے کہ اس کو قسم دی جائے علم پر کہ تجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصیل پر واجب نہیں ہے پس اگر اس نے انکار کیا یا اقرار کیا تو زیادتی اس پر لازم ہو جائے گی اور اس کو قسم دی جائے گی علم پر اسلئے کہ قسم اس چیز پر جو غیر پر لازم ہوتی ہے نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اقرار کیا اصیل نے اس مقدار سے زیادہ پر جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے تو یہ اقرار خاص رہے گا اصیل پر اس لئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہء ما مصنف کے قول فیما یقر بہ میں ما موصولہ ہے اور بہ میں جو ضمیر ہے وہ راجع ہے ما کی طرف اور اس قول میں فیما یقر باکثر منہ ، ما مصدریہ ہے یعنی اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس کے اقرار میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اگر اسکو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس وقت تقدیر کلام یوں ہو جائے گی کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس شی میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ میں تو وہ شیء جس کا اصیل اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ تو وہ چیز ہے جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور غرض تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی زیادتی میں یہ نہیں کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس پر کفیل اقرار کر رہا ہے

تشریح: اس عبارت میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ کو معلق کر دیا مطلق شرط کے ساتھ یا شرط غیر ملائم کے ساتھ تو ایسی شرط پر کفالہ معلق کرنا جائز نہیں ہے مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ اگر آندھی چلی یا مینہ برسا تو میں کفیل ہوں یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شروط کفالہ کے ساتھ مناسب نہیں ہیں

کفیل کی تصدیق کتنی مقدار میں کی جائیگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں پر ہے میں اس کا کفیل ہوں یعنی مکفول بہ مجہول ہے مگر اس کے باوجود کفیل نے اس کی کفالت لے لی پھر گواہوں کے ذریعے ثابت ہوا کہ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہزار روپے ہیں تو کفیل اس ایک ہزار کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں سے جو چیز ثابت ہو جائے وہ مشاہدے سے ثابت ہونے کے مانند ہے اسلئے کہ اگر کفیل اس چیز کا مشاہدہ کرتا جو مکفول عنہ پر واجب ہے تو کفیل پر وہ پوری مقدار واجب ہوتی اسی طرح یہاں بھی ہے اور اگر مکفول لہ نے مقدار پر گواہ قائم نہ کئے اور پھر کفیل اور مکفول لہ کا اختلاف ہو گیا مقدار میں کہ مکفول لہ کہتا ہے میرا مکفول عنہ پر ایک ہزار روپے واجب ہیں اور کفیل کہتا ہے کہ نہیں بلکہ پانچ سو روپے ہیں تو ایسی صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ یعنی کفیل کا قول اس مقدار میں معتبر ہوگا جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور مکفول عنہ جس زیادتی کا اقرار کر رہا ہے وہ زیادتی کفیل پر لازم نہ ہوگی اور کفیل کو جو قسم دی جاتی ہے وہ نفی پر دی جائے گی یعنی کفیل یہ کہے گا کہ اصیل پر پانچ سو روپے واجب ہیں پانچ سے

زیادہ واجب نہیں ہیں شارحؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ قسم دی جائے نفی علم پر یعنی یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ اصیل پر اس سے زیادہ واجب ہے اور اس طریقے پر قسم اس لئے دی جائے گی کہ جو قسم دی جاتی ہے اس چیز پر جس کا تعلق غیر کے ساتھ ہو "ایسی قسم علم پر دی جاتی ہے نہ کہ یقین پر کیونکہ غیر کے فعل میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہوا ہوگا ہاں اپنے علم کی نفی کر سکتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ جب کفیل کو قسم پیش کی گئی اور اس نے قسم سے انکار کیا یا اس نے اقرار کیا اس مقدار پر جس کا کفیل دعوی کر رہا ہے تو یہ زیادتی بھی کفیل پر لازم ہو جائے گی اور اگر کفیل نے زیادتی سے انکار کیا اور قسم بھی کھائی کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصیل پر واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل دعوی کر رہا ہے یعنی پانچ سو روپے اور جو زیادتی ہے مثلاً مزید پانچ سو روپے وہ کفیل پر لازم نہ ہوں گے ہاں اصیل پر لازم ہوں گے کیونکہ اصیل خود اس کا اقرار کر رہا ہے اور اصیل کا اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے لھذا اس کی ذات پر منحصر رہے گا اور کفیل کی طرف متعدی نہ ہوگا کیونکہ اصیل کی ولایت نہیں ہے کفیل پر ہاں اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو اسکی ذات پر زیادتی لازم ہوگی

عبارت کی وضاحت: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول میں جو دو جگہ لفظ ما آیا ہے ایک اس قول میں ,, صدق الکفیل فیما یقر بہ ،، اس میں لفظ ماموصولہ ہے اور یقر بہ اسکا صلہ ہے اور بہ میں (ہ) ضمیر راجع ہے ماموصولہ کی طرف اور ایک اس قول میں ,, والاصیل فیما یقر باکثر منہ ،، اس میں مامصدریہ ہے کہ تصدیق کی جائے گی اصیل کی اس کے اقرار میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے اس صورت میں عبارت کا مطلب صحیح بنتا ہے اور عبارت بے غبار رہتی ہے۔

لیکن اگر دونوں جگہوں میں ما کو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں تقدیر کلام یوں ہوگی ,, صدق الاصیل فی الشیء الذی یقر باکثر منہ ای من ذلک الشیء الخ ،، یعنی اصیل کی تصدیق کی جائیگی اس شئی (مقدار) میں جس کا اصیل اقرار کرتا ہے اس سے زیادہ، میں باکثر متعلق ہے صدق کے ساتھ یعنی اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار سے زیادہ پر جس کا اصیل اقرار کرتا ہے تو جس مقدار کا اصیل اقرار کرتا ہے اسکا غیر اور اس سے زیادہ تو وہ مقدار ہے جس کا کفیل اقرار کرتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے حالانکہ غرض یہ نہیں ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کفیل انکار کرتا ہے تو اس زیادتی میں اصیل کی تصدیق کی جائے گی اور یہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دوسری جگہ میں ماموصولہ بنایا جائے (واللہ اعلم)

وللطالب مطالبةمن شاء من اصيل و كفيل ومطالبتهما فان طالب احدهما فله مطالبة الأخر هذابخلاف المالک اذااختار احد الغاصبين فان اختيار ه احدهما يتضمن تمليكه يعنى اذاقضى القاضى بذلک كذا فى مبسوط شيخ الاسلام فاذاملک احدهما لايمكنه ان يملک الأخر

ترجمہ: اور مکفول لہ کو مطالبے کا حق جس سے چاہے اصیل سے یا کفیل سے یا دونوں سے اگر ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبے کا حق ہے برخلاف مالک کے کہ جب اس نے اختیار کیا دو غاصبوں میں سے ایک کو کیونکہ ایک کو اختیار کرنا متضمن ہے اس کو مالک بنانے کا یعنی جب قاضی نے اس پر فیصلہ کیا اسی طرح مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ جب ایک کو مالک بنا دیا تو ممکن نہیں ہے دوسرے کو مالک بنانا

تشریح مکفول لہ کس سے مطالبہ کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ تام ہو گیا تو اس کے بعد مکفول لہ کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے اصیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور کفیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور دونوں سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اصیل سے تو اسلئے کہ اسکا ذمہ فارغ نہیں ہوا ہے اور کفیل سے اس لئے کہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا ذمہ بھی اصیل کے ذمے کے ساتھ مل گیا ہے اور دونوں سے اسلئے کہ دونوں ذمے مل گئے

بخلاف المالک: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی سے دو آدمیوں نے ایک چیز غصب کی مثلاً کپڑے کا ایک تھان غصب کیا اور پھر مالک نے ایک سے ضمان لینا اختیار کیا یعنی قاضی نے ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا تو اس کے بعد مالک دوسرے غاصب سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کرنا متضمن ہے اس بات کو کہ مالک نے اس غاصب کو شئی مغصوب کا مالک بنا دیا ہے اور شئی مغصوب کا مالک ایک شخص کو بنا دیا تو دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا لھذا جب ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ ہو گیا تو اب دوسرے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور کفالت میں جب ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔

وتصح بامر الاصيل وبلاامره ثم ان امره رجع عليه بعد ادائه الى طالبه ولايطالبه قبله بخلاف الوكيل بالشراء فانه اذا اشترى كان له مطالبة الثمن من مؤكله قبل ادائه الى البائع لانه العقد بين الوكيل والمؤكل مبادلة حكمية وان لم يأمره لم يرجع فان لوزم الكفيل بالمال فله ملازمة اصيله وان حبس فله حبسه لانه لحقه هذاالضرر بامره فيعامله بمثله

ترجمہ..اور کفالہ صحیح ہے مکفول عنہ کے حکم سے اور اس کے حکم کے بغیر پھر اگر اس کو حکم کیا ہو تو رجوع کرے اس پر ادا کرنے کے بعد مکفول لہ کو اور ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کرسکتا برخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اگر اس نے خرید لیا تو اس کو ثمن کے مطالبے کا حق ہے اپنے مؤکل سے ادا کرنے سے پہلے بائع کو اس لئے کہ منعقد ہوا ہے وکیل اور مؤکل کے درمیان مبادلۂ حکمیہ اور اگر اس کو حکم نہ کیا ہو تو رجوع نہیں کرے گا پس اگر کفیل بالمال کو لازم پکڑا گیا تو اس کو حق ہے کہ وہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اور اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کے لئے جائز ہے مکفول عنہ کو قید کرنا کیونکہ یہ ضرر اس کو لاحق ہوا ہے اس کے حکم سے تو اس کے ساتھ اس جیسا معاملہ کرے گا

تشریح: کفیل مال کا رجوع کرے گا یا نہیں؟

کفالہ بالمال میں کفیل دو قسم کا ہوتا ہے (۱) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر سے (۲) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر کے بغیر یعنی اپنی طرف سے کفالت کی ہو

پس اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو اور کفیل نے مکفول لہ کو مال ادا کیا تو کفیل اس مال کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر کیونکہ کفیل نے اپنے غیر کا قرضہ ادا کیا ہے اس کے حکم سے اور جو شخص اپنے غیر کا قرضہ ادا کرے اسکے حکم سے تو اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لئے کفیل بامرہ کو مکفول عنہ سے ادا کیا ہوا مال واپس لینے کا حق حاصل ہے لیکن کفیل کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا حق اس وقت ہے جبکہ کفیل نے دین ادا کر دیا ہو مکفول لہ کو جب تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہ کیا ہو اس وقت تک کفیل کو مکفول عنہ پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہے

بخلاف الولکیل بالشراء :

اور یہ مسئلہ وکیل بالشراء کا خلاف ہے یعنی جب ایک آدمی دوسرے آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے خریدنے کا اور وکیل نے چیز خرید کر ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہیں کیا ہے تو وکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک مبادلۂ حکمیہ منعقد ہوا ہے حقیقت مبادلہ تو موجود نہیں ہے لیکن ایک حکمی مبادلہ موجود ہے وہ اس طرح کہ جب مبیع وکیل کے پاس تھی اسکے احکام وکیل کی طرف راجع ہوتے تھے اور جب وکیل کے پاس سے مؤکل کے پاس چلی گئی تو اب احکام مؤکل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو گویا کہ یک الگ عقد ہو گیا وکیل اور مؤکل کے درمیان لھذا وکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے بائع کو ادا کرنے سے پہلے

اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم اور امر نہ کیا ہو کفالہ کرنے کا تو کفیل دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ پر رجوع نہیں کرسکتا اس

لئے کہ کفیل تبرع اور احسان کرنے والا ہے اور احسان کرنے والا اپنے احسان کا بدلہ نہیں لیتا

فان لوزم الکفیل : مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ اپنا دین وصول کرنے کیلئے کفیل کا دامن گیر ہو گیا یعنی ہر وقت کفیل کے پیچھے پڑا رہتا ہے تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کا دامن گیر ہو یعنی کفیل مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ کفیل کا دامن چھڑا دے کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کو اس مصیبت میں مبتلا کیا ہے تو اس مصیبت سے نجات دلانا بھی اس پر لازم ہوگا اور اگر مکفول لہ نے اپنے دین کی وجہ سے کفیل کو قید کرا دیا تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرا دے اس شرط پر کہ کفالہ اس کے حکم سے ہوا ہو کیونکہ کفیل کو جو یہ پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے تو مکفول عنہ پر واجب ہے کہ وہ کفیل کو اس مصیبت سے نجات دلا دے اور مکفول عنہ کفیل کو نجات نہ دلا سکے تو کفیل کو مکفول عنہ کے ساتھ وہی معاملہ جائز ہوگا جو مکفول لہ کفیل کے ساتھ کرتا ہے

وان ابرأ الاصیل او اوفی المال برئ الکفیل وان ابرئ هو لایبرأ الاصیل لان الدین علی الاصیل فالبرائة عنه توجب البرائة عن المطالبة بخلاف العکس وان اخر عن الاصیل تأخر عنه بخلاف عکسه اعتبارا للابراء المؤقت بالمؤبد

ترجمہ..اگر مدعی نے اصیل کو بری کیا یا اصیل نے دین ادا کیا تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر کفیل کو بری کیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ دین تو اصیل پر ہے تو اس کو بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو مطالبہ سے برخلاف اس کے عکس کے اور اگر مکفول لہ نے اصیل سے دین مؤخر کر دیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا برخلاف اس کے عکس کے ایک معین وقت تک بری کرنے کو دائمی طور پر بری کرنے پر قیاس کیا ہے۔

تشریح: اصیل کو بری کرنے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصیل یعنی مکفول عنہ کو دین سے بری کر دیا یا مکفول لہ نے اصیل سے دین وصول کیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لئے کہ دین اصیل پر ہے بنا بر قول صحیح پس جب مکفول عنہ کو بری کرنے سے جب اصیل سے دین ساقط ہو گیا تو کفیل سے مطالبہ بھی ساقط ہوگا لیکن اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصیل سے دین ساقط نہ ہوگا کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا تابع ہے اور مکفول عنہ تابع نہیں ہے پس اگر کفیل کو بری کرنے سے اصیل کو بری کر دیا جائے تو اصیل کا اپنے تابع کا تابع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ قلب موضوع ہے اس لئے ہم نے کہا کہ کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہ ہوگا

کفیل کو بری کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصیل سے دین مؤخر کر دیا تو یہ کفیل سے مؤخر ہو جائے گا لیکن اگر مکفول لہ نے کفیل سے دین مؤخر کر دیا تو اصیل سے مؤخر نہ ہوگا اس لئے کہ دین مؤخر کرنا چونکہ ایک مدت تک کیلئے مطالبے کو ساقط کرنا ہے تو یہ ابراء مؤقت ہے اس لئے اس کو قیاس کیا جائے گا ابراء مؤبد پر اور ابراء مؤبد کی صورت میں چونکہ اصیل کے بری کرنے سے کفیل بری ہو جاتا تھا اور کفیل کے بری کرنے سے اصیل بری نہ ہوتا تھا تو یہاں بھی اس طرح کیا جائے گا

فان صالح الكفيل الطالب عن الف على مائة برئ الكفيل والاصيل ورجع على الاصيل بها ان كفل بامره لانه اضاف الصلح الى الالف الذى هو الدين على الاصيل فيبرئ عن تسع مائة وبرائته توجب برئة الكفيل فان كانت الكفالة بامره رجع الكفيل بمادى وهو المائة

ترجمہ۔ اگر کفیل نے مکفول لہ سے صلح کی ہزار سے سو پر تو کفیل اور اصیل دونوں بری ہو جائیں گے پس اگر کفالہ اصیل کے امر سے ہوا ہو تو کفیل رجوع کرے گا اس کا جو اس نے ادا کیا ہے اصیل پر اور وہ سو ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفول لہ سے صلح کی ایک ہزار سے سو پر یعنی مدیون پر تو ایک ہزار روپے واجب تھے لیکن کفیل نے ان کے ساتھ صلح کی ایک سو روپے پر تو اس صورت میں کفیل اور اصیل دونوں نو سو روپے سے بری ہو جائیں گے اور کفیل نے چونکہ سو روپے مکفول لہ کو ادا کر دئے ہیں اس لئے کفیل اصیل سے صرف سو روپے کا رجوع کرے گا اگر کفالت اصیل کے حکم سے ہوئی تھی اصل وجہ اس میں یہ ہے کہ جب کفیل نے صلح ان دراہم کی طرف منسوب کی جو دین ہے اصیل پر اور پھر سو روپے پر صلح کی تو اصیل بری ہو گیا نو سو روپے سے اور اصیل کا بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو۔

وان صالح على جنس اخر رجع بالالف لانه مبادلة فيملكه الكفيل فيرجع بجميع الالف فان قلت ان الدين على الاصيل فكيف يملكه الكفيل لان تمليك الدين من غير من عليه الدين لايصح قلت اما عند من جعل الكفالة ضم الذمة الى الذمة في الدين فظاهر واما عند الأخرين فان المكفول له اذاملك الدين من الكفيل اما بالهبة او بالمعاوضة فالدين يجعل ثابتا في ذمة الكفيل ضرورة صحة التمليك كذا قالوا

ترجمہ۔ اور اگر صلح کی کفیل نے دوسری جنس پر تو رجوع کرے گا ہزار کا اس لئے کہ یہ مبادلہ ہے تو کفیل اس کا مالک ہوگا تو رجوع کرے گا پورے ہزار کا اگر تو کہے کہ دین تو اصیل پر ہے تو کفیل کیسے اس کا مالک ہوگا اس لئے کہ دین کا مالک بنانا اس کو جس پر دین نہ ہو صحیح نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ اس کے نزدیک جس نے کفالہ ذمے کو ذمے کے ساتھ ملانا قرار دیا ہے دین اس میں

تو ظاہر ہے اور دوسروں کے نزدیک کہ مکفول لہ نے جب دین کا مالک بنایا کفیل کو یا تو ہبہ سے اور یا معاوضے سے تو دین ثابت مانا جائے گا کفیل کے ذمہ میں تملیک کے صحیح بنانے کی ضرورت کی وجہ سے اسی طرح علماء نے فرمایا ہے

تشریح: اگر کفیل نے غیر جنس پر صلح کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کی مثلاً دین تو دراہم تھے اور کفیل نے ہزار سے ایک تھان کپڑے پر صلح کر کے کپڑے کا تھان مکفول لہ کو دیدیا تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے پورے ہزار روپے لے گا کیونکہ یہ حکما مبادلہ ہے یعنی کہا جائے گا کہ کفیل نے ایک ہزار کے عوض کپڑے کا ایک تھان مکفول لہ کو دیا ہے اور جب کفیل نے مکفول لہ کو ایک ہزار کے عوض میں ایک تھان دیدیا تو کفیل ایک ہزار کا مالک ہوگیا اور جب کفیل ایک ہزار کا مالک ہوگیا تو وہ ایک ہزار کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت اس کی اجازت سے ہوئی ہو

فان قلت . اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ جب کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کر لی تو کفیل مکفول عنہ سے پورا دین کا رجوع کرے گا اس لئے کہ کفیل دین یعنی ہزار روپے کا مالک ہوگا اب اعتراض یہ ہے کہ دین تو اصیل پر ہے کفیل پر تو بنا بر مذہب صحیح دین نہیں ہے بلکہ صرف مطالبہ ہے اب کفیل کو دین کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین کے قبیل سے ہے یعنی اس شخص کو دین کا مالک بنانا جس پر دین نہ ہو یہ جائز نہیں ہے تو یہاں بھی کفیل کو دین کا مالک بنانا جائز نہ ہوگا۔

قلت جواب: شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں (۱) یہ ہے کہ جن حضرات کے نزدیک کفالہ نام ہے ''ضم الذمة الی الذمة فی الدین '' کا تو ان کے نزدیک کوئی اشکال لازم نہیں آتا اس لئے کہ اصیل پر بھی دین ہے اور کفیل پر بھی دین ہے اور جب کفیل پر دین ہے تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہ ہوا بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہوا اس لئے کہ کفیل پر بھی دین ثابت ہے۔

لیکن یہ جواب درحقیقت ایک عذر کی شکل میں پیش کیا ہے اس لئے کمزور ہے لیکن جواب کے کمزور ہونے سے مدعی کمزور نہیں ہوتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مدعی کیلئے کوئی اور دلیل ہو۔

(۲) اور اگر کفالے کو ''ضم الذمة الی الذمة فی الدین '' قرار دیا جائے جیسے کہ مشہور ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ کفیل دین کا مالک اس طرح ہوا کہ کفیل نے جب مکفول لہ کو غیر جنس ادا کر دی تو گویا مکفول لہ نے کفیل کو دین بیچ دیا مثلاً مکفول لہ نے ایک تھان کے عوض کفیل کو ایک ہزار روپے فروخت کر دئے اور کفیل نے مکفول لہ سے دین خرید لیا تو اب کفیل دین کا مالک ہوا یا

مکفول لہ نے کفیل کو دین ہبہ کر دیا تو بھی کفیل دین کا مالک ہو گیا اور جب کفیل دین کا مالک ہو گیا تو اب کفیل کو دین کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہیں ہے بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہو گیا اور یہ تاویل ہم اس لئے کرتے ہیں تا کہ تملیک صحیح ہو جائے۔

وان صالح من موجب الکفالۃ لم یبرأ لان الصلح ابراء الکفیل عن المطالبۃ فلا یوجب براءۃ الاصیل **وان قال الطالب للکفیل برئت الی من المال رجع علی اصلیہ** لان البرائۃ التی ابتدائھا من الکفیل وانتھائھا الی الطالب لاتکون الا بالایفاء کانہ قال برئت بالاداء الی فیرجع بالمال علی الاصیل ان کانت الکفالۃ بامرہ **وکذا فی برئت عند ابی یوسفؒ خلافا لمحمدؒ** لہ ان البرائۃ یکون بالاداء والابراء فیثبت الادنی ولابی یوسفؒ انہ اقر بالبرائۃ التی ابتدائھا من المطلوب وھی بالاداء فیرجع **وفی ابرئتک لایرجع** قیل فی جمیع ذلک ان کان الطالب حاضرا یرجع الیہ فی البیان

ترجمہ: اور اگر کفیل نے اس حق کے بارے میں صلح کی جو کفالہ کی وجہ سے اس پر واجب ہوتا ہے تو اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ یہ صلح کفیل کو بری کرنا ہے مطالبے سے اور یہ اصیل کو بری نہیں کرتا اور اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو نے مال سے میری طرف برائت کر لی تو کفیل مکفول لہ سے مال واپس لے گا اس لئے کہ وہ کفالت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ تک ہو وہ نہیں ہوتی مگر ادا کرنے سے گویا کہ اس نے کہا کہ تو بری ہو گیا میری طرف مال ادا کرنے سے تو رجوع بالمال کرے گا اصیل پر اگر کفالت بامرہ ہو اور اسی طرح اس قول میں کہ تو بری ہو گیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام محمدؒ کیلئے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ برائت ہوتی ہے ادا کرنے سے یا بری کرنے سے پس کم درجے کی برائت ثابت ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے اور یہ ادا کرنے کے ساتھ ہوتی ہے تو کفیل رجوع بالمال کرے گا اور اس قول میں کہ میں نے تجھے بری کیا تو رجوع نہیں کر سکتا کہا گیا ہے کہ ان سب میں اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا بیان میں۔

تشریح: اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ موجب کفالہ سے صلح کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس بات پر صلح کی کہ مکفول لہ کفیل کو موجب کفالہ سے یعنی مطالبہ سے بری کریگا اور کفیل سے مطالبہ نہیں کرے گا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفیل بری ہو جائے گا لیکن اصیل بری نہ ہوگا بلکہ اصیل پر دین بحالہ باقی رہے گا اس لئے کہ کفیل کی برائت واجب نہیں کرتی اصیل کی برائت کو لھذا دین اور مطالبہ اصیل پر باقی رہے گا

برئت الی من المال: اس مقام میں مصنفؒ نے تین مسائل ذکر کئے ہیں جس کا تعلق ابراء سے ہے (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا,, برئت الی من المال،، تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے گا اگر کفالت بامرہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے کہا کہ ,,برئت الی من المال ،، اس میں برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے اس لئے کہ برئت میں کفیل ہی مخاطب ہے اور برائت کی انتہاء مکفول لہ پر ہوئی ہے اس لئے کہ لفظ الی انتہاء کیلئے آتا ہے اور مکفول لہ پر داخل ہوا ہے اور ایسی برائت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ پر ہو صرف مال ادا کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ,, برئت بالاداء الی ،، یعنی تو نے مجھ کو مال ادا کر دیا ہے اس لئے تو بری ہوا ہے اور چونکہ یہ کفیل بامرہ ہے اس لئے کفیل مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے کہا,,برئت ،، اور لفظ الی اور مال کا ذکر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع بالمال کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع بالمال نہیں کرے گا

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ مکفول لہ کے قول برئت ، میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ تو مال مجھے ادا کر چکا ہے اور میں نے آپ سے اپنا دین وصول کر چکا ہے (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ میں نے آپ کو بری کر دیا ہے یعنی معاف کر دیا ہے اور ان دونوں میں برائت چونکہ ادنی ہے اس لئے برائت بالابراء ثابت ہو جائے گی لھذا اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس نہیں لے سکتا

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ نے یہ فرمایا ہے کہ کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے سکتا ہے کیونکہ مکفول لہ نے برئت کہا ہے یعنی حرف خطاب اور یہ اس بات کا اقرار ہے کہ کفیل مکفول لہ کو مال ادا کر چکا ہے یعنی برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے تو کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا ہے اس لئے ادا کرنا تو کفیل کی جانب سے ہوتا ہے بری کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کی جانب سے ہوتا ہے اور جب کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا تو کفیل اصیل پر رجوع بالمال کرے گا اگر کفالت بامرہ ہو اگر چہ الی اور بالمال کے الفاظ نہ ہوں

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ ابرئتک ،، میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے مال لے سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی برائت جس کی ابتداء مکفول لہ سے ہو اور انتہاء کفیل پر ہو وہ ساقط کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ میں تجھ سے اپنا حق مطالبہ

ساقط کردیا اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل نے مکفول لہ کو دین بھی ادا کردیا ہو اور کفیل کی جانب سے دین ادا کرنا نہ پایا گیا تو کفیل اصیل پر دین کا رجوع بھی نہ کریگا اور چونکہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہیں ہوتا لھذا دین اصیل پر باقی رہے گا مکفول لہ اپنا دین مکفول عنہ سے وصول کرے گا

قیل فی جمیع ذلک : بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان مسائل ثلاثہ میں مذکورہ احکام اس وقت ہیں جبکہ مکفول لہ کلام کہہ کر غائب ہو جائے لیکن اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا کہ کفیل نے آپ کو دین ادا کردیا ہے یا آپ نے اس کو بری کردیا ہے کیونکہ اجمال تو مکفول لہ نے پیدا کردیا ہے لھذا اجمال کی تفصیل کیلئے بھی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا

ولا یصح تعلیق البرائۃ عن الکفالۃ بالشرط کسائر البراء ات کما اذاقال ان قدم فلان من السفر ابرئتک من الدین

ترجمہ..اور کفالے سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ دوسری برائتوں کو جیسے کہ کہے کہ اگر فلاں سفر سے واپس آجائے تو میں تجھے دین سے بری کردوں گا۔

تشریح: کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ کفالے سے بری ہونے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ مکفلول لہ کفیل سے کہے کہ اگر فلاں آدمی سفر سے واپس آگیا تو آپ کفالے سے بری ہے تو یہ جائز نہیں ہے جیسے کہ تمام براءات کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ براءت اسقاط محض نہیں ہے بلکہ اس میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور وہ اس طور پر کہ کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کفیل سے مطالبے کا مالک تھا لیکن کفیل کو بری کردیا گیا تو گویا کہ کفیل کو مطالبے کا مالک کردیا اور تملیکات کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لھذا کفالے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اس سے مراد شروط غیر متعارفہ ہیں کہ کفالے کو شروط غیر متعارفہ پر معلق کرنا جائز نہیں ہے البتہ شروط متعارفہ پر معلق کرنا جائز ہے مثلا مکفول لہ نے کفیل سے یہ کہا کہ اگر تو نے کل مجھے دین ادا کردیا تو تو کفالے سے بری ہے اور کل کفیل نے دین ادا کردیا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط متعارف ہے اور کفیل دین سے اور مطالبے سے بری ہو جائے گا

ولا یصح البرائۃ ولا الکفالۃ بما تعذر استیفائہ من الکفیل کالحدود والقصاص

ترجمہ.اور صحیح نہیں ہے برائت اور کفالہ اس چیز کا جس کا وصول کرنا کفیل سے ممکن نہ ہو جیسے حدود اور قصاص

تشریح: جس حق کا کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ حق جس کا حاصل کرنا کفیل سے شرعاً ممکن نہ ہو تو اس کا کفالہ درست نہیں ہے مثلاً نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ درست نہیں ہے یعنی کفیل یوں کہے کہ وہ شخص جس پر حد یا قصاص ہے پس اگر وہ حد یا قصاص جاری ہونے کیلئے تیار نہیں تو میں تیار ہوں مجھ پر جاری کیا جائے اس لئے کہ کفیل نے تو جرم کیا نہیں ہے تو اس پر سزا کیسے جاری کی جائے کیونکہ سزاؤں میں نیابت نہیں چلتی۔ ہاں اگر کفیل یوں کہے کہ میں مکفول عنہ (جس پر حد یا قصاص ثابت ہو چکا ہے) قاضی کے دربار میں حاضر کردوں گا تو یہ کفالت جائز ہے

وبالمبیع بخلاف الثمن اعلم ان الکفالۃ بتسلیم المبیع تصح لکن لو ھلک لایجب علی الکفیل شیء فمراد المصنفؒ الکفالۃ بمالیۃ المبیع وذلک لان مالیتہ غیر مضمونۃ علی الاصیل فانہ لو ھلک ینفسخ البیع ویجب رد الثمن بخلاف الثمن

ترجمہ..اور صحیح نہیں ہے مبیع کی کفالت برخلاف ثمن کے جان لو کہ کفالہ مبیع کے سپرد کرنے کا صحیح ہے لیکن اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا تو منصفؒ کی مراد یہ ہے کہ کفالہ مبیع کی مالیت کا صحیح نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ مبیع کی مالیت کا ضمان نہیں ہے اصیل پر اس لئے کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واپس کرنا واجب ہوگا برخلاف ثمن کے

تشریح: مبیع کی کفالت جائز ہے یا ناجائز؟

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مشتری کے لئے مبیع کا ضامن ہو گیا مثلاً یہ کہا میں عین مبیع کا کفیل ہوں تو یہ کفالت جائز نہیں ہے دلیل سے پہلے ایک تمہید سمجھ لینا ضروری ہے کہ اعیان دو قسم پر ہیں (۱) اعیان مضمونہ (۲) اعیان غیر مضمونہ

اعیان غیر مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا جیسے امانت ودیعت شیء مستعار اور کرایہ پر لی ہوئی چیز مال مضاربت اور مال شرکت ان چیزوں کے تلف ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا اور مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے پھر اعیان مضمونہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اعیان مضمونہ بنفسھا یعنی اگر عین شئی موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور اگر عین شئی موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہوئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے جیسے مبیع بیع فاسد میں مقبوض علی سوم الشراء اور شئی مغصوب یہ چیزیں اگر بعینہ موجود ہوں تو اس کا عین واپس کرنا واجب ہے اور اگر ہلاک ہوئیں ہوں تو اس کی قیمت دینا واجب ہے (۲) اعیان مضمونہ بالغیر کہ اس کے عین کا دینا واجب نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی چیز دینا واجب ہے مثلاً بیع صحیح میں مبیع اور شئی مرہون۔ کہ مبیع بائع کے قبضے میں ثمن کے عوض میں مضمون ہے اور شئی مرہون مرتہن

کے قبضے میں قرضے کے عوض میں مضمون ہے لیکن اگر بائع کے قبضے میں مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اس کا غیر یعنی جو ثمن مشتری نے دیا ہے وہ واپس کرنا لازم ہے اور اگر شئی مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہوجائے تو مرتہن پر اس کی قیمت واجب نہیں ہے بلکہ اس کے عوض دین سے کٹوتی ہوگی تو بیع صحیح میں مبیع اور شئی مرہون اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیز یعنی ثمن اور قرضہ کے عوض مضمون ہیں۔

اب چاہے اعیان مضمونہ ہوں یا غیر مضمونہ چاہے مضمونہ بنفسہا ہوں یا مضمونہ بغیرہا ان تمام کے کفالہ کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ ان کی ذات کی کفالت لے لی جائے مثلاً یوں کہا کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ ان چیزوں کا عین مکفول لہ کو سپرد کروں گا تو اب سمجھ لو کہ اعیان غیر مضمونہ جیسے ودیعت اور شئی مستعار اور شئی مستأجر کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے اسی طرح اعیان مضمونہ بغیرہا یعنی مبیع اور شئی مرہون کا کفالہ احناف اور شوافع سب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت بھی جائز نہیں ہے جس طرح کہ اعیان مضمونہ بغیرہا کی کفالت جائز نہیں ہے احناف فرماتے ہیں کہ اعیان مضمونہ بنفسہا کی ذات کی کفالت جائز ہے مثلاً یوں کہے کہ کفیل مکفول لہ کو یہ عین سپرد کرے گا لیکن اگر یہ عین شئی ہلاک ہوجائے تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا (۲) اعیان مضمونہ بنفسہا کی مالیت کی کفالت مثلاً یوں کہے اگر مکفول عنہ نے وہ ادا نہ کئے تو کفیل اس کا ضامن ہوگا تو کفیل ادا کرے گا تو یہ جائز ہے اس تمہید کے بعد اب مسئلہ کی وضاحت بالکل آسان ہے۔

وبالمبیع : مسئلہ یہ ہے کہ کفیل نے مکفول لہ سے کہا کہ میں مبیع کا کفیل ہوں یعنی اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کے بدل کا میں ذمہ دار ہوں یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ مبیع ایسا عین ہے جو مضمون بالغیر ہے یعنی ثمن کے عوض بائع کے پاس مضمون ہے اور اعیان مضمونہ بغیرہا کی کفالت جائز نہیں ہے البتہ کفیل نے یوں کفالت لی ہو کہ کفیل مبیع مشتری کو سپرد کرے گا یعنی عین کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ مبیع کا سپرد کرنا اصیل پر واجب ہے تو کفیل پر بھی واجب ہوگا لیکن اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا اور مالیت کی کفالت اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی مالیت مضمون نہیں ہے اصیل پر یعنی اصیل پر اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ بیع فسخ ہوتی ہے اور بائع پر اس کا ثمن واپس کرنا لازم ہے۔

وبالمرهون اى بماليته لكن تصح بتسليم المرهون فان هلك لايجب عليه شيء فالحاصل ان الكفالة بمالية الاعيان المضمونة بالغير لاتصح فاما بالاعيان المضمونة بنفسها تصح عندنا خلافا للشافعي وذلك مثل المبيع بيعا فاسدا والمغصوب والمقبوض على سوم الشراء فانه مضمون بالقيمة

ترجمہ: اور مرہون کا کفالہ لینا صحیح نہیں ہے یعنی مرہون کی مالیت کی لیکن مرہون کے سپرد کرنے کی کفالت صحیح ہے اگر ہلاک ہو جائے تو اس پر واجب نہیں ہے کوئی چیز پس حاصل یہ ہے کہ کفالہ ان اعیان کی مالیت کا جو مضمون بالغیر ہیں صحیح نہیں ہے اور وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہیں ان کا کفالہ صحیح ہے ہمارے نزدیک خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اور اس کی مثال یہ ہے جیسے بیع فاسد میں مبیع اور شئی مغصوب اور وہ عین جس پر خریداری کے واسطے قبضہ کیا گیا ہو تو یہ مضمون ہیں قیمت کے ساتھ۔

تشریح: آگے آنے والے مسائل اس تمہید اور اصول پر مبنی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا اس اصول پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ شئی مرہون کی کفالت جائز نہیں ہے اس کی بھی دو صورتیں ہیں (۱) شئی مرہون کی مالیت کی کفالت یعنی اگر مرتہن کے پاس شئی مرہونہ ہلاک ہو جائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اسلئے کہ شئی مرہون مضمون بنفسہ نہیں ہے بلکہ مضمون بالغیر ہے یعنی اگر شئی مرہون ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر اس چیز کا واپس کرنا بھی واجب نہیں ہے اور نہ اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہے بلکہ اس کا غیر واجب۔ ہے یعنی مرتہن سے اس کے عوض دین کی کٹوتی ہوگی تو مضمون بالغیر ہوا اور مضمون بالغیر کی کفالت جائز نہیں ہے۔

(۲) شئی مرہون کی سپرد کرنے کی کفالت یعنی کفیل یوں کہے کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ شئی مرہون کو مرتہن سے واپس لے کر راہن کو حوالہ کروں گا تو یہ کفالت جائز ہے اس لئے کہ ایسے فعل کا التزام ہے جو خود اصیل پر واجب ہے یعنی اصیل پر بھی یہ واجب ہے کہ شئی مرہون یا مبیع بیع صحیح میں راہن اور مشتری کو حوالہ کردے تو کفیل پر بھی یہ کام واجب ہو سکتا ہے اور کفیل سے بھی اسکا مطالبہ ہو سکتا ہے اور جو فعل مکفول عنہ پر واجب ہو اس کی کفالت جائز ہے البتہ اگر شئی مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ پھر تو یہ کفالہ بمالیۃ المرہون ہو جائے گا

فالحاصل سے جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کی تفصیل سابقہ تمہید کے ضمن میں گزر چکی ہے وہاں ایک نظر دیکھ لیا جائے

وبالامانۃ کالودیعۃ والمستعار والمستأجر ومال المضاربۃ والشرکۃ قالوا الکفالۃ بمالیۃ الودیعۃ والعاریۃ لاتصح اما بتمکین المالک من اخذ الودیعۃ تصح وکذا بتسلیم العاریۃ

ترجمہ.. اور صحیح نہیں ہے کفالہ امانت کے بدلے جیسے ودیعت اور عاریت پر لی گئی چیز اور کرایہ پر لی گئی چیز مال مضاربت اور مال شرکت کی علماء نے کہا ہے کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں ہے اب مالک کو امانت لینے کی قدرت دیدینا تو یہ صحیح ہے اسی طرح عاریت کو سپرد کرنے کی

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے امانت کی کفالت لے لی یعنی ودیعت کی یوں کہا کہ میں مودِع کیلئے مودَع کی طرف سے اس بات کا کفیل ہوں کہ اگر مودَع کے پاس ودیعت ہلاک ہوجائے اس کی مالیت کا میں کفیل ہوں اسی طرح اگر شئی مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہوجائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا اسی طرح کفیل نے یوں کہا کہ اگر مستاجر کے پاس شئی مستأجر ہلاک ہوجائے تو اس کا کفیل ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ اعیان مضمونہ نہیں ہیں اصیل پر بھی ضمان نہیں آتا ہے تو اس کی کفالت بھی جائز نہ ہوگی۔

البتہ اگر کسی نے یہ کفالت لے لی کہ کفیل مالک کو ودیعت واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور مالک کو اس پر قبضہ کرنے کی قدرت دے گا اور عاریت کو مالک کی طرف واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر امانت یا شئی مستعار مودَع کے پاس یا مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہوجائے تو کفیل پر ضمان نہ ہوگا

وبالحمل على دابة مستأجرة معينة اذلاقدرة له على تسليم دابة المكفول عنه بخلاف غير المعينة فان المستحق ههنا الحمل على اى دابة كانت فالقدرة ثابتة ههنا وبخدمة عبد مستاجر لها معين لما ذكر في الدابة

ترجمہ۔ اور کفالہ جائز نہیں ہے ایک معین سواری پر بار برداری کیلئے جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو اس لئے کہ اس کو قدرت نہیں ہے مکفول عنہ کی سواری سپرد کرنے پر برخلاف غیر معین کے کیونکہ مستحق یہاں بار برداری ہے جونسی سواری پر بھی ہو تو قدرت یہاں ثابت ہے اور ایک معین غلام کی خدمت کی جس کو کرایہ پر لیا ہو اس وجہ سے جو ذکر ہوئی ہے سواری میں

تشریح: بار بردار سواری کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین سواری بار برداری کیلئے کرایہ پر لی اور ایک آدمی مستأجر کیلئے اس معین جانور کا کفیل ہوا تو یہ بار برداری کا کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ معین جانور چونکہ کفیل کی قدرت میں اس کا حوالہ کرنا نہیں ہے لیکن اگر کفیل نے غیر معین جانور کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں بوجھ کا پہنچانا ہے اور کفیل کو یہ قدرت حاصل ہے کہ مکفول لہ کا بوجھ اپنے جانور پر لاد دے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی خدمت کیلئے ایک معین غلام کرایہ پر لیا اور کسی نے اسکی کفالت کی تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفیل کو اس معین غلام کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے ہاں اگر غیر معین غلام کی کفالت کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں خدمت کرنا ہے اگر مکفول عنہ اپنا غلام نہیں دیتا تو کفیل اپنا غلام یا کوئی دوسرا غلام اس کو حوالہ کردے گا خدمت کیلئے اور کفیل اس پر قادر ہے لھذا اس کی کفالت جائز ہے۔

وعن ميت مفلس هذا عند ابى حنيفةؒ بناء على ان ذمة الميت قد ضعفت فلايجب عليها الا بان يتقوى

باحدالامرین اما بان یکون دینا صحیحا فیصح الکفالۃ وعندھما اذا ثبت الدین ولم یوجد مسقط یکون دینا صحیحا فیصح الکفالۃ

ترجمہ۔اور کفالت صحیح نہیں ہے اس میت کی طرف سے جو مفلس ہوکر مرا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے مبنی ہے اس بات پر کہ میت کا ذمہ کمزور ہوگیا ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مگر یہ کہ قوی ہوجائے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ یا تو مال چھوڑ دے اور یا کفیل جس نے کفالت لی ہو اس کی حیات میں تو اس وقت یہ دین دین صحیح ہوگا تو کفالہ بھی صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب دین ثابت ہوا اور ساقط کرنے والا نہیں پایا گیا تو دین دین صحیح ہوا اور کفالہ بھی صحیح ہوا

تشریح: میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر لوگوں کا قرضہ ہے اور وہ مفلس ہوکر مرگیا یعنی اس نے کوئی مال ترکہ میں نہیں چھوڑا اور نہ اس کی طرف سے کوئی کفیل ہوا زندگی میں پھر اس کی موت کے بعد ایک شخص میت کی طرف سے کفیل ہوا وہ شخص خواہ اس کا وارث ہو یا اجنبی تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفالہ صحیح نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ کفالہ صحیح ہے

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص ایسے دین کا کفیل ہوا ہے جو دین مکفول عنہ یعنی میت کے ذمہ واجب ہے اور ایسا دین دین صحیح ہوتا ہے اور دین صحیح کی کفالت بالاتفاق جائز ہے لھذا اس دین کا کفالہ جائز ہوگا اور یہ دین دین صحیح اس لئے ہے کہ دین صحیح اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک یا تو ادا نہ کرے یا صاحب حق معاف نہ کرے اور میت میں موت کی وجہ سے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی نہ تو اس نے دین ادا کیا ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف کیا ہے تو میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے اور جب میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ میت کے ذمے پر قرض ثابت اور باقی ہے اور احکام آخرت کے بارے میں بھی اسکا قرضہ باقی ہے اور اگر اسکی حیات میں کوئی اسکی کفالت لیتا تو کفالت صحیح ہوتی اور میت کا قرضہ کفیل سے وصول کیا جاتا تو اسی طرح اسکی موت کے بعد گر کوئی شخص اسکا کفیل ہوجائے تو کفالت صحیح ہونی چاہئے اور یہ دین چونکہ دین صحیح ہے اسلئے اسکی کفالت بھی صحیح ہوگی

حدیث سے استدلال: صاحبین کے مسلک کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ایک انصاری صحابی کا جنازہ لایا گیا کہ آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھائے تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ آپ کے ساتھی پر دین ہے عرض کیا گیا کہ ہاں دو درہم یا دو دینار ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا تم اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھاؤ میں نہیں پڑھاتا تو ابوقتادہؓ نے فرمایا کہ اس کے دو درہم یا دو دینار

کا میں کفیل ہوں تو رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پس اگر میت مفلس کی طرف سے کفالہ صحیح نہ ہوتا تو آپ ﷺ ابوقتادہؓ کے کفیل ہونے کے باوجود جنازہ نہ پڑھاتے تو معلوم ہوا کہ کفالہ درست تھا اس لئے تو نماز جنازہ پڑھائی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین کے کفیل ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ دین اصیل یعنی مکفول عنہ پر ثابت ہو اور اس جگہ میت یعنی مفلس پر دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ دین درحقیقت مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے (یعنی ادھار لینے اور مال کے مالک کرنے کا نام دین ہے) اس لئے کہ دین وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے دین واجب اور وجوب افعال کی صفت اس لئے ہے کہ وجوب اس فعل خاص کا نام ہے کہ اس کے کرنے سے فاعل انعام کا مستحق ہوتا ہے اور اس میں خلل ڈالنے کی وجہ سے فاعل سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بات افعال میں متصور ہوتی ہے اعیان میں متصور نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ دین مال کا نام نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے اور ادا کرنا قدرت کا محتاج ہے اور یہاں قدرت موجود نہیں ہے کیونکہ میت مفلس ہو کر مرا ہے تو وہ نہ بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر ہے بذات خود قادر نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مرا ہوا ہے اور نائب کے ساتھ قادر نہ ہونا اسلئے ہے کہ اسکا کوئی کفیل نہیں بنا اس کی حیات میں جو اس کی طرف سے ادا کرنے پر قادر ہوتا تو میت نہ بذات خود ادا پر قادر ہے اور نہ نائب کے ساتھ ادا پر قادر ہے تو قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا اور جب قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا تو ضرورۃً احکام دنیا کے اعتبار سے اس کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا اور جب میت کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا تو اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ بغیر دین کے کفالہ درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ میت کی طرف سے دین کا کفالہ درست نہیں ہے

حدیث شریف سے استدلال کا جواب:

اور صاحبین نے جو ابوقتادہؓ کی حدیث استدلال میں پیش کی تھی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میت کی کفالت ابوقتادہؓ نے اس کی زندگی میں لی تھی بعد میں انہوں نے اس کا اظہار کیا کہ میں اس کا کفیل ہوں پہلے سے اور یا اس کا جواب یہ ہے کہ کفالت نہیں تھی بلکہ ابوقتادہؓ کی طرف سے تبرع اور احسان تھا اور تبرع اور احسان کے ہم بھی قائل ہیں کہ اب بھی جائز ہے

وبلاقبول الطالب في المجلس وعندابي يوسفؒ اذا بلغه الخبر واجاز جاز وهذا الخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا الااذا كفل عن مورثه في مرضه مع غيبة غرمائه صورته ان يقول المريض لوارثه في غيبة الغرماء تكفل عني بما علي من الدين فكفل وانما يصح لان ذلك في الحقيقة وصية ولهذا لايشترط تسمية المكفول له

ترجمہ..اور کفالہ صحیح نہیں ہے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر مجلس میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اس کو خبر پہنچے اور وہ اجازت دیدے تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے ہاں اگر کفالت لے اپنے مورث کی طرف سے اس کے مرض میں قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت صورت اس کی یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت میں کہ تو میری طرف سے کفیل بن جا اس کا جو میرے اوپر دین ہے تو اس نے کفالت لے لی اور یہ کفالہ صحیح ہے اس لئے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اس وجہ سے شرط نہیں ہے مکفول لہ کا نام لینا

تشریح: کفالہ میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے مجلس میں:

مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو دونوں میں کفالہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مکفول لہ اس کو قبول کرے اسی مجلس میں پس اگر مکفول لہ نے مجلس میں قبول نہ کیا تو کفالہ صحیح نہ ہوگا حضرات طرفین کے نزدیک

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر مکفول لہ مجلس میں قبول نہ کرے اور بعد میں اس کو خبر پہنچ جائے اور وہ اس وقت قبول کرے یعنی خبر پہنچنے کے فورا بعد قبول کرے تو بھی جائز ہے اور کفالہ صحیح ہو جائے گا خواہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو

امام ابو یوسفؒ کی دلیل:

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ منعقد ہوتا ہے ایجاب اور قبول سے تو عقد کفالہ میں کفیل کے ایجاب کے بعد مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط یعنی قبول کرنا ماوراء المجلس تک بھی باقی رہتا ہے یعنی اگر مکفول لہ مجلس میں موجود نہ ہو اور ماوراء المجلس میں اس کو علم ہوا اور اس نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہے

طرفین کی دلیل: یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہے اس طور پر کہ عقد کفالہ کے ذریعے کفیل مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبے کا مالک کرتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس عقد کفالہ کفیل اور مکفول لہ دونوں کے ساتھ قائم ہوگا تو کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول ضروری ہے اور جب مکفول لہ کا قبول ضروری ہے تو مجلس عقد میں مکفول لہ کی طرف سے قبول ضروری ہوگا اور ماوراء مجلس تک خیار نہیں رہے گا

اگر کوئی مریض کی طرف سے کفیل بن جائے:

سابق میں مسئلہ یہ گزر چکا ہے کہ عقد کفالہ میں مکفول لہ کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے طرفین کے نزدیک مگر ایک مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں طرفین کے نزدیک بھی مکفول لہ کا قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی مر رہا ہے اور اس نے اپنے

وارث سے کہا کہ میرے اوپر فلاں فلاں لوگوں کے قرضے ہیں آپ اس کے ادا کرنے کیلئے میری سے کفیل بن جائے تو اس صورت میں کفالہ صحیح ہے اگر چہ مکفول لہ غائب ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ مریض کا ,, قول تکفل عنی من الدین ،، یہ وصیت ہے گویا کہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے اقضوا دیونی۔ تو یہ کفالت وصیت کے معنی میں ہے تو قرض خواہوں کا مجلس کے اندر قبول کرنا بھی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے (کہ یہ کفالہ وصیت کے معنی میں ہے) کہ اس میں مکفول لہ کا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے جیسے کہ موصی لہ کا نام لینا ضروری نہیں ہے

وبمال الکتابة حر کفل به اوعبد لانه دین ثبت مع المنافی وانما قال حر کفل به او عبد لدفع توهم ان کفالة العبد به ینبغی ان تصح بانه یجوز ثبوت مثل هذا الدین علیه لان العبد محل الکتابة فخصه دفعا لهذا الوهم

ترجمہ ۔۔اور صحیح نہیں ہے کفالت مال کتابت کی چاہے آزاد آدمی کفالت لے یا غلام کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور فرمایا کہ آزاد نے کفالت لی ہو یا غلام نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ غلام کی کفالت اس پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ جائز ہے ثابت ہونا اس جیسے دین کا اس پر کیونکہ غلام محل کتابت ہے تو اس کو خاص کیا اس وہم کو دور کرنے کیلئے

تشریح: مال کتابت کی کفالت لینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے غلام کی طرف سے مال کتابت کی کفالت لے لی آقا کے واسطے تو یہ کفالت جائز نہیں ہے چاہے کفالہ لینے والا آزاد ہو یا غلام اس لئے کہ کفالہ صحیح ہوتا ہے دین صحیح کا اور مال کتابت دین صحیح نہیں ہے اور دین صحیح اس لئے نہیں ہے کہ یہ ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور منافی کے ساتھ اس طور پر ثابت ہوا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور دین کا ثابت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام دین کے عوض کسی چیز کا مالک ہوا ہے حالانکہ غلام کیلئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی لیکن پھر بھی ہم نے غلام پر دین ثابت کر دیا اور اس کے عوض غلام اپنی ذات کا مالک ہوا حالانکہ مالک نہیں ہونا چاہئے تھا تو یہ دین ثابت ہوا منافی کے ساتھ لھذا یہ دین دین صحیح نہیں ہوا اور دین غیر صحیح کا کفالہ جائز نہیں ہے لھذا مال کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے

حر کفل به اوعبد: مصنفؒ نے فرمایا کہ مال کتابت کا کفالہ صحیح نہیں ہے چاہے آزاد اس کا کفیل ہو جائے یا غلام یہ اس لئے فرمایا کہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اگر غلام کی کفالت آزاد لے تو اس لئے جائز نہیں ہے کہ آزاد کا ذمہ قوی ہے اور غلام کا ذمہ ضعیف ہے اور اصیل کے ذمہ پر دین ضعیف لازم ہوگا اور کفیل کے ذمہ پر دین قوی لازم ہو جائے گا تو کفیل کا اصیل سے زیادہ قوی ہونا لازم آئے گا اور کفیل اصیل سے قوی نہیں ہوتا اس لئے حر کی کفالت تو صحیح نہ ہوئی لیکن اگر اس مکاتب کی کفالت کوئی غلام لے لے تو

جائز ہونا چاہئے اس لئے کہ مکاتب کا ذمہ بھی ضعیف ہے اور غلام کا ذمہ بھی ضعیف ہے تو دین ضعیف اور دین ناقص ذمہ ضعیفہ اور ذمہ ناقصہ پر لازم ہو گیا تو اصیل اور کفیل دونوں ذمے میں برابر ہو گئے تو دونوں پر ایک جیسا دین بھی لازم ہو سکتا ہے یعنی دین کتابت اس لئے کہ وہ دین ناقص ہے اور یہ غلام جو کفیل بن سکتا ہے اس کا دین دین ناقص ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس غلام پر بھی کتابت جاری ہو سکتی ہے یعنی یہ بھی مکاتب بن سکتا ہے تو کفیل بھی بن سکتا ہے تو مصنف ؒ نے اس وہم کو دور کرنے کر کیلئے فرمایا کہ حر کفل بہ اور عبد چاہے آزاد آدمی اس کی کفالت کرے یا غلام وجہ اس کی یہ ہے ہمارا اصول یہ ہے کہ جو دین دین صحیح نہ ہو اس کی کفالت درست نہیں ہے کفالہ لینے والا چاہے حر ہو یا غلام اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اعتبار اس بات کا ہے کہ مکفول بہ دین صحیح ہو تو کفالہ درست ہے ورنہ درست نہیں ہے

ولا یرجع اصیل بالف ادی الی کفیلہ وان لم یعطھا طالبہ ای اذا عجل الاصیل فادی المال الی الکفیل الذی کفل بامرہ لیس لہ ان یستردھا مع ان الکفیل لم یعطھا للطالب کما اذا عجل اداء الزکوۃ لان الکفالۃ بامر المکفول عنہ انعقدت سببا للدینین دین الطالب علی الکفیل و دین الکفیل علی المکفول عنہ مؤجلا الی وقت ادائہ فاذا وجد السبب و عجل صح الاداء وملکہ الکفیل فلا یستردہ المکفول عنہ وھذا خلاف ما اداہ علی وجہ الرسالۃ لانہ حینئذ تمحض امانۃ فی یدہ

ترجمہ..اور رجوع نہیں کرے گا اصیل اس ہزار کا جو اس نے کفیل کو ادا کئے ہے اگر چہ کفیل نے مکفول لہ کو ادا نہ کئے ہو یعنی جب جلدی کی اصیل نے اور مال کو ادا کیا اس کفیل کو جو اس کے امر سے کفیل ہوا تھا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ یہ اس سے واپس کرے باوجود یہ کہ کفیل نے یہ مال مکفول لہ کو ادا نہیں کیا ہے جیسے کہ کسی نے زکوۃ پیشگی دی کیونکہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہے سبب دو دینوں کیلئے ایک مکفول لہ کا دین ہے کفیل پر اور ایک کفیل کا دین ہے مکفول عنہ پر ادھار ادائیگی کے وقت تک پس جب سبب موجود ہوا اور اس نے پیشگی ادا کیا تو یہ صحیح ہوا اور کفیل اسکا مالک ہو گیا تو واپس نہیں کر سکتا اس سے مکفول عنہ اور یہ اس کے خلاف ہے جو اس نے ادا کیا ہے بطور ایلچی کیونکہ اس وقت یہ اسکے ہاتھ میں خالصۃً امانت ہے

تشریح: اگر مکفول عنہ نے کفیل کو پیشگی رقم ادا کی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہ کے واسطے ایک ہزار روپے کا کفیل ہوا تھا مکفول عنہ کے حکم سے پھر مکفول عنہ نے کفیل کو ایک ہزار روپے حوالہ کر دئے حالانکہ ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہیں کیا ہے تو اس صورت میں مکفول عنہ کو یہ حق نہیں ہے کہ کفیل سے یہ ایک ہزار روپے واپس لے لے جیسے کہ ایک آدمی صاحب نصاب ہوا اس نے حولان

حول سے پہلے اپنی زکوۃ ادا کردی تو یہ آدمی غریب مسکین سے یہ زکوۃ واپس نہیں لے سکتا

دلیل: دلیل اس مسئلے کی یہ ہے کہ جو کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہے یہ کفالہ دو دینین کا سبب ہے ایک دین تو مکفول لہ کا کفیل پر ہے یہ دین بھی کفالہ کی وجہ سے کفیل پر لازم ہو گیا اگر کفالہ نہ ہوتا تو یہ دین کفیل پر لازم نہ ہوتا اور دوسرا دین ہے کفیل کا مکفول عنہ پر یہ دین بھی کفالہ کی وجہ سے لازم ہوا ہے اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہوتا تو مکفول عنہ پر کفیل کا دین لازم نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ ایک کفالہ کی وجہ سے دو دینین لازم ہو گئے ایک مکفول لہ کا کفیل پر اور ایک کفیل کا مکفول عنہ پر تو کفیل اور مکفول عنہ کے درمیان دین کا سبب موجود ہو گیا ہے یعنی مکفول عنہ پر کفیل کا دین ثابت ہو گیا ہے یہ دین مؤجل ہے یعنی مکفول عنہ پر فی الحال ادا کرنا لازم نہیں ہے لیکن اگر اس نے فی الحال ادا کر دیا تو اب واپس نہیں کر سکتا اس لئے کہ دین کا سبب موجود ہے جیسے کہ پیشگی زکوۃ آدمی واپس نہیں کر سکتا

اور وہ دین جو مکفول عنہ نے کفیل کو ادا کیا ہے کفیل اس کا مالک ہو چکا ہے لھذا اب مکفول عنہ کفیل سے واپس نہیں لے سکتا اس وقت تک جب تک مکفول عنہ خود یہ دین مکفول لہ کو ادا نہ کرے ہاں اگر مکفول عنہ نے یہ دین خود مکفول لہ کو ادا کر دیا تو اب مکفول عنہ کفیل سے یہ دین (ہزار روپے) واپس کر سکتا ہے

اور اگر مدیون کسی کو بطور قاصد اور ایلچی کوئی ایک ہزار روپے دیدے کہ یہ روپے فلاں (قرضخواہ) کو پہنچا دو اور ابھی تک قاصد نے ادا نہ کئے ہو تو مدیون یہ رقم اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ رقم اسکے ہاتھ میں خالصۃً امانت ہے اور امانت ہر وقت مالک واپس لے سکتا ہے

وماربح فیھا الکفیل فھولہ لایتصدق بہ اذا عامل الکفیل فی الالف التی ادی الاصیل الیہ وربح فیھافالربح لہ حلالاطیبا لایجب تصدقہ لما ذکرنا انہ ملکہ

ترجمہ..اور جو نفع حاصل کیا اس میں کفیل نے تو وہ کفیل کیلئے ہے جب اس نے ہزار میں کاروبار کیا وہ جس کو اصیل نے اس کو ادا کیا ہے اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال اور پاک ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ کفیل اس کا مالک ہو گیا ہے

تشریح: اگر کفیل نے کفالت کی رقم سے کوئی نفع حاصل کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کا کفیل بنفسہ ہوا اس کے امر سے اور پھر ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو قرضہ ادا نہ کیا ہو کہ مکفول عنہ نے کفیل کو وہ رقم ادا کر دی جس کی اس نے کفالت لی تھی اور کفیل نے اس رقم میں تجارت کر کے اس میں کچھ نفع

حاصل کیا تو یہ نفع کفیل کے واسطے حلال اور طیب ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفیل نے جب اس ہزار روپے پر قبضہ کرلیا تو کفیل اس کا مالک ہوگیا پس کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اپنی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور جو نفع اپنی ملکیت سے حاصل کیا جائے وہ حلال طیب ہوتا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے یہ نفع کفیل کیلئے حلال اور طیب ہے

وربح کر کفل به وقبضه له ورده الی قاضیه احب قوله وربح کر مبتدأ وله خبره ای ان کانت الکفالة بکر حنطة فاداه الاصیل الی الکفیل فباعه الکفیل وربح فیها فالربح له لکن رده الی قاضیه وهو الاصیل لانه تمکن فیه خبث بسبب ان للاصیل حق الاسترداد علی تقدیر ان یقضی الاصیل الدین بنفسه فیکون حق الاصیل متعلقا به فهذا الخبث یعمل فیما یتعین بالتعیین کالکر بخلاف مالایتعین بالتعیین کالدراهم والدنانیر کمافی المسئلة السابقة وهذا عند ابی حنیفةؒ واما عندهما لایکون الرد الی قاضیه احب اذ لاخبث فیه اصلا

ترجمہ. اور ایک کر گندم کا نفع جس کی کسی نے کفالت لی اور اس پر قبضہ کرلیا (یہ نفع) کفیل کیلئے ہے اور اس کو واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف پسندیدہ ہے وربح کر مبتدا ہے اور لہ اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت ایک کر گندم کی ہو اور اصیل نے کفیل کو ادا کردئے پس کفیل نے اس کو بیچا اور اس میں نفع حاصل کیا تو نفع کفیل کیلئے ہے لیکن اس کا واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف جو کہ اصیل ہے پسندیدہ ہے کیونکہ اس میں خبث پیدا ہوگیا ہے اس سبب سے کہ اصیل کو واپس کرنے کا حق حاصل ہے اس بنا پر کہ اصیل اپنا دین خود ادا کردے تو اصیل کا حق وابستہ ہوگا اس گندم کے ساتھ اور یہ خبث عمل کرتا ہے ان اشیاء میں جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں جیسے کہ ایک کر گندم برخلاف ان چیزوں کے جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی جیسے دراہم اور دنانیر جیسے سابقہ مسئلے میں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کرنا اس پر جس نے ادا کیا ہے پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ اس میں خبث نہیں ہے

تشریح: اگر کفیل نے گندم میں نفع حاصل کیا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے زید پر ایک کر گندم لازم تھی بطور قرض یا دین پھر ایک دوسرا آدمی زید کی طرف سے زید کے حکم پر اس گندم ادا کرنے کا کفیل ہوگیا اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم ادا نہ کئے تھے کہ مکفول عنہ (زید) نے کفیل کو گندم ادا کردی اور کفیل نے مکفول لہ کو ادا کرنے سے پہلے اس گندم کو بیچ کر اس سے نفع حاصل کیا اور اس کے بعد یہ گندم مکفول لہ کو ادا کردی تو یہ نفع کفیل کیلئے جائز ہے کیونکہ اس نے اپنی ملک سے نفع حاصل کیا ہے لیکن اس نفع کا واپس کرنا مکفول لہ کو اولی اور

پسندیدہ ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کفیل کے پاس جو گندم ہے اس کی دو جہتیں ہیں ایک یہ کہ مکفول عنہ خود یہ گندم مکفول لہ کو سپرد کرے اس صورت میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ غیر کی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور اس نفع کا واپس کرنا لازم ہے اور دوسری جہت یہ ہے کہ مکفول عنہ گندم ادا نہ کرے بلکہ کفیل ادا کرے تو اس صورت میں کفیل کیلئے نفع بالکل حلال اور طیب ہے تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ چونکہ یہ احتمال موجود ہے اس وجہ سے جو ربح ایسی چیزوں سے حاصل ہو جائے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوگا اور جو چیزیں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اس میں یہ خبث مؤثر نہ ہوگا جیسے دراہم اور دنانیر۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کفیل پر اس ربح کا نہ صدقہ کرنا واجب ہے اور نہ واپس کرنا لازم ہے بلکہ یہ نفع کفیل کیلئے حلال طیب ہے اور یہ ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے کیونکہ اس میں کوئی خبث نہیں ہے بلکہ کفیل نے اپنی ملک میں ربح حاصل کیا ہے اور اپنی ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اس کا واپس کرنا لازم نہیں ہے اور نہ صدقہ کرنا لازم ہے

كفيل امره اصيله بان يتعين عليه ثوبا ففعل فهو له امر الاصيل الكفيل بان يشترى عليه ثوبا بطريق العينة وبيع العينة ان يستقرض رجل من تاجر شيئا فلايقرضه قرضا حسنا بل يعطيه عينا ويبيعهامن المستقرض باكثر من القيمة فالعينة مشتقة من العين سمى بها لانه اعراض عن الدين الى العين فالاصيل امر كفيله بان يشترى ثوبا باكثر من القيمة ليقضى به دينه ففعل فالثوب للكفيل لان هذه وكالة فاسدة لعدم تعيين الثوب

ترجمہ۔ ایک کفیل کو اس کے اصیل نے حکم دیا کہ وہ اس کے واسطے بیع عینہ کرے کپڑے کی پس اس نے ایسا کیا تو بیع کفیل کیلئے ہوگی اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس کے واسطے کپڑا خرید لے بطریق عینہ اور بیع عینہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی تاجر سے قرض مانگے اور اس کو قرض حسن نہ دے بلکہ اس کو عین دے اور اس کو فروخت کرے قرض مانگنے والے کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ پر عینہ مشتق ہے عین سے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس میں اعراض ہے دین سے عین کی طرف تو اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ ایک کپڑا خرید لے اس کی قیمت سے زیادہ پر تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنا دین ادا کرے تو اس نے ایسا کیا تو کپڑا کفیل کیلئے ہوگا کیونکہ یہ وکالت فاسدہ ہے کپڑا متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: بیع عینہ کس کے واسطے ہوگی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی پر کسی کا قرضہ تھا ہزار روپے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کا کفیل ہوا اس کے بعد اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو اور کفیل نے ایسا کیا یعنی بیع عینہ کے طور خرید لیا تو یہ خریداری کفیل کے واسطے ہوگی اصیل کے واسطے نہ ہوگی

بیع عینہ کیا ہے؟: بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک آدمی ایک تاجر سے قرض مانگتا ہے تو تاجر اس کو قرض نہیں دیتا بلکہ اس کو دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں بیچتا ہے تاکہ یہ قرض مانگنے والا اس کپڑے کو بازار میں دس روپے میں فروخت کرے اور اس سے اپنا قرض ادا کرے اور پھر تاجر کو کچھ مدت بعد اس کپڑے کی قیمت ادا کرے یہ بیع مکروہ ہے کیونکہ اس میں قرض کی نیکی سے اعراض ہے اور اپنے نفس کے بخل کی پیروی ہے اور اس کو بیع عینہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عین سے دین اور قرض دینے سے اعراض ہے اور عین یعنی مبیع بیچنے کی لالچ ہے یہ تو نفس بیع عینہ کی تشریح ہوئی اور اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے

چنانچہ مسئلہ یہ ہے کہ اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو یعنی دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں خریدلو اور پھر بازار میں دس روپے میں بیچ دو اور اس سے میرا قرضہ ادا کرو اور جو خسارہ تم نے کیا یعنی پانچ روپے کا خسارہ وہ مجھ پر ہے پس کفیل نے ایسا کیا تو یہ خریداری کفیل کیلئے ہوگی اور جو خسارہ ہوا ہے یعنی بائع نے جو اضافی رقم اس سے لی ہے وہ بھی کفیل پر لازم ہوگی اصیل پر لازم نہ ہوگی

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ یا تو ،توکیلِ فاسد ہے اور یا ضمان بالخسران ہے اور یہ دونوں باطل ہیں توکیل فاسد تو اس طرح ہے کہ جب اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے کپڑا خریدلو تو مبیع بھی مجہول ہے اور ثمن بھی مجہول ہے اور جب مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہوں تو وکالت فاسد ہوتی ہے تو اس صورت میں وکالت فاسد ہوئی جب وکالت فاسد ہوئی تو ،توکیل صحیح نہ ہوئی جب توکیل صحیح نہ ہوئی تو بیع وکیل کیلئے واقع ہوگی مؤکل کیلئے نہ ہوگی۔

یا یہ ضمان بالخسران ہے یعنی اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم خرید وفروخت کرو اگر آپ نے اس میں نقصان کیا تو نقصان اور خسران کا میں ضامن ہوں اور ضمان بالخسران باطل ہے اس لئے کہ ضمان اس چیز کا ہوتا ہے جو مضمون ہو نقصان اور خسران تو مضمون نہیں ہے تو اس کا ضمان کیسے صحیح ہوگا چاہے توکیل فاسد ہو یا ضمان بالخسران ہو دونوں صورتوں میں تو اس وجہ سے مذکورہ صورت میں بیع کفیل کے لئے ہوگی اصیل کے لئے نہ ہوگی۔

والثمن ومار بح بائعه فعيله اى اذا اشترى الثوب بخمسة عشر وهو يساوى عشرة فباعه بالعشرة فالربح الذى حصل للبائع وهو الخمسة التى صارت خسرانا على الكفيل فعلى الكفيل لان الوكالة لمالم تصح

صار کانہ قال ان اشتریت ثوبا بشیء ثم بعتہ باقل من ذلک فانا ضامن لذلک الخسران فھذا الضمان لیس بشیء

ترجمہ. ثمن اور جو کچھ بائع نے اس سے کمایا ہے وہ کفیل پر ہے یعنی جب خرید لیا کپڑا پندرہ روپے میں اور مساوی ہو دس روپے کے پھر اس کو بیچ دیا دس روپے میں تو وہ نفع جو حاصل ہوا ہے بائع کیلئے اور یہ وہ پانچ روپے ہیں جو خسران بن گیا ہے کفیل پر تو یہ کفیل پر ہوگا اس لئے کہ وکالت جب صحیح نہ ہوئی تو ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے کہا کہ اگر تو نے کپڑا خرید لیا کسی چیز کے عوض پھر تم نے بیچ دیا اس سے کم قیمت پر تو میں ضامن ہوں اس خسران کا تو یہ ضمان کوئی چیز نہیں ہے

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو اور جو نقصان اور خسران تم نے کیا وہ میرے ذمے ہے تو یہ بیع کفیل کے لئے ہوگی اور اصیل پر کچھ لازم نہ ہوگا تو اصل ثمن یعنی دس روپے اور جو کچھ بائع نے اس سے اضافی کمایا ہے یعنی پانچ روپے یہ سب کفیل پر لازم ہوں گے کیونکہ یا تو یہ وکالت فاسدہ ہے یا ضمان بالخسران ہے (کمامر تفصیلہ) اور یہ دونوں باطل ہیں

ولو کفل بماذاب لہ اوبما قضالہ علیہ وغاب اصیلہ فاقام مدعیہ بینتہ علی کفیلہ ان لہ علی اصیلہ کذا ردت لانہ اذا اقام البینۃ ان لہ علی اصیلہ کذا ولم یتعرض لقضاء القاضی بہ لایجب علی الکفیل لانہ کفل بما قضی القاضی بہ ولم یوجد وھذا فی الکفالۃ بماقضی لہ علیہ ظاھر وکذا بماذاب لہ لان معناہ تقرر وھو بالقضاء

ترجمہ. اگر کوئی کفیل ہوا اس چیز کا جو ثابت ہوگی یا جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اس کے لئے اس پر اور مکفول عنہ غائب ہو گیا پھر مدعی نے گواہ قائم کردئے کفیل پر کہ اس کا کفیل پر آتا ہے تو یہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے گواہ قام کردئے کہ اس کا اصیل پر آتا ہے اور قضائے قاضی کی طرف کوئی التفات نہ کیا تو کفیل پر واجب نہیں ہے کیونکہ اس نے کفالت لی ہے اس چیز کی جس پر قاضی فیصلہ کرے گا اور وہ موجود نہیں اور اس کفالہ میں جس کا قاضی فیصلہ کرے اس کیلئے اس پر تو ظاہر ہے اور اسی طرح جو اس کیلئے ثابت ہوگا کیونکہ اس کا معنی ہے تقرر اور تقرر قضاء سے ہوتا ہے

تشریح: اگر کفیل ماقضی یعنی ماضی کا صیغہ استعمال کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کی کفالت ان الفاظ کے ساتھ لی بماذاب لک علیہ او بماقضی لک علیہ کہ فلاں

کے اوپر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں یا آپ کیلئے فلاں کے اوپر جو فیصلہ ہوگا میں اس کا ضامن ہوں اگر چہ الفاظ ماضی کے ہیں لیکن مراد مستقبل ہے اور اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہوگیا مکفول لہ نے گواہ قائم کردئے کہ میرا مکفول عنہ پر ہزار درہم ہیں اور کفیل سے کہا کہ تم مجھے وہ دراہم ادا کردو کیونکہ آپ نے اس کی کفالت لی تھی تو مکفول لہ کے یہ بینہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ مکفول لہ کا دعوی مطلق ہے اس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہی ہزار روپے ہیں جس کی کفالت کفیل نے لی تھی یا اور ہزار روپے ہیں حالانکہ کفیل نے اس ہزار روپے کی کفالت لی ہے جو قاضی کے فیصلے سے مکفول عنہ پر واجب ہوں گے یعنی مکفول بہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہو اور مکفول لہ جس مال کا دعوی کر رہا ہے وہ مال مال مطلق ہے تو دعوی اور مال مکفول بہ میں مطابقت نہیں ہے دعوی مال مطلق کا ہے اور مکفول بہ مال مقید ہے دعوی میں اس بات کی طرف کوئی تعرض نہیں ہے کہ یہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہے یا قاضی فیصلہ کرے گا اور مکفول لہ نے جو دعوی کیا ہے وہ مطلق اس میں قاضی کے فیصلے کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے بماقضی میں تو یہ ظاہر ہے اور بماذاب میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ماذاب کا معنی ہے ماوجب، وجوب اور تقرر ہوتا ہے قاضی کے فیصلے سے تو دونوں صورتوں میں جب مکفول لہ نے مطلق مال کا دعوی کیا کفیل پر اور بینہ بھی پیش کئے تو اس کے بینہ قبول نہ ہوں گے اور کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا

وان اقام بینة ان لہ علی زید کذا وھذا کفیلہ بامرہ قضی بہ علیھما ھذا ابتدا مسئلة لاتعلق لہ بماسبق وھو الکفالة بماذاب لہ وبماقضی لہ علیہ صورة المسئلة اقام رجل بینة ان لہ علی زید الفا وھذا کفیلہ بھذا المال بامرہ قضی علیھما ففی ھذہ الصورة قد کفل بھذا المال من غیر تعرض بقضاء القاضی بخلاف المسئلة المتقدمة فاذا قضی علیھما یکون للکفیل حق الرجوع علی الاصیل وھذا عندنا وعند زفرؒ لایرجع علیہ لانہ لما انکر کان زعمہ ان ھذا الحق غیر ثابت بل المدعی ظلمہ فلایکون لہ ان یظلم غیرہ قلنا الشرع کذبہ فارتفع انکارہ

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے گواہ قائم کئے اس بات پر کہ اس کی زید پر اتنی رقم ہے اور یہ اس کا کفیل بامرہ ہے قاضی فیصلہ کرے گا اس کا دونوں پر یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماقبل سے تعلق نہیں ہے اور وہ ہے کفالہ بماذاب اور بماقضی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گواہ قائم کردئے اس بات پر کہ اس کا زید پر ہزار درہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے تو فیصلہ کرے گا دونوں پر تو اس صورت میں اس نے کفالت لی ہے اس مال کی قضائے قاضی کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا برخلاف مسئلہ سابقہ کے پس جب قاضی نے دونوں پر فیصلہ کیا تو کفیل کیلئے رجوع کا حق ہوگا اصیل پر اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو اس کا خیال یہ ہے کہ یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کو یہ حق نہیں کہ وہ غیر پر ظلم کرے ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے

اس کو جھٹلایا ہے تو اس کا انکار جاتا رہا

تشریح: اگر مکفول لہ نے کفیل پر مال مطلق کی کفالت کا دعوی کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ میرا اس پر اتنے دراہم مثلا ہزار دراہم ہیں اور یہ آدمی اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے اور دعوی کو گواہوں سے ثابت کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ اصیل اور کفیل دونوں پر نافذ ہوگا یعنی کفیل پر جو حکم کیا جائے گا وہ اصیل پر بھی ہوگا پس اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مسئلے میں مکفول بہ مال مطلق ہے اس لئے کہ کفیل نے اس کو مقید نہیں کیا ہے ماقضی یا مایقضی کے ساتھ پس کفالہ مطلق ہوا اور مدعی کا دعوی بھی مطلق ہے جب کفالہ بھی مطلق ہے اور مدعی کا دعوی بھی مطلق ہے تو دونوں میں مطابقت موجود ہے اور جب مطابقت موجود ہے تو دعوی صحیح ہو گیا اور جب دعوی صحیح ہو گیا تو بینہ بھی قبول ہوں گے اس لئے کہ بینہ کا ترتب دعوی صحیحہ پر ہوتا ہے برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اس میں دعوی اور مدعی بہ (مکفول بہ) میں مطابقت موجود نہیں ہے اس لئے وہاں بینہ قبول نہیں ہوتے ۔۔ پس جب قاضی نے کفیل پر مال ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں مکفول عنہ پر بھی فیصلہ ہوا تو اب کفیل اس مال مؤدی کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت بامرہ ہو اور یہ (کہ کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا) ہمارا مسلک ہے۔

جبکہ امام زفرؒ کا مسلک یہ ہے کہ مذکورہ مسئلے میں کفیل مکفول عنہ پر رجوع نہیں کرے گا مال مؤدی کا کیونکہ جب کفیل نے اس بات سے انکار کیا کہ میں مکفول عنہ کی طرف سے کفیل نہیں ہوں اور مکفول لہ نے اس کی کفالت بینہ کے ذریعے ثابت کر دی یعنی بینہ کے ذریعے یہ ثابت کر دیا کہ یہ مکفول عنہ کی طرف سے اس کا کفیل بامرہ ہے تو اس صورت میں کفیل کا خیال یہ ہے کہ مکفول لہ میرے اوپر ظلم کر رہا ہے اور میں مظلوم ہوں اور مظلوم کو دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہے لھذا کفیل کو یہ حق نہیں کہ وہ ادا کردہ مقدار مال مکفول عنہ سے واپس کر دے۔

جواب: امام زفرؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کفیل کے خیال اور زعم کو شریعت نے جھٹلا دیا ہے یعنی جب قاضی نے کفیل کے خلاف فیصلہ دیکر کفالہ ثابت کر دیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ یہ کفیل ہے اب اس کا یہ کہنا کہ میں کفیل نہیں ہوں اس میں یہ شرعا مکذب ہے جب کفیل کا زعم باطل ہو گیا تو اس کا مظلوم ہونا بھی باطل ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ مکفول عنہ پر مال تھا اور کفیل نے اس کے حکم سے کفالت کی ہے اور جب کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے تو دین ادا کرنے کے بعد کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا

وفی الکفالۃ بلاامرہ قضی علی الکفیل فقط ای اقام البینۃ علی انہ کفیلہ بلاامرہ یقضی بالمال علی الکفیل فقط

ترجمہ۔ اور کفالہ بلاامر میں فیصلہ کرے گا کفیل پر فقط یعنی اگر بینہ قائم کر دئے اس بات پر کہ یہ کفیل ہے اس کے حکم کے بغیر تو فیصلہ کرے گا

قاضی مال کا فقط کفیل پر

تشریح: اور اگر مذکورہ صورت میں مکفول لہ نے یوں گواہ قائم کر دئے کہ یہ آدمی اس کا کفیل ہے لیکن اس کے حکم کے بغیر تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر لازم ہوگا اور مکفول عنہ پر لازم نہ ہوگا اور کفیل مکفول عنہ سے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کفالہ بلا امر تبرع ہے اور تبرع میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوتا

ولو ضمن الدرک بطل دعواہ بعدہ لانہ ترغیب للمشتری فی الشراء فیکون بمنزلۃ الاقرار بملک البائع فلا یصح دعوی ملکیتہ

ترجمہ اگر کوئی درک کا ضامن ہوگیا تو باطل ہے اس کا دعوی کرنا بعد میں کیونکہ یہ مشتری کو ترغیب دینا ہے خریدنے میں تو یہ بائع کی ملکیت کے اقرار کے مانند ہے تو صحیح نہیں ہے ملکیت کا دعوی کرنا

تشریح: درک کا ضامن ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ کہیں یہ چیز کسی کی مستحق نہ نکلے اور میرا ثمن ضائع نہ ہو جائے تو کسی نے اس کی کفالت لے لی کہ تم اس چیز کو خریدلو پس اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوا اور اس نے یہ چیز استحقاقاً لے لی تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں پس مشتری نے وہ چیز لے لی اور اس کے بعد اس کفیل اور ضامن نے یہ دعوی کیا کہ یہ چیز میری ملکیت ہے تو کفیل کا یہ دعوی مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا ضامن ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آدمی (کفیل) بائع کی ملکیت کا اقرار کرتا ہے اور بعد میں اپنے لئے اس کا دعوی کرنا اپنی ملکیت کا اقرار کرنا ہے تو کلام اور دعوی میں تناقض آگیا اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی قبول نہیں ہوتا نیز یہ بھی کہ ضمان بالدرک کی وجہ سے کفیل نے مشتری کو اس چیز کے خریدنے پر راغب کیا کہ تم اس چیز کو خریدلو اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا تو میں اس کا ضامن ہوں کہ آپ کا ثمن آپ کو واپس دلاؤں گا یعنی تو فکر مت کر یہ بائع ہی کی ملکیت ہے اگر کسی اور کی ملکیت ظاہر ہوئی تو میں اس کا ضامن ہوں تو کفیل نے بائع کی ملکیت کا اقرار کیا اور اس کے بعد اپنی ملکیت کا اقرار کرنا جائز نہیں ہے

ولو شهد وختم لا وانما قال وختم لان المعهود فی الزمان السابق کان الختم فی الشهادات صیانۃ عن التغییر والتبدیل

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے گواہی دی اور مہر لگایا تو یہ تسلیم نہیں ہے اور کہا کہ مہر لگایا اس لئے معروف پرانے زمانے میں مہر لگانا تھا تاکہ محفوظ رہے تغییر اور تبدیل سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مکان فروخت کیا اور دوسرے آدمی کو اس پر گواہ بنایا پس گواہ نے یوں گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہ ہوں کہ فلاں (بائع) نے فلاں (مشتری) کو ایک مکان فروخت کیا ہے اور میں اس پر گواہ ہوں اور یہ گواہی تحریراً لکھ کر اس پر مہر لگا کر اپنے پاس رکھ دی اور اس کے بعد گواہ نے اس پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا یعنی یوں کہا کہ جو مکان مشتری نے خریدا ہے وہ میرا مکان ہے بائع کا نہیں ہے تو گواہ کا یہ دعوی قبول ہوگا کیونکہ گواہی دینا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ گواہ نے بائع کی ملکیت تسلیم کی ہے بلکہ گواہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے اس لئے گواہی دی ہے کہ مجھ کو یاد رہے کہ فلاں نے میری زمین یا مکان بیچا ہے اور مہر لگانے سے تحریر تغییر اور تبدیل سے محفوظ رہتی ہے لھذا دعوی میں تناقض نہیں ہے اور جب دعوی میں تناقض نہیں تو گواہ کا دعوی جائز ہوگا

قالوا ان کتب فی الصک باع ملکه او بیعا باتا نافذا وهو کتب شهد بذلک بطلت اي بطلت دعواه بعد هذه الشهادة لان الشهادة تكون اقراراًبان البائع قد باع ملكه او باع بيعا باتا نافذا فاذا ادعى الملك لنفسه يكون مناقضاً **ولو کتب شهادته علی اقرار العاقدین لا** اي لايبطل دعواهٗ بعد هذه الكتابة لعدم التناقض

ترجمہ. مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر شاہد نے بیع نامہ میں لکھا کہ اس نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس پر گواہ ہے تو باطل ہے یعنی باطل ہے اس کا دعوی کرنا اس گواہی کے بعد اس لئے کہ گواہی دینا اقرار ہے اس بات کا کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ پس جب اس انے اپنی ملکیت کا دعوی کیا تو اس میں تناقض ہے اور اگر اس نے گواہی دی عاقدین کے اقرار پر تو باطل نہیں اس کا دعوی کرنا اس گواہی لکھنے کے بعد تناقض نہ ہونے کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شاہد نے یوں گواہی دی کہ گواہ نے بیع نامہ میں اس طریقے پر لکھا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں آدمی نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا یوں کہا کہ فلاں نے بیع نافذ اور بیع قطعی کی ہے تو اس کے بعد گواہ کا یہ دعوی کرنا کہ یہ میری ملکیت ہے تو گواہ کا یہ دعوی قبول نہ ہوگا کیونکہ گواہ کا اس طریقے پر گواہی دینا اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے اور پھر اس کے بعد اپنی ملکیت کے دعوی کرنے سے اس کے کلام میں تناقض پیدا ہوتا ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہوتا ہے لیکن اگر گواہ نے اس بات پر گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ مکان بائع کی ملکیت ہے اور پھر اس کے بعد گواہ نے اس مکان پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا تو اس کا یہ دعوی باطل نہ ہوگا کیونکہ عاقدین کے اقرار سے حقیقی ملکیت ثابت نہیں ہوتی تو گواہ کے کلام میں تناقض نہیں ہے لھذا گواہ کا یہ دعوی

معتبر ہوگا

ولو ضمن العهدة لو اشترى رجل ثوبا فضمن احدهمابالعهدة فالضمان باطل لان العهدة قد جاء ت لمعان للصک القديم وللعقد وحقوقه وللدرک فلايثبت احد المعاني بالشک

ترجمہ. اگر کوئی آدمی عہدے کا ضامن ہو گیا یعنی خرید لیا ایک آدمی نے کپڑا اور پھر کوئی اس کے واسطے عہدے کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ عہدہ کئی معنوں کیلئے آتا ہے پرانی دستاویز۔ عقد۔ حقوق عقد اور ضمان درک کیلئے آتا ہے تو ان معانیوں میں سے ایک معنی ثابت نہ ہوگا شک کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خرید لیا اور کسی نے اس کے واسطے ضمان عہدہ لے لیا تو یہ باطل ہے اور ضمان عہدہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عہدہ کی مراد مجہول اور مشتبہ ہے کیونکہ عہدہ کئے معانوں کیلئے آتا ہے مثلاً پرانی دستاویز اور بیع نامے کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے اور عقد اور حقوق عقد کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے ضمان درک اور خیار شرط کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے جب اس کی مراد میں اتنے معانیوں کا احتمال موجود ہے تو شک کی وجہ سے ایک معنی مراد لینا مشکل ہے اس وجہ سے ضمان عہدہ ناجائز ہے

او الخلاص اى اذا ضمن الخلاص فلايصح عند ابى حنيفةؒ وهو ان يشترط ان المبيع ان استحق يخلصه ويسلم اليه باى طريق كان وهذا باطل اذلاقدرة له على هذا وعندهما يصح وهومحمول على ضمان الدرک

ترجمہ اور باطل ہے ضمان خلاص یعنی جب خلاص کا ضامن ہوا تو صحیح نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور وہ یہ ہے کہ یہ شرط لگائے کہ مبیع اگر مستحق ہو گئی تو ضامن اس کو چھڑائے گا اور سپرد کرے گا جس طریقے سے بھی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اسکو قدرت نہیں ہے اس پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور یہ محمول ہے ضمان درک پر

تشریح: ضمان خلاص کا بیان:

ضمان خلاص کا مطلب ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ میں تیرے لئے مبیع کے خلاص کرنے کا یعنی چھڑانے کا ضامن ہوں یعنی اگر مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہوا تو میں اس سے یہ مبیع ہر حال میں چھڑاؤں گا اور آپ کو سپرد کروں گا تو یہ ضمان امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ کفیل اسکے چھڑانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ اگر مستحق اس کو نہ دے تو کفیل کیسے ان سے لے لے گا لھذا یہ

ایسی چیز کا ضمان ہے جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہیں ہے اور ایسی چیز کا ضمان جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہ ہو جائز نہیں ہوتا لھذا ضمان بالخلاص جائز نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ ضمان جائز ہے کیونکہ یہ ضمان ان کے نزدیک محمول ہے ضمان درک پر یعنی کفیل مبیع چھڑائے گا اور اگر مبیع چھڑانا ممکن نہ ہو تو پھر کفیل مشتری کو اس کی قیمت سپرد کرے گا اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے تو ضمان خلاص بھی جائز ہوگا۔

او المضارب الثمن لرب المال ای باع المضارب وضمن الثمن لرب المال او الوکیل بالمبیع لمؤکلہ ای باع الوکیل وضمن للمؤکل الثمن وانما لایجوز لان الثمن امانۃ عند المضارب والوکیل فالضمان تغییر حکم الشرع ولان حق المطالبۃ للمضارب والوکیل فیصیران ضامنین لنفسھما

ترجمہ .اور باطل ہے مضارب کا کفیل ہونا رب المال کے واسطے ثمن کا بیچ دیا مضارب نے اور ضامن ہوا رب المال کے لئے ثمن کا اور باطل ہے وکیل بالمبیع کا ضامن ہونا مؤکل کے واسطے یعنی بیچ دیا وکیل نے اور ضامن ہوا مؤکل کیلئے ثمن کا اور یہ اس لئے جائز نہیں کہ ثمن امانت ہے مضارب اور وکیل کے پاس اور ضمان لازم کرنا حکم شرع کو بدلنا ہے اور اس لئے کہ مطالبے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے اپنے نفس کیلئے

تشریح: مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مضارب نے مال مضاربت سے کوئی چیز بیچ دی اور پھر رب المال کے واسطے مشتری کی طرف سے یہی مضارب ضامن ہو گیا کہ اگر مشتری نے ثمن ادا نہ کیا تو مضارب ادا کرے گا اسی طرح ایک آدمی کو کسی نے اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ مالک کا کپڑا بیچ دے اور وکیل نے کپڑا بیچ دیا اور پھر یہی وکیل مشتری کی جانب سے اپنے مؤکل کے لئے ضامن ہو گیا تو یہ ضمان اور کفالت باطل ہے

دلیل: اس کی دلیل یہ ہے کہ ثمن مضارب اور وکیل کے ہاتھ میں امانت ہے اور مال امانت کا ضمان نہیں ہوتا پس مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا حکم شریعت کو متغیر کرنا ہے اور حکم شریعت کے متغیر کرنے کی کسی کو اجازت نہیں ہے

دوسری دلیل: یہ ہے کہ مشتری سے ثمن کے مطالبے کرنے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے کیونکہ یہ دونوں عاقدین ہیں پس مضارب اور وکیل کا مالک کے واسطے ضامن ہونا یہ ضمان لنفسہ ہے اور ضمان لنفسہ باطل ہے۔ نیز یہ بھی ہے کہ مضارب اور وکیل

مطالِب ہیں اور ضامن ہونے کی صورت میں ان دونوں کا مطالَب ہونا لازم آتا ہے اور شخص واحد کا مطالِب اور مطالَب ہونا باطل ہے اس لئے مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا باطل ہے

اواحد البائعين حصة صاحبه من ثمن عبد باعاه بصفقة بطل وبصفقتين صح اى باعاعبدا صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصةً من الثمن لايصح لانه لو صح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح فى نصيب صاحبه يؤدى الى قسمة الدين قبل قبضه وذالايجوز بخلاف مالو باعاه بصفقتين فانه يصح الضمان لانه لاشركة .

ترجمہ: اور باطل ہے دو بائعوں میں سے ایک کا کفیل ہونا دوسرے کے حصے کا اس غلام کے ثمن سے جس کو دونوں نے بیچا ہو ایک صفقہ کے ساتھ اور دو صفقوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی بیچ دیا دونوں نے ایک غلام ایک صفقہ کے ساتھ اور ایک ضامن ہوا اپنے ساتھی کیلئے اس کے حصہ ثمن کا تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر ضمان صحیح ہو جائے شرکت کے ساتھ تو اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا اور اگر اس کے ساتھی کے حصہ میں صحیح ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے برخلاف اس کے کہ جب دونوں نے دو صفقوں کے ساتھ بیچا ہو تو ضمان صحیح ہے کیونکہ اس میں شرکت نہیں ہے

تشریح: دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے کفیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں کا ایک مشترکہ غلام ہے دونوں نے ایک عقد کے ساتھ فروخت کر دیا ہزار روپے کے عوض اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے اس کے حصہ ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ شخص یا تو شرکت کے باوجود ضامن ہوگا یعنی مطلقاً نصف دین کا ضامن ہوگا یا خاص طور پر اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا پس اگر اول ہو تو اس کا اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا لازم آئے گا کیونکہ ثمن کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں دونوں شریک نہ ہوں پس اس صورت میں شریک کے واسطے ضامن ہونے سے لازم آتا ہے ضمان لنفسہ اور ضمان لنفسہ باطل ہے اس لئے کہ لازم آتا ہے ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب ہونا یعنی اس شریک کو خود مطالبے کا حق حاصل ہے تو یہ مطالِب ہوا اور کفیل ہونے کی وجہ سے اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالَب ہوا اور ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب ہونا باطل ہے اس وجہ سے ضمان شرکت کے ساتھ باطل ہے اور اگر یہ صرف اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو تو اس صورت میں قبضے سے پہلے دین کو تقسیم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ قبضے سے پہلے دین تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر دونوں شریکوں نے دو الگ الگ عقد کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی ایک نے الگ اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر اس کے بعد دوسرے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے ضامن ہو گیا تو یہ جائز ہے کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصے

سے ممتاز ہے اور شرکت ثابت نہیں ہے لھذا جب شرکت ثابت نہیں ہے تو سابقہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی اور ضمان صحیح ہوگا

کضمان الخراج والنوائب والقسمة ای صح ضمان هذه الاشياء اما الخراج فقد مر واما النوائب فهي اما بحق ككرى النهر واجر الحارث ومايوظف لتجهيز الجيش وغير ذلك واما بغير حق كالجبايات في زماننا والكفالة بالاولى صحيحة اتفاقا وفي الثانية خلاف والفتوى على الصحة فانها صارت كالديون الصحيحة حتى لو اخذت من الأكار فله الرجوع على مالك الارض واما القسمة فقد قيل هي النوائب بعينها او الحصة منها وقيل هي النائبة المؤظفة الراتبة والنوائب هي غير المؤظفة وايا ما كان فالكفالة بها صحيحة

ترجمہ جیسے کہ خراج۔ نوائب اور قسمت کا ضمان یعنی صحیح ہے ضمان ان چیزوں کا خراج تو گزر گیا ہے اور نوائب یا حق کے ساتھ ہوں گے جیسے مشترک نہر اور چوکیدار کا خرچہ اور جو لشکر آراستہ کرنے کیلئے مقرر کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ اور یا ناحق ہوں گے جیسے ہمارے زمانے میں جبایات اور کفالہ پہلے کے مقابلے میں صحیح ہے بالاتفاق اور دوسرے میں اختلاف ہے اور فتوی صحت پر ہے کیونکہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہے یہاں تک کہ اگر لے گئے زمیندار سے تو اس کو رجوع کا حق ہے مالک زمین سے اور رہا قسمت تو کہا گیا ہے کہ یہ وہی نوائب ہیں اور یا اس کا ایک حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مقرر اور ثابت شدہ ہو اور نوائب سے مراد وہ ہے جو مقرر شدہ نہ ہو جو نسا بھی ہو پس کفالہ اس کے عوض صحیح ہے

تشریح: خراج اور نوائب اور قسمت کی کفالت جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی ایک دوسرے آدمی کی طرف سے خراج یعنی زمین کے ٹیکس کا ضامن ہوگیا یا نوائب اور قسمت کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان جائز ہے۔

تفصیل: اس کی تفصیل یہ ہے کہ خراج دو قسم پر ہیں ایک خراج مؤظف جو ایک مقرر شدہ مقدار ہوتی ہے امیر کی طرف سے کہ فلاں کی زمین سے سال میں ایک من یا دو من گندم لیا جائے گا مثلا، دوسری قسم خراج مقاسمہ یعنی امام زمین پر ایک مشاع حصہ مقرر کرے مثلا دسواں حصہ مقرر کردے یا آٹھواں حصہ۔ تو خراج مؤظف کا ضمان صحیح ہے اس لئے کہ وہ دین صحیح ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور خراج مقاسمہ کا ضمان صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ دین صحیح نہیں ہے

نوائب: نوائب سے مراد ہنگامی چندہ ہے جو حکومت لوگوں سے لیتی ہے اس کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ جائز اور حق ہے جیسے ایک عوامی فائدے کے لئے نہر کھودی جارہی ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو اور بادشاہ عوام پر تھوڑا تھوڑا مال مقرر کردے یا محلے اور شہر کیلئے چوکیدار کی ضرورت ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو اور لوگوں پر مال مقرر کردے یا کفار کے مقابلے کیلئے لشکر کی تیاری کے پیش نظر لوگوں پر مال مقرر کردے اور بیت المال خالی ہو اور اس کے علاوہ مسلمانوں پر جو وظیفہ بھی مقرر کردیا جائے اجتماعی کاموں کیلئے تو یہ نوائب میں داخل

ہے۔

دوسری قسم: وہ نوائب ہیں جو برحق نہیں ہے بلکہ بادشاہ نے ظلماً مقرر کئے ہو جیسے ہمارے زمانے میں جو عام ٹیکس مقرر ہے گھر پر ٹیکس ہے دکان پر ٹیکس گاڑی پر ٹیکس وغیرہ وغیرہ یہ ٹیکس اس میں داخل ہے جو ظلماً وصول کئے جاتے ہیں شرعاً اس کا کوئی جواز نہیں ہے

پس پہلی قسم: کے جبایات اور ٹیکس کا کفالہ صحیح ہے بالاتفاق اس لئے کہ ہر ایسا ٹیکس جس کو امام المسلمین مسلمانوں پر مقرر کرے مسلمانوں کے فائدے کیلئے تو مسلمانوں پر اس کی ادائیگی واجب ہے جب اس کی ادائیگی واجب ہے تو یہ نوائب واجب فی الذمہ ہو گئے اور واجب فی الذمہ دین ہوتا ہے اور دین کی کفالت صحیح ہے لھذا پہلی قسم نوائب کی کفالت صحیح ہے بالاتفاق

اور دوسری قسم: یعنی وہ نوائب اور ٹیکس جو حکومت اور بادشاہ نے ظلماً مقرر کیا ہو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات مشائخ کے نزدیک ان نوائب کی کفالت جائز نہیں ہے کیونکہ کفالہ اس چیز کے مطالبے کو لازم کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے جو چیز خود اصیل یعنی مکفول عنہ پر لازم ہو حالانکہ جو نوائب ظلماً مقرر کئے جاتے ہیں وہ مسلمانوں پر شرعاً لازم نہیں ہوتے پس جب یہ نوائب خود اصیل پر یعنی مسلمانوں پر لازم نہیں ہیں تو ان کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا

اور بعض حضرات مشائخ کے نزدیک جن میں امام فخر الاسلام بزدوی بھی ہیں ان حضرات کے نزدیک اس قسم کے جبایات اور ٹیکس کا کفالہ صحیح اور جائز ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ بادشاہ کی طرف سے جو ٹیکس مقرر کیا جائے خواہ وہ حق ہو یا ناحق وہ دین شمار ہوگا بایں معنی کہ بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر طرح کے ٹیکس کا کفالہ درست اور جائز ہے اس لئے کہ جب بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر قسم دین کا کفالہ جائز ہوگا

قسمت: بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت اور نوائب دونوں ایک ہی چیز ہے ان میں فرق نہیں تو اس صورت میں واو برائے عطف تفسیر ہوگا اور یا قسمت نوائب کا ایک حصہ ہے مثلاً بادشاہ نے لوگوں پر چندہ مقرر کیا کہ فلاں کام کیلئے اتنے چندے کی ضرورت ہے تو پورا مجموعی چندہ نوائب ہے اور ایک ایک آدمی پر جو حصہ مقرر کیا جاتا ہے وہ اس کی قسمت اور حصہ ہے تو نوائب اور قسمت دونوں کی کفالت جائز ہے اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مستقلاً مقرر کیا گیا ہو اور اس کو وقت خاص پر پابندی کے ساتھ لیا جاتا ہے جیسے چوکیدار کی تنخواہ کیلئے اہل محلہ پر جو ماہانہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا ہو اور نوائب عام ہے جو ہنگامی طور پر کبھی کبھار مقرر کیا جاتا ہے بہر حال جو صورت بھی ہو ہر ایک کی کفالت جائز ہے

وان قال ضمنته الی شهر صدق هو مع حلفه وان ادعی الطالب انه حال ای قال الکفیل کفلت بهذا المال لکن المطالبة بعد شهر وقال الطالب لابل علی صفة الحلول فالقول قول الکفیل مع الحلف وهذا بخلاف ما اذا اقر بدين مؤجل وقال المقر له لابل هو حال فالقول للمقر له والفرق انه اذا اقر بالدين ثم ادعی حقاله وهو تاخير

المطالبة والمقرله منكر فالقول له بخلاف الكفالة فانه لادين فيها فالطالب يدعى انه مطالب فى الحال والكفيل ينكره

ترجمہ..اور اگر کہا کہ میں نے کفالت لی ہے ایک ماہ تک تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی قسم کے ساتھ اگر چہ مکفول لہ دعوی کرتا ہے کہ وہ فی الحال ہے یعنی کفیل نے کہا کہ میں نے اس مال کی کفالت کی ہے لیکن مطالبہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ حلول کی صفت پر ہے تو قول کفیل کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب اقرار کیا دین مؤجل کا اور مقرلہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ فی الحال ہے۔تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ جب اس نے دین کا اقرار کیا اور اپنے واسطے حق کا دعوی کیا اور وہ مطالبے کی تاخیر ہے اور مقرلہ اس کا منکر ہے تو قول مقرلہ کا ہوگا برخلاف کفالہ کے اس لئے کہ اس میں دین نہیں ہے تو مکفول لہ دعوی کررہا ہے کہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے اور کفیل اس کا انکار کرتا ہے۔

تشریح: اگر کفیل نے کفالہ میں میعاد مقرر کردی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میں آپ کے واسطے فلاں کی طرف سے کفیل ہوں لیکن کفالہ ایک ماہ کی میعاد کی شرط کے ساتھ ہے اور مکفول لہ یہ دعوی کررہا ہے کہ نہیں بلکہ کفالہ فی الحال واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔اور اگر ایک آدمی نے دوسرے کے واسطے دین کا اقرار کیا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ دین مؤجل ہے یعنی ایک ماہ کی میعاد پر ہے اور مقرلہ کہتا ہے نہیں بلکہ فی الحال ہے تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور دین مقر پر فی الحال لازم ہوگا

دونوں مسئلوں میں فرق: دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ جب مقر نے دین کا اقرار کیا تو اس پر دین ثابت ہو گیا اور اس کے بعد جب اس نے اپنے ایک ماہ کی میعاد کا دعوی کیا تو یہ مقر کی طرف سے دوسرا دعوی ہے اور مقر کے پاس گواہ نہیں ہے اور مقرلہ اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ جب کہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہو لھذا اقرار کی صورت میں قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور کفالہ کی صورت میں کفیل نے قرضے کا اقرار نہیں کیا ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ ہے نہیں بلکہ صرف مطالبے کا حق حاصل ہے تو کفیل نے مطالبے کا اقرار کیا اور وہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ اس پر فی الحال دین لازم ہونے کا دعوی کررہا ہے اور کفیل اس سے منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ لھذا اس صورت میں قول کفیل کا معتبر ہوگا۔

ولايؤخذ ضامن الدرك ان استحق المبيع مالم يقبض بثمنه على بائعه اذ بمجرد الاستحقاق لاينتقض البيع فى ظاهر الرواية مالم يقض بالثمن على البائع فلم يجب على الاصيل رد الثمن فلايجب على

الکفیل

ترجمہ. اورنہیں لے سکتا ضامن الدرک سے اگر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے اس کے بائع پر اس لئے کہ محض استحقاق سے بیع نہیں ٹوٹتی ظاہر الروایہ میں جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے بائع پر تو واجب نہیں ہے اصیل پر ثمن کا واپس کرنا تو واجب نہیں ہے کفیل پر بھی۔

تشریح: درک کے ضامن پر نفس استحقاق سے ضمان نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے مشتری کے واسطے درک کا ضامن ہوگیا یعنی یوں کہا کہ اگر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں اور پھر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی تو نفس استحقاق کی وجہ سے مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہ کرے ہاں جب بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ ہوگیا تو اب مشتری کفیل سے ثمن لے سکتا ہے نفس استحقاق ثابت ہونے سے کفیل سے اس لئے مطالبہ نہیں کرے گا کہ ہوسکتا ہے بائع اور مستحق راضی ہوجائے تو اصیل پر ثمن واپس کرنا لازم نہیں ہے تو کفیل پر بھی واجب نہ ہوگا

دین علی اثنین کفل کل عن الأخر لم یرجع علی شریکه الا بما ادازائدا علی النصف اشتریا عبدا بالف وکفل کل منهما عن صاحبه بامره للبائع فکل ماداه احدهما لایرجع به علی الأخر الاان یکون زائداعلی النصف لان وقوع المؤدی عما علیه اصالةً اولی من وقوعه عماعلیه کفالةً

ترجمہ. دو شخصوں پر قرضہ ہے ہر ایک نے دوسرے کی کفالت لے لی تو رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر یہ کہ زیادہ ادا کرے نصف سے یعنی دو آدمیوں نے غلام خرید لیا اور ہر ایک نے اپنے ساتھی کی کفالت لے لی اس کے حکم سے تو جو کچھ بھی ایک ادا کرے گا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک زیادہ نہ ہو نصف پر اس لئے کہ اداشدہ مقدار کا واقع ہونا اس سے جو اس پر لازم اصالۃً پسندیدہ ہے اس سے واقع ہونے کی نسبت جو اس پر لازم ہے کفالۃً

تشریح: اگر ہر ایک مدیون دوسرے کی طرف سے کفیل ہوجائے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں پر مشترکہ دین ہو مثلاً دنوں نے ایک غلام ہزار روپے کے عوض خرید لیا اور پھر ہر ایک دوسرے کی طرف سے دین کا کفیل ہوگیا تو یہ کفالت جائز ہے پس دونوں میں سے ایک نے اگر کچھ رقم ادا کی تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں اگر نصف سے زیادہ ادا کی تو پھر جو اضافی رقم ہے اس کے بقدر اپنے

ساتھی پر رجوع کرے گا مثلاً اگر ایک سو روپے ادا کردے تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اور اگر پانچ سو ادا کردے تب بھی رجوع نہیں کرے گا البتہ اگر پانچ سو سے زیادہ ہو گئے مثلاً چھ سو ادا کردئے تو پھر سو روپے کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے ساتھی پر

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ نصف دین میں یہ اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے جو دراہم بحق اصالت واجب ہیں وہ اعلیٰ اور اقوی ہیں اور جو بحق کفالت واجب ہیں وہ اضعف ہیں لھذا ادا شدہ مقدار کو اس کی طرف پھیرنا جو اس پر اصالۃً واجب ہے اولی ہے بنسبت اس کے جو اس پر کفالۃً واجب ہے تو پانچ سو تک اس نے اپنا قرضہ ادا کیا ہے اور اپنا قرضہ ادا کرنے کی صورت میں کسی پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا البتہ جب نصف دین سے زیادہ ادا کیا تو پھر چونکہ یہ بطور کفالت ہے اور کفیل کو اپنے مکفول عنہ پر رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے جبکہ کفالت بامرہ ہو تو نصف دین سے زیادہ ادا کرنے کی صورت میں کفیل اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

ولو كفلا بشيء عن رجل و كل كفل به عن صاحبه رجع عليه بنصف ما ادى و ان قل ای علی رجل الف فكفل كل من شخصين اخرين عن الاصيل بهذا الالف ثم كفل كل واحد من الكفلين عن صاحبه بامره بهذا الالف فكل ما اداه احدهما وان قل رجع على الأخر بنصفه بخلاف الصورة الاولى فان الاصالة ترجح على الكفالة اما ههنا فالكل كفالة فلارجحان وقال فی الهداية الصحيح ان صورة المسئله على هذا الوجه احتراز عما اذكفلا بالف حتى كان الالف منقسما عليهما نصفين ثم كفل كل واحد منهما عن صاحبه بامره ففى هذه الصورة لايرجع على شريكه الابمازاد على النصف اقول فی هذه الصورة كل ما اداه ينبغى ان يرجع بنصفه على شريكه لانه لما لم يكن لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى فكل ما اداه يكون منهما فيجب ان يرجع بنصف ما ادى فلافرق بين هذه الصورة والصورة التى خصها بالصحة

ترجمہ. اور اگر دونوں کفیل ہو گئے کسی چیز کے ایک آدمی کی طرف سے اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کرے گا اپنی ادا کردہ مقدار کے نصف کا اگر چہ کم ہو یعنی ایک آدمی پر ہزار ہے اور پھر دو آدمیوں سے ہر ایک نے کفالت لے لی اصیل کی طرف اس ہزار کی اور پھر کفالت لے لی ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے اس ہزار کی تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے ایک اگر چہ کم ہو تو رجوع کرے گا دوسرے پر اس کے نصف کا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اصالت کو ترجیح حاصل ہے کفالت پر اور یہاں پر پورا کفالہ ہے تو ترجیح نہیں ہے ایک جانب کو دوسری پر اور ہدایہ میں کہا ہے کہ

مسئلہ کی صورت اس طریقے پر اس سے احتراز ہے اس صورت سے کہ جب دونوں نے ہزار کی کفالت کی ہو یہاں تک کہ ہزار دونوں پر تقسیم ہوں گے آدھے اور پھر کفالت کی ہر ایک نے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے تو اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر اس کا جو زیادہ ہے نصف پر میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ رجوع کرے اس کے نصف کا اپنے شریک پر اس لئے جب ایک کفالے کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے تو جائز ہے کہ رجوع کرے ادا کردہ کے نصف کا تو کوئی فرق نہیں ہے اس صورت میں اور اس صورت میں جس کو خاص کیا ہے صحت کے ساتھ۔

تشریح: دو آدمی اصیل کی طرف سے کفیل ہوئے اور پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا:

صورت مسئلہ یہ ہے عمران پر ایک ہزار روپے دین لازم ہے بلال کا دو آدمیوں (خالد اور حامد) نے کفالت کی بلال کے واسطے کہ ہم دونوں اس ہزار روپے کے کفیل ہیں عمران کی طرف سے تو خالد اور حامد دونوں کفیل ہو گئے اصیل یعنی عمران کی طرف سے اور پھر خالد اور حامد دونوں نے ایک دوسرے کی کفالت لے لی یعنی خالد نے کہا کہ میں حامد کی طرف سے اور حامد نے کہا کہ میں خالد کی طرف سے اس ہزار روپے کا کفیل ہوں تو اس صورت میں خالد اور حامد دونوں میں سے ہر ایک جو رقم بھی ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے کفیل پر مثلاً اگر ایک نے دو سو روپے ادا کر دئے تو دوسرے سے سو روپے لے گا کیونکہ یہاں پر ہر ایک اصیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے اور کفیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے تو جو کچھ بھی ادا کرے گا تو وہ مشترکہ طور پر ادا کرے گا اور نصف اپنی طرف سے اور نصف اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرے گا اس لئے کہ یہاں کل کا کل کفالہ ہے یعنی کفالہ عن الاصیل بھی کفالہ ہے اور کفالہ عن الکفیل بھی کفالہ ہے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی جب ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو ادا کیا ہوا مال دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا ہوگا یعنی نصف مال کفالہ عن الاصیل کی طرف سے کفیل ہونے وجہ سے خود اس کی وجہ سے ادا ہوگا نصف مال کفالہ عن الکفیل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھی یعنی کفیل آخر کی طرف سے ادا ہوگا پس جب ادا کیا ہوا مال دونوں کی طرف سے ادا ہو گیا تو اپنے ساتھی سے نصف کے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ برخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں نصف کا وجوب بحق کفالت ہے اور نصف کا وجوب بحق اصالت ہے اس لئے نصف تک ادا کرنے کی صورت میں اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا

وقال فی الهداية : شارح ہدایہ کی عبارت اور کتاب کے متن کی عبارت میں مساوات ثابت کر کے ایک تو دونوں عبارتوں میں کفیلین کی برابری ثابت کرتے ہیں اور دوسرا ایک مسئلہ محترزہ سے اس کا احتراز ثابت کرتے ہیں چنانچہ

فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ اس طریقے پر (یعنی دونوں کفیلین پہلے اصیل کی طرف کل مال کے کفیل بنے اور پھر ہر ایک کفیل دوسرے کفیل کی طرف سے کل مال کا کفیل بنا) اس صورت کے ذریعے احتراز ہے اس صورت سے کہ دونوں کفیل بنے اصیل کی طرف سے اس طریقے پر کہ ایک آدمی الگ بنا پانچ سو روپے کا اور دوسرا الگ کفیل بنا پانچ سو روپے کا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک کفیل بنا دوسرے کی طرف سے تو یہاں بھی ہر ایک آدمی پر دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ اصیل کی طرف سے اور دوسرا کفیل کی طرف سے تو اس صورت میں ایک کفیل جو مقدار دین کی ادا کرے گا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک اداشدہ مقدار نصف سے زیادہ نہ ہو جائے کیونکہ یہاں پر دونوں کفالوں میں برابری اور مساوات نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ عن الاصیل بلاواسطہ ہے اور کفالہ عن الکفیل بالواسطہ ہے تو کفالہ عن الاصیل اولی ہے اور اس کو مقدم کیا جائے گا کفالہ عن الکفیل پر لھذا جب تک اس پر ایک روپے باقی ہو کفالہ عن الاصیل کی طرف سے تو یہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا ہاں اپنا حق ادا کر چکا تو اس کے بعد اپنے ساتھی کی طرف سے جو ادا کیا ہو تو پھر اس پر رجوع کرے گا

اقول فی ھذہ الصورۃ کل ماداہ :شارحؒ فرماتے ہیں کہ صورت محترزہ اور صورت مصححہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ صورت مصححہ میں بھی دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصیل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور صورت محترزہ میں بھی دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور ایک کفالے کو دوسرے پر رجحان نہیں ہے تو جونسی بھی صورت ہو پہلی صورت ہو (کتاب کے متن والی) یا دوسری صورت ہو (یعنی شارحؒ نے جو ذکر کی ہے) ہر حال میں کفیل کو اپنے ساتھی پر رجوع کا حق ہونا چاہئے کیونکہ دونوں کفالے برابر ہیں۔لیکن اس کا جواب ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صورت محترزہ میں دونوں کفالے برابر نہیں ہیں بلکہ ایک کفالہ قوی ہے اس لئے کہ وہ بلاواسطہ ہے اور دوسرا کفالہ کمزور ہے کیونکہ وہ بالواسطہ ہے لھذا دونوں کفالے برابر نہیں ہیں اسلئے دونوں مسئلوں میں فرق ثابت ہے

(واللہ اعلم)

وان ابرأ الطالب احدھما اخذ الأخر بکلہ لان وضع المسئلۃ فیما اذا کفل کل منھما بالف عن الاصیل ثم کفل کل منھما بالف عن صاحبہ فاذا ابرأ احدھما بقی الکفالۃ الاخری بکل الالف وفی الصورۃ التی احترز بالصحۃ عنھا اذا ابرأ احدھما یبقی الکفالۃ الاخری بخمسمائۃ

ترجمہ..اور اگر مکفول لہ نے ایک کفیل کو معاف کر دیا تو لے سکتا ہے دوسرے سے پورا مال کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب کفیل ہو ہر ایک دونوں میں سے اصیل کی طرف سے اور پھر کفالت کی ہو دونوں میں سے ہر ایک نے ہزار کی اپنے

ساتھی کی طرف سے پس جب ایک کو بری کر دیا دونوں میں سے تو باقی رہا دوسرا کفالہ پورے ہزار کا اور اس صورت میں جس سے احتراز کیا ہے صحت کے ساتھ جب ایک کو بری کر دیا تو باقی رہا دوسرا کفالہ پانچ سو روپے پر

تشریح: اگر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمی کفیل بنے ایک مکفول عنہ کی طرف ہزار روپے کے اور ہر ایک اصیل کی طرف سے ہزار روپے کا کفیل بنا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل بنا پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا تو اس صورت میں دوسرے کفیل سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ یہ کفیل اصیل کی جانب سے بھی کل ہزار روپے کا کفیل ہے اس کفالت کی وجہ سے اس سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا

لیکن اگر صورت محترزہ ہو یعنی ہر ایک کفیل ابتداء پانچ پانچ سو روپے کا کفیل ہو اور پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو کفالہ سے بری کر دیا تو دوسرے کفیل سے صرف پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا ہزار کا مطالبہ نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک کفیل صرف پانچ سو کا کفیل ہے پورے ہزار کا کفیل نہیں ہے

ولو فسخت المفاوضة اخذرب الدين ايا شاء من شريكيهما بكل دينه لماعرفت ان شركة المفاوضة يتضمن الكفالة ولم يرجع احدهما على صاحبه الابمااذي زائدا على النصف لماعرفت ان جهة الاصالة راجحة على جهة الكفالة اقول في هذه المسئلة اشكال وهو ان احد المفاوضين اذااشترى شيئا ثم فسخا المفاوضة فالبائع ان طلب الثمن من مشتريه فلاتعلق لهذه المسئلة بمسئلة الكفالة بل المشترى في النصف اصيل وفي النصف الاخر وكيل فكل مااذي ينبغي ان يرجع بنصفه على الشريك لانه اشترى العبد صفقة واحدة فصار الثمن دينا عليه ولايمكن قسمته فكل مايؤديه منه ومن شريكه فيرجع عليه بالنصف وان طلب البائع الثمن من الشريك يكون ذلك بسبب ان المفاوضة تضمنت الكفالة فيكون كفيلا في الكل الاان الكفالة في الذى هو ملك العاقد تمحضت كفالة وفي النصف الذى هو ملكه اصيل من وجه فبالنظر الى ان حقوق العقد راجعة الى الوكيل يكون الشريك كفيلا للثمن فمطالبة الثمن تتوجه اليه وبالنظر الى ان الملك في هذا النصف وقع له فيكون في اداء نصف الثمن اصيلا فمااداه يكون راجعا الى هذا النصف فلايرجع الى العاقدوفي مازاد على النصف يرجع

ترجمہ۔ اور اگر شرکت مفاوضہ ختم کر دی گئی تو رب الدین جس سے چاہے لے لے دو شریکوں میں سے پورا دین جیسے کہ تو نے

پہچان لیا ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو اور رجوع نہیں کرے گا ان دونوں، میں سے ایک اپنے ساتھی پر مگر وہ جو ادا کرے نصف سے زادہ جیسے کہ تو نے پہچان لیا ہے کہ جہت اصالت راجح ہے جہت کفالت پر میں کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ کہ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ایک جب خرید لے کوئی چیز اور پھر شرکت کو ختم کرے پس بائع اگر ثمن کا مطالبہ مشتری سے کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالہ سے بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہے اور نصف آخر میں کفیل ہے تو جو کچھ بھی مشتری ادا کرے گا مناسب ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے دوسرے شریک پر کیونکہ اس نے خریدا ہے غلام ایک سودا کے ساتھ تو ثمن اس پر دین ہو گیا اور ممکن نہیں ہے دین کا تقسیم کرنا تو جو کچھ بھی وہ ادا کرتا ہے تو ادا کرتا ہے اپنی طرف سے اور اپنے شریک کی طرف سے تو رجوع کرے گا اس پر نصف کا اور اگر بائع ثمن کا مطالبہ کرے شریک سے تو اس وجہ سے ہوگا کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو تو یہ کفیل ہوگا کل میں کیونکہ کفالہ اس نصف میں تو عاقد کی ملکیت ہے محض کفالہ ہے اور اس نصف میں جو اس کی (شریک آخر) ملکیت ہے اس میں یہ اصیل ہے من وجہ تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف تو یہ شریک کفیل ہوگا ثمن کے واسطے تو ثمن کا مطالبہ متوجہ ہوتا ہے اس کی طرف کفالہ کے حکم سے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ ملکیت اس نصف میں واقع ہوئی ہے اس کیلئے تو نصف کے ادا کرنے میں اصیل ہے تو جو کچھ ادا کرے گا تو راجع ہوگا اس نصف کی طرف تو وہ رجوع نہیں کرے گا عاقد پر اور جو نصف سے زیادہ ہو جائے اس کا رجوع کرے گا

تشریح: اگر شرکت مفاوضہ فسخ ہو جائے تو قرض خواہ اپنا دین کس سے مانگے؟

سب سے پہلے شرکت مفاوضہ کی تعریف۔ شرکت مفاوضہ کہتے ہیں کہ دو آدمی شریک ہوں اور دنوں مال۔ آزادی۔ عقل۔ تصرف۔ اور دین میں مساوی ہوں شرکت مفاوضہ وکالت اور کفالت کو متضمن ہے یعنی شریکین میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل بھی۔

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے شرکت مفاوضہ کے طور پر شرکت کی تھی اور پھر اس شرکت مفاوضہ کو ختم کر دیا اور قرض خواہوں کے قرضے ابھی تک باقی ہوں تو وہ اپنے قرضے کس سے وصول کریں گے چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ اپنے قرضے دونوں شرکین سے وصول کر سکتے ہیں کیونکہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے وکالت اور کفالت دونوں کو تو جس شریک نے عقد کیا ہے اس سے بھی وصول کر سکتے ہیں کیونکہ ہر ایک سے نصف قرضہ بحق اصالت اور نصف قرضہ بحق کفالت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے تو ہر ایک سے پورا قرضہ وصول بھی کر سکتا ہے پس جس نے پورا قرضہ ادا کیا تو دوسرے شریک کو

یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے ساتھی سے ادا کیا ہوا نصف قرضہ واپس لے لے لیکن جب تک نصف سے کم یا نصف تک ادا کیا ہو تو اس صورت میں اپنے شریک پر رجوع نہیں کر سکتا ہاں جب نصف سے زیادہ ہو جائے تو پھر نصف سے جو زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا اپنے شریک پر اسلئے کہ نصف کے حق تک وہ اصیل ہے اور نصف سے زیادہ میں کفیل ہے تو جہت اصالت کو ترجیح دی جائے گی جہت کفالت پر اور نصف تک ادا کرنے کی صورت میں ایک شریک دوسرے شریک پر رجوع نہیں کرے گا

اشکال: اشکال سابقہ مسئلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شرکت مفاوضہ کے شریکین میں سے ہر ایک شریک کفیل بھی ہے اور وکیل بھی تو جس نے ثمن ادا کر دیا تو وہ دوسرے سے رجوع نہیں کرے گا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں جب نصف سے زیادہ ہو جائے تو پھر اپنے شریک پر رجوع کر سکتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ادا کرنے والا مشتری ہو یا دوسرا شریک لیکن شارح فرماتے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ بائع اگر مشتری سے اپنا دین وصول کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالہ سے کیونکہ مشتری نصف میں اصیل ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کے واسطے خریدا ہے اور نصف میں وکیل ہے کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے واسطے خریدا ہے تو اس صورت میں جو کچھ بھی ادا کرے گا چاہے کم ہو یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے اپنے ساتھی پر کیونکہ اس نے اس چیز کو خریدا ہے صفقہ واحدہ کے ساتھ تو جتنی مقدار بھی ادا کرے گا وہ اپنی طرف سے بھی ادا ہوگا اور اپنے ساتھی کی طرف سے بھی کیونکہ یہ اس کا وکیل ہے اور وکیل جو کچھ بھی ادا کرتا ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے مؤکل پر رجوع کرے لھذا نصف اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا ہے تو اس نصف کا رجوع اپنے ساتھی پر جائز ہونا چاہئے۔

ولایمکن قسمته : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صحیح ہے کہ غلام کو خریدا ہے صفقہ واحدہ کے ساتھ لیکن ثمن کو تقسیم کرو مشتری اور مؤکل پر اور جو مشتری کے حصے کے مقابلے میں ہے وہ اس کے حق میں اپنا دین ادا کرے اور اپنے ساتھی پر رجوع نہ کرے نصف کے حق تک

شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ دین تقسیم کرنے سے لازم آتا ہے تقسیم الدین قبل قبضہ اور تقسیم الدین قبل قبضہ جائز نہیں ہے لھذا صفقہ واحدہ کی صورت میں جب بائع نے وصول کیا مشتری سے تو اس مشتری کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے ساتھی سے اس کے نصف کا رجوع کرے خواہ ادا شدہ مقدار قلیل ہو یا کثیر

لیکن اگر بائع نے دین وصول کیا دوسرے شریک سے (یعنی جس نے خریدا نہیں ہے لیکن شرکت مفاوضہ میں شریک ہے) تو یہ اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو بھی تو اس صورت میں یہ دوسرا شریک کفیل فی الکل ہے کیونکہ کفالہ اس

نصف میں جو عاقد (مشتری) کی ملکیت ہے اس میں کفالہ کفالۂ محض ہے اور اس نصف میں جو اس کی اپنی ملکیت ہے اس میں یہ آدمی اصیل ہے من وجہ تو اس میں دو جہتیں ہوئیں ایک جہت اصالت کی اور ایک جہالت کفالت کی تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں وکیل (مشتری) کی طرف تو اس کے اعتبار سے یہ شریک کفیل فی الکل ہے تو ثمن کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ ہوگا کفالت کے حکم سے کیونکہ یہ کفیل ہے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ نصف میں ملکیت حاصل ہوتی ہے اس شریک کے لئے اس کے اعتبار سے یہ شریک نصف کے ادا کرنے میں اصیل ہے کیونکہ نصف میں اس کی ملکیت ہے تو اس صورت میں جو مقدار یہ شریک ادا کرتا ہے وہ اس نصف کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کی ذاتی ملکیت ہے لھذا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر اور جو نصف سے زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا کیونکہ وہ کفالت کی جہت سے ہے لھذا اس صورت (کہ دین وصول کیا ہو شریک آخر سے جو مشتری نہیں ہے) میں نصف تک رجوع نہیں کرے گا اور نصف سے زیادہ میں رجوع کرے گا۔

عبدان كوتبا بعقد واحد وكفل كل عن صاحبه رجع كل على الأخر بنصف ماداه عبدان قال لهما المولى كاتبتكما بالالف الى سنة وقبلا وكفل كل عن صاحبه فكل ماداه احدهما رجع على الأخر بنصف مادى وانما قيد بعقد واحد حتى لو كاتبهما بعقدين فالكفالة لاتصح اصلا اما اذا كاتب بعقد واحد لاتصح قياسا لانه كفالة ببدل الكتابة وتصح استحسانا بان يجعل كلامنهما اصيلا فى حق وجوب الالف عليه ويكون عتقهما معلقا بادائه ويجعل كفيلا بالالف فى حق صاحبه فماداه احدهما يرجع بنصفه على الأخر لاستوائهما

ترجمہ۔ دو غلام ہیں دونوں کے ساتھ عقد کتابت کیا گیا عقد واحد کے ساتھ اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کر سکتا ہے ہر ایک دوسرے پر اس کے نصف پر جو کچھ اس نے ادا کیا ہے دو غلام ہیں دونوں سے مولی نے کہا کہ تم دونوں کے ساتھ میں نے عقد کتابت کیا ہزار روپے پر ایک سال تک اور دونوں نے اس کو قبول کیا اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو جو کچھ بھی ادا کرے گا ایک دونوں میں سے تو رجوع کر سکتا ہے دوسرے پر اس کے نصف کا اور مقید کر دیا عقد واحد کے ساتھ یہاں تک کہ اگر کتابت کرتا دونوں کے ساتھ دو عقدوں کے ساتھ تو کفالہ صحیح نہ ہوتا بالکل اور جب کتابت کیا عقد واحد کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے قیاس کے رو سے اس لئے کہ یہ کفالہ ہے بدل کتابت کا اور صحیح ہے استحسان کے رو سے کہ ہر ایک کو اصیل بنایا جائے ایک ہزار کے واجب ہونے کے حق میں اس پر اور دونوں کا آزاد ہونا معلق ہو ایک ہزار کے ادا کرنے پر اور ہر ایک کو

کفیل بنایا جائے اپنے ساتھی کے حق میں تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک رجوع کرے گا اس کے نصف کا دوسرے پر دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے

تشریح: دو مکاتب اگر ایک دوسرے کی کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مولی نے اپنے دو غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے تم دونوں کے ساتھ ایک سال کی میعاد پر ایک ہزار درہم کے عوض عقد کتابت کیا اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے قبول کرلیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی ہوگیا تو یہ کفالت جائز ہے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک جو کچھ رقم ادا کرے گا اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر یہ اس وقت ہے جبکہ آقا نے دونوں کے ساتھ ایک عقد کے ساتھ مکاتب کیا ہو تو اس وقت یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر دونوں کو ایک عقد کے ساتھ مکاتب نہ کیا ہو بلکہ دو الگ الگ عقدوں کے ساتھ مکاتب کیا ہو اور پھر ایک غلام نے دوسرے غلام کی طرف سے کفالت کی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خالص دین کتابت کا کفالہ لازم آتا ہے اور دین کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے

قیاس کا تقاضا: قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عقد واحد میں بھی کفالہ جائز نہ ہوتا جیسے عقدین میں جائز نہیں ہے عدم جواز اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو غلام کفالے کا اہل نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ تبرع ہے اور غلام تبرع کا اہل نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے جب غلام بھی کفالے کا اہل نہیں ہے اور دین کتابت کا کفالہ دونوں الگ الگ جائز نہیں ہیں تو دونوں کا مجموعہ کیسے جائز ہوگا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کفالہ جائز نہ ہونا چاہئے

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کا وجوب اصالۃً ہے نہ کہ کفالۃً اور دونوں کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے گویا کہ مولی نے ہر ایک سے یہ کہا کہ اگر تو نے ایک ہزار درہم ادا کردئے تو تم دونوں آزاد ہو پس دونوں میں سے جو بھی ایک ہزار ادا کرے گا اس کے ادا کرنے سے دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے اور مولی دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار کا مطالبہ بحکم اصالت کرے گا یعنی یہ ایک ہزار دراہم بدل کتابت نہیں ہے بلکہ بدل عتق ہے گویا کہ مولی نے دونوں غلاموں سے کتابت نہیں کیا ہے بلکہ دونوں کو آزاد کیا ہے مال پر تو یہ ایک ہزار نہ بدل کتابت ہے اور نہ یہ کفالہ دین کتابت کا کفالہ ہے جب یہ نہ دین کتابت ہوا اور نہ بدل کتابت کا کفالہ ہوا تو پھر اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور یہ دونوں غلاموں کی آزادی کا بدل ہے پس جو غلام بھی جو کچھ رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ دین میں دونوں برابر ہیں

فان اعتق السید احدھماقبل الاداء صح ولہ ان یاخذ حصۃ من یعتقہ منہ اصالۃ ومن الأخر کفالۃ ورجع المعتق علی صاحبہ بمااذی عنہ لاصاحبہ علیہ بمااذی عن نفسہ لان المال فی الحقیقۃ مقابل برقبتھما وانما جعل علی کل منھما تصحیحا للکفالۃ

ترجمہ. پس اگر آقا نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو صحیح ہےاوراس کے لئے جائز ہے کہ اس کا حصہ جس کو آزاد نہیں کیا ہے لے لے اس سے اصیل ہونے کی وجہ سے اور دوسرے سے کفیل ہونے کی وجہ سے اور رجوع کرے گا آزاد شدہ اپنے ساتھی سے اس کا جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس کی طرف سے لیکن اس کا ساتھی رجوع نہیں کرے گا اس پر اس کا جو اس نے ادا کیا ہے اپنے نفس کی طرف سے کیونکہ مال حقیقت میں دونوں کے مقابل ہے اوران میں سے ہر ایک پر مقرر کیا گیا تھا کفالہ کو صحیح کرنے کیلئے۔

تشریح: آقا نے دوغلاموں میں سے ایک کو آزاد کردیا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب آقا نے دونوں غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کردیا عقد واحد کے ساتھ اور ابھی تک کسی بھی غلام نے کچھ مال ادا نہ کیا تھا کہ مولی نے ایک غلام کو آزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ مولی نے غلام اس حال میں آزاد کیا ہے کہ وہ اس کا مملوک ہے اسلئے کہ یہ مکاتب ہے اور مکاتب پر جب بدل کتابت کا ایک روپے بھی باقی ہو وہ غلام ہوتا ہے تو ابھی یہ مکاتب غلام ہے اور مولی کا مملوک ہے اور مولی اپنا غلام بلاعوض آزاد کرسکتا ہے پس جب مولی نے ایک غلام کو آزاد کردیا تو دوسرے مکاتب پر نصف بدل کتابت باقی رکھا گیا اور اس نصف بدل کتابت میں مولی کو ختیار ہے کہ وہ اس کا مطالبہ آزاد شدہ سے کرے یا غیر آزاد شدہ سے غیر آزاد شدہ سے بطور اصالت مطالبہ کرے گا کیونکہ وہ اصیل ہے نصف دین میں اور آزاد شدہ سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے کیونکہ وہ کفیل ہے اور کفیل سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور اس صورت میں کفیل (آزاد شدہ) اصیل پر (غیر آزاد شدہ) پر رجوع کرے گا اس مقدار کے عوض کے بقدر جو اس نے ادا کیا ہے اصیل کی طرف سے کیونکہ مال تو حقیقت میں دونوں غلاموں کی گردن پر لازم ہے یعنی ایک ہزار روپے دونوں غلاموں پر لازم تھے پانچ سو ایک پر اور پانچ سو دوسرے پر اور سابقہ مسئلے میں جو ہم نے ہر ایک پر ہزار لازم کئے تھے بطور اصالت وہ تو کفالے کو صحیح کرنے کیلئے ایک حیلہ تھا لیکن جب ایک آزاد ہوگیا تو اب اس حیلہ کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی اور یہ آزاد شدہ نصف سے بری ہوگیا۔

ومال لایجب علی عبدحتی یعتق حال علی من کفل بہ مطلقۃ اقر عبد محجور بمال فالمال لایجب علیہ الابعد العتق وان کفل بہ حر کفالۃ مطلقۃ ای لم یتعرض للحول والتاجیل یجب علیہ حالالان

المانع من الحلول فی ذمة العبد انه معسر لان جمیع مافی یده لمولاه ولا مانع فی الکفیل ولو ادی رجع علیه بعد عتقه ای ان ادی الکفیل وکانت الکفالة بامر العبد رجع علیه بعد عتقه

ترجمہ. وہ مال جو غلام پر واجب نہ ہو یہاں تک کہ آزاد ہو جائے یہ حالی ہے اس پر جس نے اس کی کفالت کی ہے مطلق کفالت اقرار کیا مجور غلام نے مال کا تو مال اس پر واجب نہیں ہے مگر آزاد ہونے کے بعد اور اگر اس کی کفالت کی ازاد نے مطلق کفالت یعنی حلول اور تاجیل کی طرف کوئی توجہ نہ کی تو یہ مال واجب ہے اس پر فی الحال اس لئے مانع حلول سے غلام کے ذمے میں یہ بات ہے کہ وہ تنگ دست ہے کیونکہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ مولی کا ہے اور کفیل میں یہ مانع نہیں ہے اور اگر کفیل نے ادا کر دیا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر ادا کر دیا کفیل نے اور کفالہ غلام کے حکم سے ہوا تھا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد۔

تشریح: غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہونا جو غلام پر واجب ہو لیکن فی الحال نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد:
صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام پر کچھ ایسا قرضہ لازم ہوا تھا جو غلام پر فی الحال واجب الاداء ہے لیکن اس کے غلام ہونے کی وجہ سے اس سے لیا نہیں جاتا یہاں تک کہ آزاد ہو جائے اب کسی نے غلام کے اس قرضے کی کفالت لے لی مطلق کفالت کے ساتھ یعنی اس کو مقید نہ کیا کہ فی الحال یا اجل وغیرہ کی قید کے ساتھ تو کفیل سے فی الحال یہ قرضہ لیا جائے گا کیونکہ مانع تو غلام کے حق میں موجود ہے اور وہ ہے غلام کی تنگ دستی یعنی غلام تنگ دست ہے اس لئے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ تو مولی کی ملکیت ہے اور مولی اس بات پر راضی نہیں ہے کہ اس کی ملکیت سے غلام کوئی چیز فی الحال کسی کو حوالہ کر دے تو مولی کے حق کی وجہ سے غلام سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جاتا اور کفیل چونکہ تنگ دست نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں مانع موجود نہیں ہے اور جب کفیل کے حق میں مانع نہیں ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا اور جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال ادا کر دیا تو کفیل غلام پر رجوع کرے گا غلام کے آزاد ہونے کے بعد کیونکہ کفیل نے غلام کے حکم سے کفالت کی ہے لھذا کفیل غلام پر رجوع کرے گا لیکن غلام کے آزاد ہونے کے بعد۔

ولو مات عبد مکفول برقبته واقیم بینة انه لمدعیه ضمن کفیله قیمته رجل ادعی رقبة عبد فکفل اخر برقبته فمات العبد فاقام المدعی بینة انه له ضمن الکفیل قیمته لان الواجب علی المولی رده علی وجه تخلفه قیمته فالکفیل اذا کفل فالواجب علیه ذلک بخلاف ما اذا ادعی مالاً علی العبد فکفل الاٰخر برقبة العبد فمات العبد فلاشیء علی الکفیل

ترجمہ۔ اگر مر گیا وہ غلام جس کے رقبے کی کفالت کی گئی تھی اور گواہ قائم ہوئے اس بات پر کہ یہ غلام مدعی کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ایک آدمی نے غلام کے رقبے کا دعوی کیا تو دوسرے نے اس کے رقبے کی کفالت کی پس غلام مر گیا تو مدعی نے گواہ قائم کئے کہ یہ غلام اس کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مولی پر اس غلام کا واپس کرنا ایسے طریقے پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کا خلیفہ بن جائے پس کفیل نے جب کفالت کی تو اس پر واجب ہے یہی بات برخلاف اس کے کہ جب دعوی کرے غلام پر مال کا اور دوسرا غلام کے رقبے کی کفالت کرے اور غلام مر جائے تو کفیل پر کچھ نہیں ہے

تشریح: قابض پر غلام کا دعوی کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قابض پر دعوی کیا کہ جو غلام تیرے قبضے میں ہے یہ میری ملکیت ہے اور ایک دوسرے آدمی نے اس غلام کے نفس کی کفالت لے لی یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام مر گیا اور اس کے بعد مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کر دئے کہ وہ غلام جو قابض کے ہاتھ میں مر گیا ہے وہ میرا غلام تھا تو اس صورت میں کفیل اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مولی (قابض) پر واجب ہے کہ وہ اس غلام کو بعینہ واپس کرے اور اگر غلام واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت واپس کرے جب اصیل پر اس طریقے سے واپس کرنا لازم ہے تو کفیل پر بھی اسی طریقے سے واپس کرنا لازم ہوگا یعنی کفیل بھی یا عین غلام واپس کرے گا یا اس کی قیمت واپس کرے گا اس لئے کہ جو چیز جس طریقے سے اصیل پر واجب ہو اسی طریقے سے کفیل پر بھی واجب ہوگی۔ لیکن اگر مدعی نے غلام پر مال کا دعوی کیا اور دوسرا شخص غلام کی طرف سے نفس کا کفیل ہو گیا یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام (مکفول بنفسہ) مر گیا تو کفیل مطالبے سے بری ہو گیا یعنی کفیل سے مال کا مطالبہ نہ کیا جائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اصیل یعنی مکفول بنفسہ (غلام) بری ہو گیا ہے تو کفیل بھی بری ہوگا۔

فان كفل سيد عن عبده او هو غير مديون عن سيد فعتق فماادى كل واحد لايرجع على صاحبه لان الكفالة وقعت غير موجبة للرجوع لان احدهما لايستوجب دينا على الأخر وعند زفرؒ ان كانت الكفالة بالامر يثبت الرجوع لان المانع قدزال وهو الرق وانما قال غير مديون ليصح كفالته فان المولى ان امر العبد المديون بالكفالة عنه لاتصح الكفالة

ترجمہ۔ اگر کفیل ہو گیا مولی اپنے غلام کی طرف سے یا غلام اس حال میں کہ غلام پر دین نہ ہو اپنے مولی کی طرف سے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ کفالہ موجب رجوع نہیں واقع نہیں ہوا اس لئے کہ ایک دوسرے پر دین کا مستحق نہیں ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ بامرہ ہو تو رجوع ثابت ہوگا کیونکہ

مانع زائل ہو چکا ہے اور وہ ہے غلامی اور کہا کہ مدیون نہ ہوتا کہ صحیح ہو جائے اس کا کفالہ اس لئے کہ مولی اگر حکم کرے مدیون غلام کو کفالے کا اپنی طرف سے تو یہ کفالہ صحیح نہیں ہے۔

تشریح: اگر آقا اور غلام ایک دوسرے کی طرف سے کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام اپنے مولی کے حکم سے اس کی طرف سے دین کا کفیل ہو گیا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ غلام پر دین محیط برقبتہ ہو تو اس صورت میں کفالہ درست نہیں ہے کیونکہ اس سے قرض خواہوں کا حق ضائع ہوتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ غلام پر دین محیط برقبتہ نہ ہو خواہ سرے سے دین نہ ہو یا دین ہو لیکن محیط برقبتہ نہ ہو تو یہ کفالہ جائز ہے اسی طرح اگر مولی نے اپنے غلام کی طرف سے کفالت کی غلام کے حکم سے تو یہ بھی جائز ہے خواہ غلام مدیون ہو یا نہ ہو پس جب کفالہ جائز ہے اور پھر غلام کسی طریقے سے آزاد ہو گیا اور اس کے بعد غلام نے اقا کی طرف دین ادا کر دیا یا مولی نے غلام کی طرف سے دین ادا کر دیا بحکم کفالہ تو نہ آقا غلام پر رجوع کرے گا اور نہ غلام اقا پر رجوع کرے گا۔ **دلیل**: وجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کا اپنے مولی کی طرف سے یا مولی کا اپنے غلام کی طرف کفیل ہونا موجب للرجوع نہیں ہے اس لئے کہ مولی اپنے غلام پر یا غلام اپنے مولی پر قرضے کا مستحق نہیں ہوتا جب ایک کا دوسرے پر رجوع کا استحقاق نہیں ہے تو یہ کفالہ غیر موجب للرجوع واقع ہوا جب کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوا تو اب موجب رجوع نہیں ہو سکتا لھذا نہ ادا کرنے کے بعد غلام اقا پر اور اقا غلام پر رجوع نہیں کر سکتا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ بامرہ ہو تو ہر ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا کیونکہ مانع رجوع یعنی غلام کا غلام ہونا زائل ہو گیا کیونکہ اب وہ غلام نہیں رہا ہے لھذا جب غلامی باقی نہیں ہے تو ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا۔

جواب: امام زفرؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کفالہ موجب رجوع نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام اپنے اقا کا غلام تھا اور مولی اپنے غلام پر یا غلام اپنے اقا پر دین ثابت نہیں کر سکتا لھذا جب ابتداء موجب رجوع ہے تو انتہاء بھی موجب رجوع نہیں ہوگا اور جب یہ کفالہ موجب رجوع نہیں ہے تو ایک دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا۔

وانماقال غیر مدیون: مصنفؒ نے فرمایا کہ غلام مدیون نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر غلام پر کسی کا دین محیط برقبتہ ہو تو پھر مولی کی طرف کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

بروز جمعۃ المبارک ۹ ربیع الثانی ۱۴۲۸ھ مطابق ۲۷ اپریل ۲۰۰۷ء

کتاب الحوالۃ

حوالہ کا لغوی واصطلاحی معنی: حوالہ کے لغوی معنی ہیں نقل کرنا یعنی ایک شی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف نقل کرنا اور اصطلاح میں نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ دین ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل کرنا

اصطلاحات ضروریہ: حوالہ میں چار الفاظ استعمال ہوتے ہیں (۱) محیل حوالہ دینے والا یعنی مدیون (۲) محتال لہ یعنی دائن قرض خواہ (۳) محتال علیہ وہ شخص جس نے حوالہ قبول کیا ہے (۴) محتال بہ وہ مال جس کو قبول کیا ہے یعنی نفس دین۔

مزید تفصیل: اصطلاح شرع میں محیل کے ذمے سے محتال علیہ کے ذمے کی طرف دین منتقل کردینے کو حوالہ کہتے ہیں۔

الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة قوله هی تصح بالدين برضی المحيل والمحتال والمحتال عليه بالدين ای بدين للمحتال على المحيل هذاالذی ذکر رواية القدوری وفی رواية الزيادات تصح بلارضی المحيل وصورته ان يقول رجل للطالب ان لک علی فلان کذا فاحتله علی فرضی بذلک الطالب صحت الحوالة وبریٔ الاصيل وصورة اخری کفل رجل عن الأخر بغير امره بشرط برائة الاصيل وقبل المکفول له ذلک صحت الکفالة ويکون هذه الکفالة حوالة کما ان الحوالة بشرط ان لايبرأ الاصيل کفالة.

ترجمہ حوالہ صحیح ہے دین کے عوض محیل محتال، اور محتال علیہ، کی رضامندی سے حوالہ دین کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف الدین یعنی محتال علیہ کا دین ہو محیل پر یہ جو ذکر کیا قدوری کی روایت ہے اور زیادات کی روایت میں ہے کہ صحیح ہے محیل کی رضامندی کے بغیر صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو کچھ ہے اس کا مجھ پر حوالہ دو اور دائن اس پر راضی ہوگیا تو حوالہ صحیح ہوگیا اور اصیل بری ہوگیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل ہوگیا اس کے امر کے بغیر اس شرط پر کہ اصیل بری ہوگا اور مکفول لہ نے یہ قبول کیا تو کفالہ صحیح ہے اور یہ کفالہ حوالہ ہوگا جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کہ اصیل بری نہ ہوگا کفالہ ہوتا ہے

تشریح: حوالہ کس چیز کا صحیح ہے:

حوالہ دین کا صحیح ہے عین کا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حوالہ نام ہے نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ کا اور انتقال من الذمۃ الی الذمۃ

دیون میں ہوتا ہے عین میں نہیں ہوتا چنانچہ فرماتے ہیں کہ حوالہ صحیح ہے دین کا محیل محتال لہ اور محتال علیہ کی رضامندی سے یہ قدوری کی روایت ہے کہ اس میں محیل محتال لہ۔ اور محتال علیہ سب کی رضامندی ضروری ہے لیکن امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ حوالہ، محیل کی رضامندی کے بغیر بھی جائز ہے کیونکہ محتال علیہ اپنے اوپر قرضہ لازم کرتا ہے جس میں محیل کا کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ ایک گونہ نفع ہے کہ ایک تو فوری مطالبہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور دوسرا جب کہ حوالہ اس کے حکم سے نہ ہو تو محتال علیہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ حوالہ صحیح ہونے کیلئے محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے

حوالہ کی صورت: حوالہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو دین ہے وہ میرے اوپر حوالہ کر اور اس پر دائن بھی راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو گیا اور اصیل دین سے بری ہو گیا اب اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا (الا فی صورۃ التوی کما یجیء) اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کی طرف سے کفیل ہو گیا دین کا اس کے حکم کے بغیر اس شرط پر کہ اصیل بری ہو گا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفالہ صحیح ہو گیا اور یہ کفالہ لفظاً تو کفالہ ہے لیکن معنیً حوالہ ہے جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کرنا کہ اصیل بری نہ ہوگا یہ کفالہ ہوتا ہے کیونکہ اعتبار معنیٰ کا ہے نہ کہ لفظ کا

واذاتمت برئ المحیل من الدین بالقبول ولم یرجع علیه المحتال ای لم یرجع المحتال بدینه علی المحیل **الااذاتوی حقه بموت المحتال علیه مفلساً او حلفه منکراً حوالةً ولا بینة علیها وقالااو بان فلسه القاضی** فان تفلیس القاضی معتبر عندهماوعندالشافعیؒ وعندابی حنفیةؒ لااذلاوقوف لاحد علی ذلک الابالشهادة فالشهادة علی ان لامال له شهادة علی النفی

ترجمہ۔ اور جب حوالہ پورا ہو گیا تو محیل دین سے بری ہو گیا قبول کے ساتھ اور رجوع نہیں کرے گا اس پر محتال یعنی رجوع نہیں کرے گا محتال محیل پر مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہونے لگے محتال علیہ کی موت کی وجہ سے مفلس ہونے کی حالت میں اور یا محتال علیہ کی قسم کھانے سے اس حال میں کہ حوالہ سے انکار کرنے والا ہو اور اس پر گواہ نہ ہو اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ یا قاضی نے اس پر افلاس کا حکم لگایا ہو کیونکہ قاضی کا مفلس قرار دینا معتبر ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام ابوحنفیہؒ کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ کسی کو علم نہیں ہے اس پر مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ اس کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی پر۔

تشریح: محتال لہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ حوالہ پورا ہونے کے بعد محیل دین سے یا مطالبے سے بری ہو جاتا ہے اب محتال لہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ محیل سے

دین کا مطالبہ کرے البتہ توی کی صورت میں محتال لہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے اور توی یعنی ہلاک ہونا متحقق ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو باتوں سے

(۱) یا تو محتال علیہ مفلس ہونے کی حالت میں مرجائے اور اس کا کوئی مال باقی نہ ہو جس سے محتال لہ کا دین ادا کیا جا سکے

(۲) یا محتال علیہ حوالے کا انکار کر بیٹھے اور اس پر قسم بھی کھالے اور نہ محیل کے پاس بینہ ہو اس کے حوالہ قبول کرنے پر اور نہ محتال لہ کے پاس بینہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ محتال لہ کا حق ہلاک ہونے کا خطرہ ہے اس لئے محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا حق ہوگا اور اس کے علاوہ میں محیل پر رجوع کا حق نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان دونوں کے ساتھ ایک صورت اور بھی ہے اور وہ ہے کہ جب قاضی نے محتال علیہ پر افلاس کا حکم لگادیا کہ فلاں آدمی مفلس ہے لھذا کسی کو اس سے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے تو اس صورت میں بھی محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار ہوگا

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک:

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک محتال لہ کو کسی صورت میں بھی محیل پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اگرچہ اسکا حق تلف ہوتا ہے کیونکہ محیل کا بری ہونا مطلقا ثابت ہو گیا ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ محتال لہ کا حق تلف ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو لھذا محتال ل ہ۔ محیل پر عود نہیں کرے گا کسی حال میں بھی ۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا محتال لہ کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حوالہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ محتال لہ کا حق ضائع ہونے سے بچ جائے لیکن جب اس کا حق ضائع ہوتا ہے تو پھر اس کو محیل پر رجوع کا حق ہوگا

صاحبین کے نزدیک: حضرات صاحبین کے نزدیک تفلیسِ قاضی معتبر ہے لھذا قاضی کے حکم دینے سے اس کا افلاس متحقق ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ تفلیسِ قاضی معتبر نہیں ہے اس لئے اس کے مفلس قرار دینے سے اس کا افلاس ثابت نہ ہوگا

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کسی کے مفلس ہونے کا علم کسی دوسرے کو نہیں ہو سکتا مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی پر اور شہادت نفی کیلئے نہیں دی جاتی بلکہ اثبات کے لئے دی جاتی ہے یعنی شہادت کے ذریعے کسی چیز کو ثابت تو کیا جاتا ہے لیکن شہادت کے ذریعے کسی چیز کو نفی نہیں کیا جاتا لھذا جب شہادت کے ذریعے کسی کا افلاس ثابت نہیں کیا جاتا تو قاضی کو بھی کسی کے افلاس کا علم نہیں ہو سکتا اور جب قاضی کو کسی کے افلاس کا علم نہیں ہو سکتا تو قاضی کا کسی کو مفلس قرار دینا بھی جائز نہ ہوگا لھذا توا کی صرف دو صورتیں ہیں تین نہیں

وتصح بدراهم الوديعة ويبرأ بهلاكها ای يبرأ المودع وهو المحتال عليه عن الحوالة بهلاک الوديعة

فی یده وبالخصومة ولم یبرأ بهلاکها ای لم یبرأ الغاصب بهلاک الدراهم المغصوبة لان القیمة تخلفها وبالدین ای بدین المحیل علی المحتال علیه

ترجمہ۔اور حوالہ صحیح ہے ودیعت کے دراہم پر اور بری ہوگا مودَع ودیعت کے دراہم کے ہلاک ہونے سے یعنی بری ہوگا مودَع جو کہ محتال علیہ ہے حوالے سے ودیعت کے ہلاک ہونے سے اس کے ہاتھ میں اور شئی مغصوب پر اور بری نہ ہوگا اس کے ہلاک ہونے سے یعنی بری نہ ہوگا غاصب دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے سے کیونکہ قیمت اس کا خلیفہ ہے اور دین پر یعنی محیل کا دین جو محتال علیہ پر۔

تشریح: دین کا حوالہ اس شخص پر دینا جس کے پاس امانت ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ محیل محتال لہ کو دین کا حوالہ اس شخص پر بھی دے سکتا ہے جس کے پاس محیل کے دراہم بطور امانت اور ودیعت رکھے ہوئے ہیں پس اگر یہ دراہم (ودیعت والے دراہم) مودَع کے پاس ہلاک ہو گئے تو مودَع حوالے سے بری ہو جائے گا کیونکہ اس کے پاس تو امانت ہے اور امانت کے ہلاک ہونے پر ضمان نہیں آتا اور جب اس پر ضمان نہیں ہے تو وہ حوالے سے بھی بری ہوگا کیونکہ حوالہ امانت پر تھا اور امانت باقی نہیں رہی تو حوالہ بھی باقی نہیں رہے گا

اسی طرح اگر کسی نے محیل سے کچھ دراہم غصب کئے تھے اور محیل نے محتال لہ کو ان غصب شدہ دراہم کا حوالہ دیدیا غاصب پر اور غاصب نے قبول کر لیا تو یہ حوالہ بھی جائز ہے لیکن اگر یہ دراہم ہلاک ہو گئے تو غاصب بری نہ ہوگا حوالہ سے کیونکہ غاصب پر اس کا خلیفہ یعنی قیمت لازم ہے لھذا اگر دراہم مغصوبہ بعینہ موجود نہ ہوں تو غاصب پر اس کے عوض میں اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔اسی طرح اگر محیل کا دین جو محتال علیہ پر تو محتال لہ کو اس پر بھی حوالہ دے سکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتا ہے کہ فلاں پر میرا دین ہے تو اس سے اپنا دین وصول کرلے اور محتال علیہ اس کو قبول کرلے تو یہ جائز ہے

فلایطالب المحیل المحتال علیه لانه تعلق به حق المحتال مع ان المحتال اسوة لغرماء المحیل بعد موته وانما قال هذا لدفع توهم ان المحتال لما کان اسوة لغرماء المحیل بعد موته یکون حق المحیل متعلقا بذلک الدین فینبغی ان یکون للمحیل حق الطلب من المحتال علیه فالحاصل ان الحوالة بالدین وان کانت موجبة لتعلق حق المحتال بذلک الدین لکنها ادنی مرتبة من الرهن حتی لایکون المحتال احق به بعد موت المحیل

ترجمہ۔تو مطالبہ نہ کرے محیل محتال علیہ سے کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے محتال لہ کا حق باوجود اس کے کہ محتال محیل کے

قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے اس کی موت کے بعد یہ کہا اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ محتال جب محیل کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گیا اس کی موت کے بعد تو محیل کا حق متعلق ہو گیا اس دین کے ساتھ تو مناسب یہ ہے کہ محیل کیلئے مطالبے کا حق ہو محتال علیہ سے تو حاصل یہ کہ دین کا حوالہ اگر چہ ثابت کرنے والا ہے لیکن اس کا مرتبہ رہن سے کم ہے یہاں تک کہ محتال اس کا زیادہ حقدار نہ ہوگا محیل کی موت کے بعد

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ محیل کی طرف محتال لہ کو اپنے مودَع غاصب اور اپنے مدیون پر حوالہ دینا درست اور جائز ہے پس جب اس نے حوالہ دیدیا اور ان لوگوں نے حوالہ قبول کیا تو اب محیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خود اپنی ودیعت یا شئی مغصوب یا اپنا دین ان لوگوں سے خود وصول کرلے کیونکہ اس کے ساتھ اب محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے

مع ان المحتال اسوة للغرماء ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جب محتال بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے تو محیل کی موت کے بعد، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محیل کا حق اس دین کے ساتھ متعلق ہے لھذا محیل کو محتال علیہ سے اپنا دین واپس کرنا جائز ہونا چاہیے اس کی حیات میں بھی حالانکہ آپ نے کہا کہ محیل کو محتال علیہ سے اپنا دین وغیرہ واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے جیسے کہ موت کے بعد دین خود بخود واپس ہوتا ہے محیل کی ملکیت کی طرف؟

جواب: جواب یہ ہے کہ اس قسم حوالے سے اگر چہ محتال لہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور محیل کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اپنی حیات میں لیکن یہ حوالہ رہن سے کم ہے یعنی جب ایک شخص نے دوسرے کے پاس رہن رکھا اور رہن رکھنے کے بعد راہن مر گیا اور اس راہن پر اور لوگوں کے بھی قرضے ہیں اور مرتہن کا بھی تو اس صورت میں راہن کی موت کے بعد اس رہن کے ساتھ تمام قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا زیادہ حقدار راہن ہے سب سے پہلے راہن اس سے اپنا حق وصول کرے گا اس کے بعد اگر کچھ بچ گیا تو قرض خواہوں کو دیا جائے گا ورنہ نہیں لیکن مذکورہ صورت میں حوالے کا درجہ رہن سے کم ہے لھذا اگر کسی نے حوالہ دیدیا اپنے دین کا یا ودیعت کا یا غصب کا تو محیل اپنی حیات میں تو رجوع نہیں کر سکتا محتال علیہ پر کیونکہ بقیہ قرض خواہوں کے حقوق ملنے کی امید ہے کہ محیل ان کے واسطے محنت مزدوری کر کے ان کے حقوق ادا کرے گا لیکن موت کے بعد چونکہ یہ امید ختم ہو گئی اسلئے ہم نے کہا کہ دین یا ودیعت وغیرہ محیل کی طرف واپس ہو گئے اور اس کے تمام قرض خواہوں کا حق متعلق ہو گیا اور اب صرف محتال لہ اسکا زیادہ حقدار نہیں ہو سکتا بلکہ محتال لہ بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے۔

وفی المطلقة له الطلب من المحتال علیه ای اذا کانت الحوالة مطلقة غیر مقید بالودیعة او المغصوب

او الدين فللمحيل طلب الوديعة والمغصوب والدين من المحتال عليه

ترجمہ. اور حوالہ مطلقہ میں اس کیلئے حق ہے مطالبے کا محتال علیہ سے یعنی جب حوالہ مطلق ہو مقید نہ ہو ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ تو محیل طلب کرسکتا ہے ودیعت مغصوب اور دین کو محتال علیہ سے

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو محتال علیہ پر اس شرط کے ساتھ حوالہ دیدیا کہ اس کے پاس میری امانت ہے وہ لے لینا یا میرا مال مغصوب ہے وہ لے لینا یا میرا دین ہے وہ لے لینا اور محتال علیہ نے اس شرط پر قبول کرلیا تو اس کے بعد محیل محتال علیہ پر رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ اس کے ساتھ اب محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر محیل نے محتال علیہ پر اپنی امانت یا دین کا حوالہ نہیں دیا بلکہ مطلق حوالہ دیا کہ جاؤ فلاں سے دین وصول کرنا اور محتال علیہ نے قبول کرلیا تو اس صورت میں محیل محتال علیہ پر اپنی امانت یا دین وغیرہ کا رجوع کرسکتا ہے

ولم تبطل باخذ ماعليه او عنده اى لم تبطل الحوالة باخذ المحيل ماعلى المحتال عليه اوعنده وهو الدين والمغصوب والوديعة سواء كانت الحوالة مطلقة او مقيدة ففى المطلقة ظاهر واما فى المقيدة فلان المحيل ليس له حق الاخذ من المحتال عليه فاذا دفع اليه المحتال عليه فقد دفع ماتعلق به حق المحتال فيضمن المحتال عليه

ترجمہ. اور حوالہ باطل نہ ہوگا اس چیز کے لینے سے جو محتال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے یعنی حوالہ باطل نہ ہوگا محیل کا اس چیز کو لینے سے جو محتال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے اور دین ہے اور وہ شئی مغصوب اور ودیعت ہے چاہے حوالہ مطلق ہو یا مقید مطلقہ میں تو ظاہر ہے اور مقیدہ میں اس لئے کہ محیل کو محتال علیہ سے لینے کا حق نہیں ہے پس جب حوالہ کردیا اس کو محتال علیہ نے تو اس نے سپرد کردی ہے وہ چیز جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے تو محتال علیہ ضامن ہوگا

تشریح: یہ سابقہ مسئلے سے متعلق ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو دین کا حوالہ دیدیا اس شخص پر جس کے پاس اس کی ودیعت ہے یا شئی مغصوب ہے اور یا دین ہے تو اس صورت میں محیل کو محتال علیہ سے ودیعت یا مغصوب اور دین واپس لینے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر اس محیل نے یہ چیز مودَع یا غاصب یا مدیون سے واپس لے لی تو اس سے حوالہ باطل نہیں ہوتا چاہے حوالہ مطلق ہو یعنی ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ مقید نہ ہو یا مقید ہو کہ دین یا ودیعت یا مغصوب کا حوالہ ہو تو دونوں صورتوں میں حوالہ باطل نہیں ہوتا حوالہ مطلق میں تو ظاہر ہے کہ باطل نہیں ہوتا اس

لئے کہ وہ اس معین دین وغیرہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور حوالہ مقیدہ میں تو باطل ہونا چاہئے لیکن پھر بھی باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ محیل کو محتال علیہ سے واپس لینے کا حق نہیں ہے اور محتال علیہ کو چاہے کہ وہ واپس نہ دے لیکن جب محتال علیہ نے واپس دیدیا تو اس نے وہ چیز دیدی جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے جب اس نے یہ چیز دیدی تو اس نے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے لھذا محتال علیہ پھر بھی محتال لہ کو یہ دین ادا کرے گا۔

ولایقبل قول المحیل للمحتال علیه عند طلبه مثل ماحال انما حلت بدین کان لی علیک ای احال رجل رجلا علی اخر بمائة فدفع المحتال علیه الی المحتال ثم طلب المحتال علیه تلک المائة من المحیل فقال المحیل انما احلت بمائة لی علیک والمحتال علیه ینکران علیه شیئا یکون القول له لاللمحیل ولایکون قبول الحوالة اقراراً من المحتال علیه بمائة لان الحوالة تصح من غیر ان یکون للمحیل علی المحتال علیه شیء

ترجمہ۔اور قبول نہ ہوگا محیل کا کہنا محتال علیہ سے مطالبے کے وقت مثل اس کے جو اس نے حوالہ دیا ہے کہ میں نے جو حوالہ دیا تھا وہ میرا تجھ پر دین تھا یعنی حوالہ دیا ایک آدمی نے ایک آدمی کو دسرے پر سوروپے کا تو محتال علیہ نے محتال کو دیدیا پھر محتال علیہ نے محیل سے اس سوروپے کا مطالبہ کیا تو محیل نے کہا کہ میں نے جو حوالہ دیا تھا سو کا وہ میرا تیرے اوپر دین تھا اور محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی نہیں تو قول اس (محتال علیہ) کا مقبول ہوگا اور حوالے کو قبول کرنا یہ اقرار نہیں ہے محتال علیہ کی جانب سے سوروپے کا کیونکہ حوالہ صحیح ہوتا ہے اس کے بغیر بھی کہ محیل کا محتال علیہ پر کچھ ہو۔

تشریح: اس صورت میں محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ محیل نے محتال علیہ پر حوالہ دیدیا اور محتال علیہ نے وہ مال ادا کر دیا اور ادا کرنے کے بعد محتال علیہ نے محیل سے اس مقدار کا مطالبہ کیا جو مقدار اس نے محتال لہ کو حوالہ کر دیا تھا تو محیل نے کہا کہ میں تو واپس نہیں دیتا اس لئے کہ میں نے جو حوالہ آپ پر دیا تھا وہ تو میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ میں نے دیا تھا اور محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے یعنی یوں کہتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے بلکہ مطلق حوالہ دیا تھا لھذا اب آپ میری وہ مقدار واپس کر دیں جو میں نے بطور حوالہ ادا کیا ہے اور محیل کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے مع الیمین لھذا اس صورت میں بھی محتال علیہ (منکر) کا قول معتبر ہوگا

ولایکون قبول الحوالة اقراراً: ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جب محتال علیہ نے محیل کی جانب سے حوالہ قبول کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محیل کا محتال علیہ پر دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو وہ حوالہ قبول نہ کرتا۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ حوالہ قبول کرنا اقرار دین کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کبھی حوالہ قبول کیا جاتا ہے حالانکہ دین مین کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حوالہ قبول کرنا دین کا اقرار نہیں جب دین کا اقرار نہیں ہے تو محتال علیہ کا محیل پر اس جیسا دین لازم ہے جو اس نے محتال لہ کو ادا کیا ہے اور حوالہ بمنزلہ وکالت ہے گویا کہ محتال علیہ محیل کی طرف سے وکیل بن کر اس نے دین ادا کیا ہے اور وکیل کو اپنے مؤکل سے دین واپس لینے کا حق ہوتا ہے تو محتال علیہ کو بھی واپس لینے کا حق ہوگا۔

ولاقول المحتال للمحيل عند طلبه ذلك احلتني بدين لي عليك ای احال واخذالمحتال المال من المحتال عليه فطلب المحيل ذلك المال من المحتال فقال المحتال للمحيل قداحلتني بالدين الذي لي عليك والمحيل ينكر ان عليه شيئاً فالقول له لاللمحتال ولايكون الحوالة اقراراً من المحيل بالدين للمحتال على المحيل فان الحوالة مستعملة في الوكالة

ترجمہ۔اور قبول نہ ہوگا محتال کا کہنا محیل سے اس دین کے طلب کرنے کے وقت یہ کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا یعنی ایک آدمی نے حوالہ دیدیا اور محتال نے مال محتال علیہ سے لے لیا تو محیل نے یہی مال محتال سے مانگا تو محتال کہنے لگا کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا اور محیل انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ نہیں ہے تو قول محیل کا ہوگا نہ کہ محتال کا اور حوالہ قبول کرنا اقرار نہیں ہے محیل کی جانب سے محتال کے واسطے دین کا کیونکہ حوالہ استعمال ہوتا ہے وکالت میں بھی۔

تشریح: اگر محتال لہ نے محیل پر دین کا دعوی کیا تو؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے الیاس کو عبداللہ پر حوالہ پر دیا کہ جاؤ عبداللہ سے میرا دین وصول کرلو جب الیاس نے عبداللہ سے دین وصول کرلیا تو محیل (عمران) نے محتال لہ (الیاس) سے کہا کہ میرا وہ دین جو آپ نے عبداللہ سے وصول کرلیا ہے وہ مجھے واپس کردے تو محتال لہ (الیاس) نے محیل (عمران) سے کہا کہ تو نے مجھ کو عبداللہ پر جو حوالہ دیا تھا وہ اسلئے دیا تھا کہ میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ آپ نے مجھ کو عبداللہ پر دیا تھا لھذا یہ دین میں نے اپنے واسطے وصول کیا ہے اور محیل (عمران) اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے اور حوالہ میں نے آپ کو اسلئے دیا تھا کہ آپ میرا دین میرے لئے عبداللہ سے وصول کرلے لھذا آپ کا میرے اوپر کوئی حق نہیں ہے بلکہ یہ میرا حق ہے لھذا مجھکو دیدو تو اس صورت میں محیل (عمران) کا قول

معتبر ہوگا قسم کے ساتھ نہ کہ محتال لہ کا

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں محتال لہ محیل پر دین کا دعوی کرتا ہے اور محیل اس کا انکار کرتا ہے اور محتال لہ کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں منکر (محیل) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ ۔

ولایکون الحوالة اقراراً :ایک اعتراض کا جواب ہے :

اعتراض: یہ ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو دین وصول کرنے کا حوالہ دیدیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ محیل پر محتال لہ کا دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو محیل اس کو حوالہ نہ دیتا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ حوالہ دینا دین کا اقرار نہیں ہے اسلئے کہ حوالہ کبھی کبھار وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے بطور مجاز کہ جس طرح وکالت میں تصرف مؤکل سے وکیل کی طرف منتقل ہوتا ہے اسی طرح حوالہ میں بھی تصرف محیل سے محتال لہ کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ محیل نے حوالہ بول کر وکالت مراد لی ہو

ویکره السفتجة وهی اقراض لسقوط خطر الطریق فی المغرب السفتجة بضم السین وفتح التاء ان یدفع الی تاجر مالابطریق الاقراض لیدفعه الی صدیقه فی بلد اخر وانما یقرضه لسقوط خطر الطریق وهی تعریب سفتةوانما سمی الاقراض المذکور بهذاالاسم تشبیها له بوضع الدراهم او الدنانیر فی السفاتج ای فی الاشیاء المجوفة کما یجعل العصامجوفا ویخبأ فیه المال وانما شبه به لان کلامنهما احتیال لسقوط خطرالطریق او لان اصلها ان الانسان اذاارادالسفر وله نقد واراد ارساله الی صدیقه فوضعه فی سفتج ثم مع ذلک خاف الطریق فاقرض مافی السفتجة انسانا اخر فاطلق السفتجة علی اقراض مافی السفتجة ثم شاع فی الاقراض لسقوط خطرالطریق

ترجمہ۔اور مکروہ ہے سفتجہ اور یہ قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو دور کرنے کے لئے مغرب میں ہے کہ سفتجہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور تاء کے فتحہ کے ساتھ اس کے معنی ہیں کہ ایک آدمی تاجر کو مال دے بطریقہ قرض تاکہ وہ اسکو دیدے اس کے دوست کو دوسرے شہر میں اور اس کو قرض دیتا ہے راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کیلئے اور یہ معرب ہے سفتۃ سے اور اس مذکورہ طریقے پر قرضہ دینے کو سفتجہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس کی تشبیہ دی گئی ہے دراہم اور دنانیر کو رکھنا سفاتج میں یعنی کھوکھلی چیزوں میں جیسے کہ ایک عصا کو کھوکھلا کیا جاتا ہے اور اس میں مال چھپایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ دونوں حیلے

ہیں راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے اور یا اس جہ سے کہ ایک انسان جب سفر کا ارادہ کرتا اور اس کا نقد مال ہوتا اور اس کو اپنے دوست کے پس بھیجنا چاہتا تو وہ اس کو کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا لیکن اس کے باوجود وہ راستے سے ڈرتا تو قرض دیتا اس مال کو جو کھوکھلی چیز میں ہوتا ایک دوسرے انسان کو تو سفتجہ کا اطلاق ہونے لگا اس چیز پر جو سفتجہ میں ہے (ظرف کا اطلاق مظروف پر ہونے لگا) اور پھر مشہور ہوگیا قرض دینے میں راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے

تشریح: سفاتج اور ہنڈی کا بیان:

سفاتج جمع ہے سفتجہ کی اور سفتجہ معرب ہے سفتہ کا یعنی سفتہ فارسی لفظ ہے جس سے عربی بنایا گیا ہے تو سفتجہ ہوگیا سفتجہ اور ہنڈی کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کاروبار کرتا ہے اور وہ کراچی سے سوات اپنے گھر والوں کو یا دوست کو کچھ پیسے بھیجنا چاہتا ہے یا خود اپنے ساتھ لانا چاہتا ہے لیکن وہ ڈرتا ہے کہ راستے میں ڈاکو مجھ سے یہ پیسے چھین لیں گے اور میں یہ پیسے اپنے گھر تک یا دوست تک نہ پہنچا سکوں گا تو ایک دوسرا آدمی جو کراچی میں کاروبار کرتا ہے اور سوات میں بھی اسکا کاروبار ہے تو یہ آدمی اس تاجر کو یہ رقم دیتا ہے کہ تم یہاں کراچی میں لے لو اور مجھے ایک پرچی لکھ دو تا کہ آپ کا بیٹا یا منیجر وغیرہ سوات میں یہ پیسے مجھے اس پرچی پر حوالہ کرے گا اور میں راستے کے خطرے سے بچ جاؤں گا تو اس طریقے پر قرض دینا مکروہ ہے کیونکہ اس قرضے نے اپنے پیچھے کچھ نہ کچھ نفع کھینچ لیا اور کل قرض جر نفعا فھو ربوا کی وجہ سے یہ قرض مکروہ ہے لیکن اگر راستے کے خطرے سے بچنے کی نیت نہ ہو تو پھر مکروہ نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا یہ تو نفس مسئلہ ہوگیا اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عقد کو سفتجہ کیوں کہتے ہیں تو شارح نے اس کی دو وجہیں ذکر کی ہے (۱) یہ کہ اس کو سفتجہ اس لئے کہتے ہیں کہ سفتجہ اصل کھوکھلی چیز کو کہتے ہیں یعنی جس طرح ایک چیز کو مثلاً لاٹھی وغیرہ کو کھوکھلا کر کے اس میں مال چھپا دیا جائے تا کہ خطرے سے بچ جائے اسی طرح کسی کو مذکورہ طریقے پر قرض دینے سے بھی مال خطرے بچ جاتا ہے تو دونوں میں یہ مناسبت ہوئی یعنی راستے کے خطرے سے بچنا (۲) دوسری وجہ شارح نے یہ ذکر کی ہے کہ پہلے زمانے میں جب کوئی آدمی سفر کرتا اور اس کے پاس مال ہوتا تو وہ اس مال کو ایک کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا یا مال کو اپنے دوست کے پاس بھیجنا چاہتا تو اس کو بھی اس کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا اور پھر بھیج دیتا لیکن پھر بھی وہ راستے کے خطرے ڈرتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ڈاکو اس کھوکھلی چیز کو بھی مجھ سے لے جائے تو وہ اس مال کو پھر اس کھوکھلی (لاٹھی وغیرہ) سے نکال دیتا اور کسی تاجر کو قرض دیدیتا اور پھر اپنے گاؤں میں وصول کرتا تو اس توجیہ کی بنا پر سفتجہ نام ہے اس ظرف کا جس میں مال رکھا جاتا ہے یعنی لاٹھی وغیرہ اور پھر اس ظرف کا اطلاق ہونے لگا مافی الظرف (پیسوں وغیرہ) پر اور پھر اس کے بعد اس میں مزید توسیع کردی گئی اور مذکورہ طریقے (یعنی راستے کے خطرے سے بچنے کیلئے) سے قرض کو سفتجہ کہا جانے لگا اردو میں اس کو ہنڈی کہتے ہیں۔

سفتجہ یعنی ہنڈی کے بارمیں مزید تفصیل: ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ ہنڈی کے جواز کے قائل ہیں۔اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اگر سفتجہ کے جواز کی طرف ائمہ اربعہ میں سے کوئی امام گئے ہیں تو بضرورت اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا۔لھذا ہنڈی کا کاروبار ضرورۃً جائز ہے

وفي شرح المهذب ,,ولايجوز ان يقرضه دراهم على ان يعطيه بدلها في بلداخر ويكتب له بها صحيفة فيهامن خطر الطريق ومؤنة الحمل وهو مذهبنا وخالفنا احمدوغيره مستدلين بان عبدالله بن الزبيرؓ كان يقترض ويعطي من اقرضه صحيفة يأخذقيمتها من مصعب اخيه واليه على العراق (شرح مهذب ص ۱۷۲ ج ۱۳)

۱۹۔ربیع الثانی..۱۴۲۸..ھ ۷۔۔مئی۔۔۲۰۰۷ء..

كتاب القضاء

الاهل للشهادة اهل للقضاء وشرط اهليتها شرط اهليته والفاسق اهل له فيصح تقليده ولايقلد اى يجب ان لايقلد حتى لو قلد يأثم كما صح قبول شهادته ولاتقبل بالمعنى المذكور

ترجمہ۔.جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہے اور جو شہادت کی اہلیت کیلئے شرط ہے وہ قضاء کی اہلیت کیلئے بھی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے تو اس کو قاضی بنانا صحیح ہے لیکن اس کو قاضی نہ بنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنائے یہاں تک کہ اگر اس کو قاضی بنایا تو گنہگار ہوگا جیسے کہ صحیح ہے ان کی شہادت کا قبول کرنا لیکن قبول نہیں کیا جائے گا معنی مذکور کے ساتھ۔

تشریح: تمام مناصب میں منصب قضاء انتہائی اہم منصب ہے اس وجہ اس کا قبول کرنا بطور منصب مناسب نہیں ہے بلکہ بطور ایک ذمہ داری قبول کرنا چاہئے

الاہل للشہادۃ اہل للقضاء: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی بننے کا اہل وہ ہے جو گواہ بن سکتا ہے یعنی مسلمان۔عاقل بالغ۔آزاد ہو۔نابینا نہ ہو محدود فی القذف نہ ہو پس جس شخص میں یہ صفات موجود ہوں وہ چونکہ گواہ بن سکتا ہے لھذا وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اسی طرح قضاء کے شرائط بھی وہی ہیں جو شہادت کے شرط ہیں

فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں؟: مسئلہ یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز تو ہے کیونکہ فاسق اہل شہادت ہے اور جو اہل شہادت ہوتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے کہ قاضی کیلئے فاسق کی گواہی قبول کرنا جائز تو ہے لیکن فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے

ولو فسق العدل استحق العزل في ظاهر المذهب وعليه مشائخنا رحمهم الله وعند بعض المشائخ ينعزل والاجتهاد شرط للاولوية فلوقلد جاهل صح ويختار الاقدر والاولى وعند الشافعیؒ لايصح تقليد الفاسق والجاهل واعلم انه قد كان الاحتياط فيماقال الشافعیؒ لكن بحسب الزمان لوشرط العلم والعدالة لارتفع امر القضاء بالكلية ودفع الشر والفساد اعظم مما احترز عنه

ترجمہ: اگر فاسق ہو گیا عادل قاضی تو وہ معزول کرنے کا مستحق ہے ظاہر مذہب میں اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض مشائخ کے نزدیک خود معزول ہو جائے گا اور اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے اولی ہونے کیلئے پس اگر جاہل کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے اور مناسب ہے کہ سب سے زیادہ قدرت والے اور بہتر کو منتخب کرے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔ جان لو کہ احتیاط اسی میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن زمانے کے اعتبار سے اگر علم اور عدالت شرط قرار دیا جائے تو قضاء کا معاملہ بالکل ہی ختم ہو جائے گا اور شر و فساد کو ختم کرنا بڑی بات ہے بنسبت اس کے کہ اس سے احتراز کیا جائے

تشریح: قاضی کیلئے مجتہد ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قاضی کیلئے اجتہاد شرط نہیں ہے یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ جس کو قاضی بنایا جائے وہ مجتہد بھی ہو ہاں اجتہاد شرط اولویت ہے یعنی یہ اولی ہے کہ جس کو قاضی بنایا جائے اس میں اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو لیکن اگر اجتہاد کی صلاحیت موجود نہ ہو بلکہ جاہل کو قاضی بنایا تو تب بھی جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ قاضی تو خود جاہل ہو لیکن وہ کسی عالم سے مسئلہ پوچھتا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتا ہے

اور نیز مقلِد یعنی قاضی بنانے والے پر واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جو قضاء اور فیصلہ کرنے پر قادر بھی اور پسندیدہ بھی ہو یعنی امیر المؤمنین یا بادشاہ وقت اور والی پر یہ واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جس کو اللہ تعالی نے تمام اعلی صفات سے نوازا ہو یعنی وہ فیصلہ دینے پر قادر ہو اور اپنے علم و دیانت دینداری اور تقوی عفت و امانت میں تمام لوگوں سے بہتر ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ,,کہ جس نے ایسے شخص کو قاضی یا عامل مقرر کیا کہ اس سے افضل شخص موجود ہو تو اس نے اللہ اور رسول کے ساتھ خیانت کی تو والی یا امیر المؤمنین پر ضروری ہے کہ قادر اور بہتر شخص کو قاضی بنائے

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قادر بھی ہو اور قدرت علم کے بغیر نہیں ہوسکتی کیونکہ جاہل حق وباطل میں امتیاز نہیں کرسکتا تو معلوم ہوا کہ قاضی کیلئے عالم ہونا ضروری ہے جب عالم ہونا ضروری ہے تو غیر عالم یعنی جاہل اور غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہ ہوگا

اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ احتیاط اس میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن اگر موجودہ زمانے میں منصب قضاء کیلئے علم اور عدالت شرط کردیا جائے تو قضاء کا معاملہ ہی ختم ہوجائے گا کیونکہ علم اور عدالت تو زیادہ ہے نہیں پس قاضی میں تمام اوصاف کو دیکھا جائے اور ان شرائط پر پورا اترنے کیلئے اس کا انتظار کیا جائے تو ان شرائط پر متصف کوئی آدمی ملے گا نہیں اور لوگوں کے معاملات یوں ہی رہ جائیں گے تو فساد برپا ہوگا اور شر وفساد کو دفع کرنا بہت بڑی بات ہے اس چیز سے جس سے امام شافعیؒ نے احتراز کیا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک اس بات سے احتراز ضروری ہے کہ جاہل کو قاضی بنانے سے احتراز کیا جائے ہم کہتے ہیں کہ اگر اس سے احتراز کیا گیا تو فساد برپا ہوگا تو اس احتراز سے فساد دفع کرنا اولی ہے کیونکہ ہمارے پاس قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولی ہے

ولایطلب القضاء وصح الدخول فیه لمن یثق عدله وکره لمن خاف عجزه وحیفه ومن قلد سأل دیوان قاض قبله وهی الخرائط التی فیها الصکوک والسجلات

ترجمہ..اور منصب قضاء طلب نہ کرے اور صحیح ہے منصب قضاء قبول کرنا اس شخص کیلئے جس کو اپنے عدل پر اعتماد ہو اور مکروہ ہے اس کیلئے جس کو اپنے عاجز ہونے اور ظلم کا خوف ہو اور جس کو قاضی بنایا گیا تو وہ گزشتہ قاضی کے دفتر کو منگوائے اور یہ وہ تھیلیاں ہیں جس میں دستاویز اور فائلیں ہوتی ہیں

تشریح: منصبِ قضاء قبول کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ منصب قضاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ منصب قضاء مانگنا نہیں چاہئے کیونکہ حضور ﷺ نے عبدالرحمٰن بن سمرہؓ کو فرمایا کہ یا عبدالرحمٰن منصب قضاء کو طلب نہ کرو اگر تم نے خود طلب کیا تو تمہاری مدد نہ کی جائے گی اور اگر بغیر مطالبے کے تم کو دیدیا گیا تو تمہاری مدد کی جائے گی لیکن مطالبے کے بغیر اگر کسی کو منصب قضاء سپرد کردیا گیا تو پھر قبول کرنا جائز ہے اس شخص کیلئے جس کو اپنے اوپر اس منصب کو صحیح معنوں میں استعمال کرنے کا اعتماد ہو اور اس کو اپنے اوپر یہ گمان اور ظن غالب ہو کہ اگر میں نے

منصب قضاء کو قبول کرلیا تو عدل وانصاف کے ساتھ چلالوں گا اور جس کو اپنے اوپر اعتماد نہ ہو بلکہ الٹا ظلم اور عاجز ہونے کا خوف ہو کہ مجھ سے اسکا حق ادا نہ ہو سکے گا تو اس کیلئے قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عدل وانصاف کے اعتماد کے باوجود منصب قضاء قبول نہ کرنا عزیمت ہے اور قبول کرنا رخصت ہے

منصب قضاء قبول کرنے کے بعد سب سے پہلا کام:

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کرلیا تو اس پر سب سے پہلے جو کام لازم ہے یہ ہے کہ وہ معزول قاضی سے ان تھیلیوں کے بارے میں معلومات کرے جن میں سرکاری فائلیں اور دستاویزات رکھی ہوئی ہوتی ہیں تو ان دستاویزات کو حاصل کر کے اپنے پاس محفوظ کرے گا تا کہ بوقت ضرورت کام آسکے کیونکہ اب تمام معاملات کا تعلق موجودہ قاضی کے ساتھ ہو گیا تو فائلیں اور دستاویزات اس کے کام آئیں گی اس لئے سب سے پہلے ان کو حاصل کرے

والزم محبوسا اقر بحق لامن انکر الاببینةوان اخبربه المعزول　لانـه بالعزل التحق بواحد من الرعایا وشهادةالواحدلاتقبل والاینادی علیه ثم یخلیه ای ان لم تقم البینة علی المحبوس المنکر ینادی ان کل من له حق علی فلان بن فلان المحبوس فلیحضر مجلس القاضی فان لم یحضر احد یخلیه

ترجمہ .اور لازم کرے گا اس قیدی پر جس نے حق کا اقرار کیا نہ اس پر جس نے انکار کیا مگر گواہوں کے ساتھ اگر چہ اس کی خبر دے معزول قاضی اسلئے کہ وہ معزول ہونے کی وجہ سے رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی ورنہ منادی کرائے پھر اس کو چھوڑ دے یعنی بینہ قائم نہ ہوئے منکر قیدی پر منادی کرائے کہ جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر کچھ حق ہو تو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے اور اگر کوئی حاضر نہ ہوا تو اس کا راستہ چھوڑ دے

تشریح: قاضی قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا؟:

فرماتے ہیں کہ جب نئے قاضی نے منصب قضاء کو قبول کرلیا تو سب سے پہلے یہ کام کرے کہ جیل خانے کا معاینہ کرے اور تمام قیدیوں کے احوال معلوم کرے پس جس قیدی نے کسی کے حق کا اقرار کرلیا تو اس پر حق لازم کردے گا اور اگر نہیں دیتا تو اسکو قید میں رکھے گا اور جس نے انکار کیا کہ میرے اوپر کچھ لازم نہیں ہے تو اس کی بات پر یقین نہیں کرے گا اور نہ معزول قاضی کی بات پر یقین کرے گا (کہ میں نے اس کو فلاں حق میں قید کیا ہے لھذا تم اس پر یہ حق لازم کرو) کیونکہ اب یہ قاضی معزول رعایہ کا ایک فرد ہو گیا ہے اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہاں اگر کامل بینہ موجود ہوں کہ اس کو ہم نے فلاں حق میں قید کیا ہے اور یہ دیتا نہیں ہے تو اس کو پھر قید سے رہا نہیں کرے گا کیونکہ اس کا ظلم ظاہر ہو گیا ہے اور اگر نہ اس نے اقرار کیا اور نہ اس پر گواہ قائم

ہوئے تو اس کو ہمیشہ قید میں نہیں رکھے گا بلکہ اس کے بارے میں اعلان کرے گا (اخبارات میں بیان دے گا اور ریڈیو میں اعلان کرے گا) کہ جس کا فلاں ابن فلاں پر (جوانی الحال قید میں ہے) کچھ حق ہو تو وہ آکر اپنا حق ثابت کرے تا کہ اس پر لازم کر دیں پس اگر کوئی حاضر ہو گیا تو فبہا ورنہ قاضی چند روز تک اعلان کراتا رہے پھر بھی اگر مطالبہ کرنے والا حاضر نہ ہوا تو پھر قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس سے کفیل بنفسہ (ایسا آدمی جو اس کو حاضر کر سکے) لے گا تا کہ اگر مدعی حاضر ہو جائے تو اس کے حق کی وصول یابی ممکن ہو جائے۔ ہدایہ میں ہے کہ قاضی جدید اس قیدی کو فوری طور پر رہا نہ کرے کیونکہ قاضی معزول کا فعل فی نفسہ درست معلوم ہوتا ہے اس لئے جلدی رہا کرنے میں ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو اور جلدی رہا کرنے میں اس کا حق باطل ہو جائے اور کسی کا حق باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے

وعمل فی الودائع وغلة الوقف بالبینة او باقرار ذی الید لابقول المعزول ای لایقبل قول المعزول ان قال هذا ودیعة فلان دفعتها الی هذاالرجل وهومنکر الااذااقر ذوالید بالتسلیم منه ای من القاضی المعزول

ترجمہ ..عمل کرے ودیعتوں اور وقف کے حاصلات میں گواہوں کے ذریعے یا صاحب قبضہ کے اقرار کے ذریعے نہ کہ قاضی معزول کے کہنے پر یعنی قاضی معزول کا یہ قول قبول نہ ہوگا کہ یہ فلاں کی امانت تھی میں نے اس آدمی کو سپرد کی تھی حالانکہ وہ منکر ہے ہاں اگر اقرار کرے صاحب قبضہ کہ قاضی نے اس کو سپرد کیا ہے یعنی قاضی معزول نے

تشریح: قاضی کی دیگر ذمہ داریاں:

فرماتے ہیں کہ قیدیوں کے حالات دیکھنے کے بعد قاضی کو یہ کام بھی کرنا ہوگا کہ لوگوں کی امانتوں کی دیکھ بھال کرے جو قاضی معزول نے اپنے امینوں کے پاس رکھی ہیں اور اوقاف کی آمدنی اور خرچ پر بھی نظر کرے گواہوں کے موافق عمل کرے مثلاً اس بات پر گواہی دی گئی کہ زید کی امانت بکر کے پاس قاضی معزول نے رکھی ہے یا بکر نے خود اقرار کیا کہ زید کی امانت میرے پاس ہے تو اس صورت میں قاضی جدید بکر سے یہ امانت لے کر اور بکر کو سپرد کر دے گا کیونکہ حجت شرعی پائی گئی ہے لھذا قاضی جدید اس پر عمل کر سکتا ہے اور اگر قاضی معزول کہتا ہے کہ بکر کے پاس زید کی امانت ہے میں نے اس کے پاس رکھی ہے اور بکر اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے پاس کسی کی امانت نہیں ہے تو اس صورت میں صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب وہ معزول ہو گیا تو وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا ہاں اگر قابض نے اقرار کیا کہ یہ امانت معزول قاضی نے میرے پاس رکھی ہے اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ یہ کس کی ہے یا یہ کہا کہ یہ فلاں بن

فلاں کی امانت ہے اور معزول قاضی بھی اس کا اقرار کرتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا

ویجلس للحکم ظاهراً فی المسجد والجامع اولی ای جلوسا ظاهراً وهو الجلوس المشهور الذی یأتی الناس لقطع الخصومات من غیر اختصاص بعض الناس بذلک المجلس وعندا لشافعیؒ یکره الجلوس فی المسجد لانه قد یحضر المشرک والحائض ولنا جلوس النبی ﷺ وایضاً القضاء عبادة ونجاسة المشرک من حیث الاعتقاد والحائض لاتدخل بل تفصل خصومتها علی باب المسجد ولو جلس فی داره واذن بالدخول جاز

ترجمہ: اور قاضی فیصلہ کرنے کیلئے ظاہری طور پر مسجد میں بیٹھے اور جامع مسجد اولی ہے یعنی ظاہری طور پر بیٹھنا اور وہ مشہور جلوس ہے کہ جس میں عام لوگ مقدمات دفع کرنے کیلئے آتے ہیں اس کے بغیر کہ بعض لوگوں کا اس مجلس کے ساتھ اختصاص ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ کبھی مشرک اور حائضہ بھی حاضر ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضورﷺ بیٹھے ہیں اور نیز یہ بھی کہ قضاء عبادت ہے اور مشرک کا نجس ہونا عقیدے کے لحاظ سے ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہ ہو بلکہ اپنا مقدمہ بیان کرے مسجد کے دروازے پر اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھے اور اندر داخل ہونے کی اجازت دے تو یہ جائز ہے

تشریح: قاضی مسجد میں فیصلہ کرسکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قاضی فصل مقدمات کیلئے مسجد میں نمایا ہو کر بیٹھے اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے تاکہ پردیسی اور عام لوگوں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو اور ہر ایک کس وناکس کو وہاں جانے کی اجازت ہو اور جامع مسجد میں بیٹھنا اس وقت اولی ہے جبکہ جامع مسجد شہر کے درمیان میں ہو لیکن جامع مسجد شہر کے درمیان میں نہ ہو تو پھر ایسی مسجد کا انتخاب کرے جو شہر کے وسط میں واقع ہو اور ہر طرف سے لوگ اسمیں باسانی آسکتے ہوں

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک: اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی کیلئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ مسجد میں فیصلے کے واسطے کبھی مشرک بھی حاضر ہوگا اور مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,, انما المشرکون نجس فلایقرب المسجد الحرام بعد عامهم هذا ،، اور حدیث شریف میں ہے کہ ,, انی لا احل المسجد لحائض ولا جنب ،، نیز مسجد عبادت کی جگہ ہے اور پھر لوگ اس میں شوروشغب کریں گے جھوٹی قسمیں کھائیں گے اور مساجد کو ان چیزوں سے پاک کرنے کا حکم ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ مسجد میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور نیز خلفاء راشدین بھی مسجد ہی میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ کرنا عبادت ہے اور مساجد تو عبادت کیلئے بنائی گئی ہیں تو جیسے نماز مسجد میں قائم کرنا درست ہے اسی طرح قضاء اور فیصلہ بھی مسجد میں کرنا درست ہوگا

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب: یہ ہے کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے ظاہری بدن کے اعتبار سے وہ ناپاک نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ جب کافر اسلام قبول کرے اور کلمۂ شہادت پڑھ لے تو وہ پاک ہو جاتا ہے حالانکہ کلمۂ شہادت سے تو نجاست حقیقی زائل نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ اس کی نجاست اعتقادی ہے اور نجاست اعتقادی دخول مسجد کیلئے مانع نہیں ہے

اور رہا حائضہ کا مسئلہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاضی کو اپنا حائضہ ہونا بتلادے گی اور قاضی اس کے واسطے دروازے پر آجائے گا یا وہ اپنا نائب بھیج دے گی جو فریق مقابل کے ساتھ مقدمہ نمٹادے گا

فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اپنے گھر میں فیصلہ کرنے کیلئے بیٹھ گیا اور اجازت عام دیدی کہ ہر کوئی قاضی کے گھر میں آسکتا ہے تو یہ بھی جائز ہے

ولايقبل هدية الامن ذى رحم محرم او ممن اعتاد مهاداته قدرا عهد اذالم يكن بينهما خصومة ولايحضر دعوة الاعامة العامة هى التى يتخذها وان لم يحضر القاضى وعند محمدؒ الخاصة ان كانت من قريب يجيبه كالهدية ويشهد الجنازة ويعود المريض ويسوى بين الخصمين جلوسا واقبالا ولايسار احدهما ولايضيفه ولايضحك ولايمزح معه ولايشير اليه ولايلقنه حجة وكره تلقين الشاهد بقوله اتشهد بكذا او كذا واستحسنه ابويوسفؒ فيمالاتهمة فيه وذلك فيمالايستفيد بتلقينه زيادة علم

ترجمہ: اور قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے مگر اپنے ذی رحم محرم سے اور یا اس شخص سے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو ایک معلوم مقدار کے ساتھ جبکہ دونوں کے درمیان خصومت نہ ہو اور دعوت میں حاضر نہ ہو مگر یہ کہ عام دعوت ہو دعوت عام یہ ہے کہ یہ دعوت ہوگی اگرچہ قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر دعوت خاص قریبی رشتہ دار کی طرف سے ہو تو قبول کرسکتا ہے ہدیہ کی طرح اور قاضی جنازے میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت کرے اور دونوں فریقین کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے اور ایک کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ اس کی مہمان نوازی کرے اور نہ ہنسے اور نہ کسی ایک کے ساتھ مزاح کرے اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے اس قول کے ساتھ کہ تو

ایسی ایسی بات کی گواہی دیتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے موضع تہمت کے علاوہ میں اور یہ اس موضع میں کہ جس میں اس کی تلقین سے علم میں زیادتی نہیں ہوتی۔

تشریح: قاضی کا ہدیہ قبول کرنا:

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کرلیا تو اس کے بعد قاضی کو چاہئے کہ وہ کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم اور اس شخص کے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری ہو کیونکہ ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنی قرابت کی وجہ سے ہے اور اسی طرح اس شخص کا ہدیہ قبول کرنا جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری ہو یہ بھی قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دوستی کی وجہ سے ہے اور اس میں بھی یہ شرط ہے کہ اس شخص کا مقدمہ زیر سماعت نہ ہو اور نہ یہ مقدار سابقہ مقدار سے زیادہ ہو کیونکہ مقدمہ زیر سماعت ہونے کی صورت میں تہمت ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں یہ زیادتی قضاء کی وجہ سے ہے

دعوت میں حاضر ہونا: قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے البتہ عمومی دعوت قبول کرسکتا ہے اور دعوت عام وہ ہے کہ اگر داعی اور میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی صاحب دعوت میں حاضر نہ ہوسکے گا تو دعوت کو مؤخر کرتا ہے تو یہ دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے حاضر نہ ہونے کی وجہ سے دعوت مؤخر نہیں ہوتی تو یہ دعوت عام ہے اس دعوت میں قاضی شرکت کرسکتا ہے اور قاضی خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا چاہے قریب کی طرف سے ہو یا اجنبی کی طرف سے یہ شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی اپنے قریبی رشتہ دار اور دوست کی طرف سے دعوت خاص بھی قبول کرسکتا ہے جیسے کہ ان کی طرف سے ہدیہ قبول کرسکتا ہے

قاضی کے فرائض منصبی: فرماتے ہیں کہ قاضی لوگوں کے جنازوں میں شرکت کرے اور مریض کی عیادت کرے کیونکہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں حدیث شریف میں ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں ان میں سے جنازے میں شرکت اور عیادت مریض بھی ہیں

اور قاضی پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ دونوں فریق کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے یعنی اگر ایک کو مسند پر بٹھلایا تو دوسرے کو بھی مسند پر بٹھلائے گا یا دونوں کو زمین پر اپنے سامنے بیٹھنے کا کہے ایک دائیں جانب اور دوسرے کو بائیں جانب بھی نہ بٹھائے کیونکہ دائیں جانب کو ترجیح حاصل ہے بائیں جانب پر اسی طرح قاضی ایک کے ساتھ کان میں کوئی خفیہ بات نہ کرے کیونکہ پھر اس سے دوسرے کی دل شکنی ہوگی اور قاضی بھی متہم ہوگا

اور اسی طرح قاضی کو یہ بھی حکم ہے کہ ایک فریق کی مہمان نوازی نہ کرے دوسرے کے بغیر ہاں دونوں کو ایک خوان پر بٹھا کر

دونوں کی مہمان نوازی کرسکتا ہے

اسی طرح قاضی دونوں فریقوں میں سے ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ ہنسی مذاق نہ کرے کیونکہ اس سے منصب قضاء کا رعب ختم ہوتا ہے

اور قاضی ایک فریق کی طرف اپنے سر یا ہاتھ یا آبرو کے ساتھ اشارہ بھی نہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے کیونکہ ایسے کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہوتی ہے اور قاضی پر رشوت اور طرف داری کا الزام لگتا ہے جس کی وجہ سے دوسرا اپنا حق چھوڑ دے گا

اور مکروہ ہے گواہ کو تلقین کرنا یعنی گواہ کو یہ کہنا کہ کیا تو فلاں فلاں بات کا گواہ ہے تو گواہ کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں احد الخصمین کی مدد کرنا لازم آتا ہے جیسے کہ اصل مدعی کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے

امام ابو یوسفؒ نے موضع تہمت کے علاوہ میں گواہ کو تلقین کرنا مستحسن قرار دیا ہے اس لئے بسا اوقات گواہ عدالت کی ہیبت کی وجہ سے بیان کرنے سے رک جاتا ہے تو ایسی صورت میں گواہ کو تلقین کرنا انسانی حقوق کو زندہ کرنا ہے ہاں جہاں تلقین کرنے سے تہمت ہو تو تلقین نہ کرنا چاہئے جیسے کہ مدعی دعوی کرتا ہے کہ میرا مدعی علیہ پر دو سو روپے ہیں اور مدعی علیہ ایک سو کا اقرار کرتا ہے اور سو سے انکار کرتا ہے اور گواہ نے بھی ایک سو کی گواہی دی تو قاضی گواہ کو یہ تلقین نہ کرے کہ ہوسکتا ہے کہ اصل حق دو سو روپے ہو لیکن پھر مدعی نے ایک سو روپے معاف کردیئے ہو تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرلے گا اور دو سو پر گواہی دے گا تو یہ تلقین جائز نہیں ہے

ویحبس الخصم مدة رأها مصلحة فی الصحیح انما قال ھذا لاختلاف الروایات فی تعیین مدة الحبس والاصح ان التقدیر مفوض الی رأی القاضی لتفاوت احوال الاشخاص فی ذلک بطلب ولی الحق ذلک

ترجمہ: اور قاضی خصم کو قید کرے اتنی مدت تک جس میں قاضی مصلحت دیکھے قول صحیح میں اور یہ کہا اس لئے کہ روایات مختلف ہیں مدت قید کی تعیین کے بارے میں اور صحیح یہ ہے کہ تقدیر سپرد ہے قاضی کے رئے کو اس میں لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے صاحب حق کے مطالبے سے۔

تشریح: کیا قاضی مجرم کو قید کرسکتا ہے؟

قید کرنا ثابت ہے قران اور حدیث سے قران پاک میں ہے ,, او ینفوا من الارض ،، اس سے مراد قید اور حبس ہے اور نبی

کریم ﷺ نے ایک آدمی کو قید کیا تھا تہمت کے جرم میں تو اب قاضی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ مجرم کو قید کرے اور قید کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بنا بر مذہب صحیح بلکہ یہ کام قاضی کو سپرد ہے کہ وہ جتنی مدت مناسب سمجھے مجرم کو قید کرے کیونکہ اس کے بارے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں بعض لوگوں ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دن قید کرنے سے بھی مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دو روز قید کرنے سے کچھ نہیں ہوتا تو ان کو زیادہ قید کرنا مناسب ہوگا اور یہ کام قاضی کا ہے کیونکہ قاضی ناظر مقرر ہوا ہے لوگوں کے احوال پر۔ لیکن قاضی مجرم کو اس وقت قید کرے گا جب کہ صاحب حق خود قید کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ حق تو اس کا ہے جب وہ خود مطالبہ نہ کرے تو اس وقت اس کو قید نہ کرے اس لئے کہ یہ حق العبد ہے اور حق العبد میں عبد کی طرف سے دعوی اور مطالبہ شرط ہے

ان امر القاضي المقر بالايفاء فامتنع او ثبت الحق بالبينة ای ان ثبت الحق بالبينة فطلب ولي الحق الحبس يحبسه القاضي من غير احتياج الى ان يأمر القاضي بايفاء الحق فيمتنع وان ثبت بالاقرار لابد ان يأمره فيمتنع اذفي صورة البينة ظهر مطله بانكاره وفي الاقرار انما يظهر المطل بان يمتنع من الايفاء بعد الامر فان الحبس جزاء المماطلة فيمالزمه بعقد كمهر وكفالة المراد المعجل وبدلا عن مال حصل له كثمن مبيع وفي نفقة عرسه وولده لافي دينه ای لايحبس فی دين الولد وفي غيرها لا نحو الديات وارش الجنايات ان ادعى فقره الااذا قامت بينته بضده

ترجمہ: جب قاضی نے مقر کو ادا کرنے کا حکم کیا اور وہ ادا کرنے سے رک گیا یا حق ثابت ہوا ہو گواہوں سے یعنی حق ثابت ہوا ہو بینہ کے ذریعے اور صاحب حق نے قید کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے اس بات کی طرف کوئی حاجت نہیں کہ قاضی اس کو ادا کرنے کا حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اور اگر حق ثابت ہوا ہو اقرار سے تو ضروری ہے کہ قاضی اس کو حکم کرے اور وہ رک جائے اس لئے کہ بینہ کی صورت میں اسکا ٹال مٹول ظاہر ہو گیا اس کے انکار کرنے سے اور اقرار کی صورت میں ٹال مٹول اس وقت ظاہر ہوگا کہ ادا کرنے سے رک جائے حکم کرنے کے بعد کیونکہ قید کرنا جزاء ہے ٹال مٹول کی (یہ قید کرنا) اس عقد میں ہے جو اس پر لازم ہوا ہے عقد کے ساتھ جیسے مہر اور کفالہ مراد مہر معجل ہے اور بدل ہو اس مال کا جو اس کو حاصل ہوا ہو جیسے مبیع کا ثمن اور اپنی بیوی کا اور بچوں کا خرچہ نہ کہ بچے کے دین میں یعنی اس کو قید نہ کیا جائے گا بچے کے دین میں اور ان حقوق کے علاوہ میں نہیں جیسے دیت یا جنایات کا تاوان جبکہ وہ دعوی کرے اپنے فقیر ہونے کا ہاں اگر بینہ قائم ہو جائے اس کی ضد پر

تشریح: جب صاحب حق کا حق ظاہر ہو جائے تو فریق کی گرفتاری کا کیا ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے اقرار کیا کہ فلاں کا میرے اوپر ہزار روپے ہے اور یہ بات قاضی کے سامنے کہی تو اس پر مقرلہ کا حق ثابت ہوگیا ایک صورت تو یہ ہوئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے قاضی سے مقروض کے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی پہلی صورت میں مقر کو فوراً گرفتار نہیں کرے گا کیونکہ اس صورت میں مقر کی طرف سے ٹال مٹول نہیں پایا گیا کیونکہ اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آدمی حق ادا کرے گا اور یہ اس لئے (قید میں نہیں ڈالے گا) کہ قید کرنا سزا ہے ٹال مٹول کی اور یہاں پر ٹال مٹول نہیں پایا گیا ہے البتہ اگر قاضی نے مقر کو کہا کہ صاحب حق کا حق ادا کرو اور وہ ادا کرنے سے رک گیا تو اب قاضی اس کو قید میں ڈالے گا کیونکہ ٹال مٹول پایا گیا اور دوسری صورت میں یعنی جب صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو فوراً قید کرے گا اس بات کے انتظار کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسکو حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو یہ ٹال مٹول کی دلیل اور قید کرنا ٹال مٹول کی سزاء ہے

کونسے حقوق میں آدمی کو قید کیا جاسکتا ہے؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو اس حق میں قید کیا جاسکتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر خود لازم کردیا ہو جیسے مہر معجل اور کفالہ یعنی بیوی کا مہر معجل ادا نہ کیا ہو یا کسی کے مال کا کفالہ لیا ہو اور مال مکفول بہ ادا نہ کیا ہو تو اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا اس لئے ان کاموں پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس مال ہے اور جب مال ہے تو ادا نہ کرنا مماطلت (ٹال مٹول) ہے اور مماطلت کی سزاء قید ہے لھذا اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا

یا اس مال کے عوض میں جو اس کو حاصل ہوا ہو مثلاً مبیع کے ثمن کے عوض میں اس لئے کہ جب مبیع اس نے خریدی ہے تو اس کے پاس مال موجود ہے تو اس کے عوض میں اس کو اس لئے قید کیا جائے گا کہ اس کے پاس مال موجود ہے اور دوسروں کا حق ادا نہیں کرتا تو یہ بھی ٹال مٹول ہے اسی طرح بیوی اور بچوں کے نفقہ نہ دینے میں بھی اس کو قید کیا جاسکتا ہے لیکن اپنی اولاد کے دین میں باپ کو قید نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ انت ومالک لابیک

مذکورہ حقوق کے علاوہ میں قید کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ دوصورتوں کے علاوہ (یعنی نہ تو ایسا قرضہ ہو جو اس نے عقد کی وجہ سے اپنے اوپر لازم کیا ہو اور نہ مال کا عوض ہو) کسی اور وجہ سے آمی پر قرضہ لازم ہوگیا مثلاً قتل خطاء کی دیت لازم ہوگئی یا کوئی دوسرے جرم کا جرمانہ لازم ہوگیا اور مقروض نے کہا کہ میں فقیر ہوں تو قاضی اس کو فوراً قید میں نہ ڈالے گا لیکن اگر قرض خواہوں نے یہ ثابت کردیا کہ اس کے پاس مال موجود

ہے تو پھراس کو قید میں ڈالے گا اس لیئے کہ اب مماطلت پائی گئی اور مماطلت کی سزاء قید ہے لھذا اب اس کو قید کیا جائے گا

ثم شرع بعد ذلک فیما یفعله القاضی اذا کان الخصم حاضراً او لم یکن فقال فان شهدوا علی خصم حاضر حکم بها و کتب به وهوا لسجل ای حکم بالشهادة و کتب بالحکم وهذاالمکتوب هو السجل فیکتب حکمتُ بذلک او ثبت عندی فان هذا حکم وان شهدوا علی غائب لم یحکم و کتب بالشهادة لیحکم المکتوب الیه بها وهو الکتاب الحکمی و کتاب القاضی الی القاضی وهونقل الشهادة حقیقة

ترجمہ: پھر اس کے بعد شروع فرمادیا اس میں جو کرتا ہے قاضی جبکہ خصم حاضر ہو یا حاضر نہ ہو تو فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی اس خصم پر جو حاضر ہے تو قاضی اس پر حکم کرے اور اس کو لکھئے اور اس کو سجل کہتے ہیں یعنی گواہی کی بناء پر فیصلہ اور حکم لکھئے اور اس مکتوب کو سجل کہتے ہیں تو لکھئے کہ میں نے اس پر فیصلہ کردیا یا میرے پاس ثابت ہوگیا ہے اور یہ اس کا حکم ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی غائب پر تو پھر فیصلہ نہ کرے اور گواہی لکھئے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس پر فیصلہ کرے اور یہ کتاب حکمی ہے اور قاضی کا خط ہے قاضی کی طرف اور یہ حقیقت میں گواہی نقل کرنا ہے

تشریح: ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط:

اس عبارت میں کتاب القاضی الی القاضی کا مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلے کی وضاحت سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بھیجنا خلاف قیاس ہے اس لئے کہ اگر ایک قاضی زبانی دوسرے قاضی کو خبر دے کہ آپ کے شہر میں جو فلاں آدمی ہے اس پر میں نے یہ حکم کیا ہے تم اس پر یہ حکم نافذ کرو تو یہ قبول نہیں ہے تو خط بطریقہ اولی قبول نہ ہونا چاہئے لیکن چونکہ یہ مسئلہ اجماع صحابہ کرامؓ اور اجماع امت سے ثابت ہے اس لئے قیاس متروک ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہوتی ہے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شہود اور مدعی علیہ کو جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا اس لئے کہ گواہ ایک شہر میں ہوتے ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہوتا ہے اور دونوں کو جمع کرنا مشکل ہوتا ہے تو قاضی گواہوں کی گواہی سن لیتا ہے اور پھر یہ گواہی ایک خط کے ذریعے دوسرے شہر کے قاضی کے پاس بھیج دیتا ہے جہاں مدعی علیہ رہتا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر مدعی علیہ پر فیصلہ نافذ کرتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ گواہ مدعی علیہ کے سامنے قاضی کاتب کے دربار میں گواہی دیدیں یعنی خصم اور مدعی علیہ حاضر ہو (۲) یہ کہ مدعی علیہ اور خصم حاضر نہ ہو بلکہ غائب ہو پہلی صورت میں قاضی کاتب گواہی سننے کے بعد اپنا حکم اور فیصلہ بھی لکھے گا اور قاضی مکتوب الیہ کو روانہ کرے گا اور جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس حکم کو نافذ کرے گا جو

اس خط میں ہے اس کتاب کو سجل کہا جاتا ہے کیونکہ قاضی کاتب نے فیصلہ اور حکم اپنا صادر فرمادیا ہے اور حق اس کے سامنے ثابت ہو چکا ہے قاضی مکتوب الیہ صرف حکم نافذ کرسکتا ہے چاہئے اس کی رائے کے خلاف ہو یا موافق اور دوسری صورت میں (جبکہ خصم سامنے موجود نہ ہو) قاضی کاتب صرف گواہی لکھے گا یعنی یہ لکھے گا کہ میں نے گواہوں کی گواہی سن لی اور خصم چونکہ موجود نہیں ہے اس لئے اس پر فیصلہ میں نہیں کرسکتا لھذا قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر خصم پر حکم لازم کردے گا اور اس کتاب کو کتاب حکمی کہا جاتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی بھی کیونکہ یہ درحقیقت گواہی منتقل کرنا ہے ایک قاضی سے دوسرے قاضی کے پاس

کتاب القاضی الی القاضی کی ایک صورت:

نمونہ کے طور پر ایک خط کا مضمون فتح القدیر سے ترجمہ کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے از فلاں بن فلاں قاضی ضلع سوات بنام فلاں بن فلاں قاضی پشاور

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب عالی:

حمد وصلوۃ کے بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص زید بن عمرو سواتی آیا اور بیان کیا کہ میرے ایک ہزار روپے خالد بن ماجد پشاوری پر قرض ہیں اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کی شہادت سن کر جو میرے نزدیک درست ہو آپ کو تحریر کروں پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو وہ میرے سامنے فلاں فلاں گواہوں کو لے آیا (گواہوں کی پوری کفیت تحریر کی جائے گی) پس ان گوہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ زید بن عمرو سواتی مدعی کا خالد بن ماجد پشاوری مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے فی الحال واجب الاداء ہیں میرے نزدیک یہ ثابت ہو چکا کہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے قرضہ ہے مدعی کی درخواست پر میں نے آپ کو یہ خط تحریر کیا ہے اور اس پر گواہ مقرر کردئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے اور میں نے یہ خط گواہوں بھی پڑھ کر سنادیا ہے اس کے بعد خط لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگادے پھر یہ خط مدعی کے حوالے کرے پس جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لاکر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو اس پر گواہ طلب کرے پھر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو گواہوں کی سماعت نہ کرے اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں فلاں بن فلاں یعنی خالد بن ماجد پشاوری ہوں تو قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی سماعت کرے اور اگر مدعی علیہ نے انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی خالد بن ماجد پشاوری ہے جو کہ مدعی علیہ ہے پس مدعی علیہ کے ثبوت کے بعد مدعی کے گواہوں کی سماعت کرے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے پھر قاضی مکتوب الیہ گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا تھا اگر انہوں نے اعتراف کرلیا اور گواہی دی کہ یہ خط اسی کا ہے اور اسی کی

مہر ہے تو قاضی مکتوب الیہ ان کی عدالت و دیانت دریافت کرے پس جب ان کی عدالت و دیانت ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کی موجودگی میں مہر توڑ کر پڑھ کر سنائے (از اشرف الہدایہ جلد نمبر ۹ ص نمبر ۲۷۹)

ویقبل فیمالایسقط بشبهة ای ماسوی الحدود والقصاص اذا شهد عنده كالدين والعقار والنكاح والنسب والمغصوب والامانة والمضاربة المجحودتين فان الامانة ومال المضاربة اذالم يجحدا لايحتاج الى كتاب القاضى الى القاضى واذاجحدا صارامغصوبين وفى المغصوب تجب القيمة وهى دين فيجرى فيه الكتاب الحكمى اذلااحتياج الى الاشارة فيهابل يعرف بالصفة بخلاف العين المنقولة فانه يحتاج فيها الى الاشارة هذا عند ابى حنيفةؒ وكذا عندابى يوسفؒ الافى العبد الأبق فيقبل فيه وقد ذكرفى كيفيته هكذا يكتب قاضى بخارا الى قاضى سمرقند ان فلاناًوفلانا شهداعندى ان عبدفلان المسمى بالمبارك الذى حليته كذا وكذا ابق من مالكه ووقع بسمرقند فى يد فلان الى اخر الكتاب ويختمه فاذاوصل الى قاضى سمرقند يحضرالخصم مع العبد ويفتحه بشرائطه فان لم يكن حليته كماكتب يتركه وان كان فالخصم ان ذهب الى بخارا فبها والايسلم العبد الى المدعى لاعلى وجه القضاء ويأخذ منه كفيلا بنفس العبد ويجعل فى عنقه شيئا ويختمه صيانة عن التبديل عند شهادة الشهود ويكتب الى قاضى بخارا جواب كتابه وانه ارسل اليه العبد فاذاوصل اليه الكتاب يحضرالشهود الذين شهدوا فى غيبة العبد ليشهدوا فى حضوره ويشيروااليه انه ملك المدعى لكن لايحكم لان الخصم غائب ثم يكتب الى قاضى سمرقند ان الشهود شهدوا بحضوره ليحكم قاضى سمرقند على الخصم ويبرأ الكفيل عن كفالته وعن محمدؒ قبوله فيماينقل وعليه المتأخرون لافى حد وقود

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے اس میں جو شبہے سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصاص کے علاوہ میں جبکہ گواہی دے قاضی کے پاس جیسے دین اور جائیداد۔ نکاح۔ نسب اور مغصوب اور امانت و مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو اس لئے کہ امانت اور مال مضاربت سے جب انکار نہ کیا گیا ہو تو اس میں حاجت نہیں ہے ایک قاضی کی طرف سے دوسرے قاضی کے پاس خط بھیجنے کی اور جب اس سے انکار کیا جائے تو پھر دونوں مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور یہ دین ہے تو اس میں کتاب حکمی جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ یہ صفت سے پہچانی جاتی ہے برخلاف عین منقولہ کے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مگر بھاگے ہوئے غلام میں کہ اس

میں قبول ہوتی ہے اور اس کی کیفیت کے بارے میں ایسا ذکر کیا گیا ہے کہ لکھے بخارا کا قاضی سمرقند کے قاضی کو کہ فلاں اور فلاں نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کی شکل اور صورت ایسی ایسی ہے اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند میں فلاں کے ہاتھ لگا ہے خط کے آخر تک اور اس پر مہر بھی لگائے جب یہ خط سمرقند کے قاضی کو پہنچ جائے تو خصم کو غلام سمیت حاضر کرے اور خط کھول دے اپنے شرائط کے ساتھ پس اگر اس کی صورت ایسی نہ ہو جیسے کہ اس نے لکھا ہے تو اسکو چھوڑ دے اور اگر اس جیسی ہو پس اگر خصم بخارا جائے تو اچھا ہے ورنہ غلام حوالہ کردے مدعی کو لیکن بطریقہ قضاء نہیں اور اس سے غلام کے نفس پر کفیل لے لے اور غلام کی گردن میں کوئی چیز ڈال دے اور اس پر مہر لگادے تاکہ بدلنے سے بچ جائے گواہوں کی گواہی کے وقت اور بخارا کے قاضی کو اس کے خط کا جواب لکھئے اور یہ بھی کہ اس نے غلام اس کی طرف بھیجا ہے پس جب بخارا کے قاضی کو خط پہنچ جائے تو وہ ان گواہوں کو حاضر کرے جنہوں نے گواہی دی تھی غلام کے غائب ہونے میں تاکہ وہ ان کے سامنے گواہی دے اور اس کی طرف اشارہ کرے کہ یہ مدعی کی ملکیت ہے لیکن یہ قاضی حکم نہ کرے کیونکہ خصم غائب ہے پھر سمرقند کے قاضی کو خط لکھئے کہ گواہوں نے غلام کے سامنے گواہی دی ہے تاکہ سمرقند کا قاضی خصم پر حکم جاری کرے اور کفیل کفالے سے بری ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک گواہی قبول ہوتی ہے منقولہ اشیاء میں بھی اور اس پر متاخرین ہیں مگر حد اور قصاص میں قبول نہیں ہوتی

تشریح: کن کن چیزوں میں کتاب القاضی الی القاضی قبول ہوتی ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف ان معاملات میں قبول ہوتا ہے جو شبہے سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصاص کے علاوہ میں اور اور حدود اور قصاص کے علاوہ میں بھی یہ شرط ہے کہ مشہود بہ دین ہو یا دین کے حکم اور مرتبے میں ہو جیسے دین ۔ جائیداد ۔ نکاح ۔ نسب ۔ مغصوب ۔ وہ امانت جس سے انکار کیا گیا ہو ۔ وہ مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو ۔ یعنی جس طرح قرضہ ماوجب فی الذمہ کا نام ہے اور اس کی شناخت وصف سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح مذکورہ چیزوں کی شناخت بھی وصف سے ہو جاتی ہے ان کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور قرضہ میں چونکہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوتا ہے تو جو چیزیں اس کے حکم اور مرتبے میں ہیں اس میں بھی ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوگا

نکاح اور نسب کی صورت:

نکاح میں کتاب القاضی الی القاضی کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور گواہی یہاں سوات میں

سوات کے قاضی نے سن لی اور شوہر پشاور میں ہے۔سوات کے قاضی نے پشاور کے قاضی کے نام خط لکھ دیا اور بھیج دیا تو یہ خط قبول ہوگا۔۔

اورنسب کی صورت یہ ہے کہ سوات میں ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ فلاں میرا بیٹا ہے حلانکہ وہ پشاور میں ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کردئے جو سوات کے قاضی نے سن لئے اور پشاور کے قاضی کے نام خط لکھا اور یہ گواہی بھی ساتھ ارسال کردی (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کو قبول کرے گا

جائداد کی صورت: جائداد کی صورت یہ ہے کہ ایک سواتی نے پشاور میں کسی پر زمین کا دعوی کیا کہ یہ زمین میری ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کردئے لیکن گواہی پیش ہوئی سوات میں اور سوات کے قاضی نے گواہوں سے گواہی سن لی اور پھر یہ لکھ کر پشاور کے قاضی کے نام پر ارسال کردیا (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کیس کی ساعت کرے گا (کما مر تفصیلہ)

امانت اور مضاربت سے انکار: فرماتے ہیں جب تک امانت سے امین نے انکار نہ کیا ہو تو اسمیں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی اسی طرح جب مضارب نے مضاربت سے انکار نہ کیا ہو تو اس میں بھی کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ مضمون نہیں ہیں تو اس میں قاضی کا فیصلہ بھی جاری نہ ہوگا نہ قاضیٔ کاتب کا اور نہ قاضیٔ مکتوب الیہ کا لیکن جب امین نے امانت سے اور مضارب نے مضاربت سے انکار کیا تو اب یہ امانت نہ رہی اور مضاربت نہ رہی بلکہ یہ غصب بن گیا اور غصب میں مغصوب کی قیمت لازم ہوتی ہے

وھی دین فیجری فیہ الکتاب الحکمی: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مال امانت اور مال مضاربت تو عین ہے اور عین شئے کے دعوی میں اس شئے کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ہوتا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے دعوے کے وقت اور اس میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں ہوتا تو اس میں کیسے جائز ہے

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب امانت اور مضاربت سے انکار کیا گیا تو اب یہ امانت اور مضاربت نہ رہی بلکہ اب یہ غصب بن گیا اور غصب عین نہیں ہوتا بلکہ دین ہوتا ہے اور دین میں کتاب القاضی الی القاضی جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارے کی طرف ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وصف بیان کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے برخلاف اعیان منقولہ کے کہ اعیان منقولہ وصف بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو تمام اعیان منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک البتہ امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتا ہے عبد آبق کے مسئلے

میں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبد آبق کے مسئلے میں بھی غلام کو حاضر کرنا شرط ہے جیسے کہ بقیہ اعیان منقولہ میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد آبق میں غلام کو حاضر کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا وصف بیان کرنا کافی ہے جس کا طریقہ مندجہ ذیل ہے

عبدابق کے مسئلے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ:

شارحؒ نے عبدابق کے مسلئے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ ایک مثال کے ساتھ پیش کیا ہے ہم مثال میں صرف نام تبدیل کریں گے یعنی بخارا اور سمرقند کی جگہ سوات اور پشاور رکھیں گے تا کہ سمجھنے میں آسانی ہو اب وہ طریقہ پیش خدمت ہے ۔فرماتے ہیں سوات کا قاضی ایک خط لکھئے بنام قاضیٔ پشاور اس طرح ہے۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کہ فلاں اور فلاں (گواہوں) نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ فلاں (خالد) کا غلام جس کا نام مبارک ہے اور جس کا حلیہ (شکل وصورت) ایسا ہے (علامات بتادے گا) وہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ گیا ہے اور پشاور میں فلاں (شاہد) کے پاس مقیم ہے اور پھر اس خط پر مہر ثبت کرے گا اور مدعی کو حوالہ کرے گا پس جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خصم (شاہد) کو غلام (مبارک) سمیت حاضر کرے گا اور خصم کے سامنے خط کو کھول دے گا اپنے شرائط کے ساتھ یعنی گواہوں سے پوچھے گا کہ یہ خط سوات کے قاضی نے تم کو پڑھ کر سنایا ہے وغیرہ پس جب خط کو پڑھ لیا تو غلام کی طرف دیکھئے کہ اس کا حلیہ اسی طرح ہے جیسے کہ خط میں لکھا گیا ہے یا نہیں اگر ایسا نہیں جیسے کہ لکھا گیا ہے تو پشاور کا قاضی اسکو چھوڑ دے یعنی شاہد کو تنگ نہ کرے کیونکہ یہ وہ غلام ہے ہی نہیں جس پر دعوی کیا گیا ہے اور اگر غلام کی شکل وصورت اس جیسا ہے جیسے کہ سوات کے قاضی نے خط میں لکھا ہے تو اب پشاور کا قاضی اس پر حکم اور فیصلہ نہ کرے بلکہ خصم (شاہد) سے کہے کہ تم سوات چلے جاؤ تا کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے سامنے آپ پر فیصلہ کیا جائے پس اگر خصم (شاہد) سوات چلا گیا تو اچھی بات ہے ورنہ سوات کا قاضی خود ہی فیصلہ کرے گا اور اگر خصم (شاہد) کہتا ہے کہ میں تو سوات نہیں جاتا تو اس صورت میں بھی پشاور کا قاضی اس پر حکم نہ کرے بلکہ غلام مدعی کو سپرد کرے اس وجہ سے نہیں کہ پشاور کے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مدعی اس کو سوات کے قاضی کے پاس لے جائے تا کہ وہاں اس پر اصل گواہ دوبارہ اس کے سامنے گواہی دیدیں اور مدعی سے ایک کفیل لے لے اس بات پر کہ اگر غلام آپ کا نہ نکلا تو وہ غلام ہم کو واپس کر دے گا اور غلام کی گردن میں یا کسی دوسری جگہ ایک علامت لگائی جائے یا اس کی گردن میں ایک چیز لٹکائی اور اس پر مہر لگائی جائے تا کہ جب اصل گواہ جب اس کے سامنے گواہی دیں تو اس کو پہچان لے کہ یہ ہی غلام ہے جس کو پشاور کے قاضی نے سوات کے قاضی کے پاس بھیجا ہے تا کہ مدعی اس کو راستے میں تبدیل

نہ کر سکے اور اس کے ساتھ پشاور کا قاضی ایک خط بھی لکھے سوات کے قاضی کے نام پر کہ میں نے وہ غلام آپ کے پاس بھیجا ہے جس کی آپ نے علامتیں لکھی تھیں اور اس کے ساتھ میرا خط بھی ہے پس جب مدعی نے غلام سوات کے قاضی کے دربار میں حاضر کر دیا اور اس کے ساتھ پشاور کے قاضی کا خط بھی لایا تو سوات کا قاضی ان اصل گواہوں کو پھر حاضر کرے گا جنہوں نے غلام کے غائب ہونے کی حالت میں گواہی دی تھی اب وہ گواہ دوبارہ گواہی دیں گے غلام کے حاضر ہونے کی حالت میں اور غلام کی طرف اشارہ بھی کریں گے کہ یہ وہی غلام ہے جس پر مدعی نے دعوی کیا تھا اب جب سوات کے قاضی نے غلام کے سامنے گواہوں کی گواہی سن لی تو اب بھی سوات کا قاضی خصم (شاہد) کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا کیونکہ خصم (شاہد) غائب ہے اور قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے بلکہ اب دوبارہ پشاور کے قاضی کو خط لکھے گا کہ گواہوں نے میرے سامنے غلام کے حضور میں گواہی دی ہے لھذا اب آپ مصم (شاہد) جو آپ کی ولایت میں اس پر فیصلہ اور حکم صادر کریں تو جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اب وہ خصم (شاہد) کو حاضر کرے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا کہ غلام آپ کا نہیں ہے بلکہ مدعی کا ہے اور کفیل بالنفس کفالے سے آزاد ہو جائے گا یعنی اب اس پر غلام کا واپس کرنا لازم نہیں اس لئے کہ غلام مدعی کا نکل گیا اب مدعی علیہ کو واپس کرنا لازم نہیں ہے

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کتاب القاضی الی القاضی تمام منقولی اشیاء میں جائز ہے چاہے دین ہو یا عین اور اسی پر متاخرین کا فتوی ہے البتہ حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ شبہے سے ساقط ہوتے ہیں

ویجب ان یقرأ علی من یشهدهم ویختم عندهم ویسلم الیهم وابو یوسفؒ لم یشترط شیئا من ذلک واختار الامام السرخسی قوله فعند ابی یوسفؒ یشهدهم ان هذا کتابه وختمه وعن ابی یوسفؒ الختم لیس بشرط الاول اذا کان الکتاب فی ید المدعی یفتی بان الختم شرط وان کان فی الشهود یفتی بانه لیس بشرط واذا سلم الی المکتوب الیه لم یقبله الا بحضرة خصمه وبشهادة رجلین اور رجل وامرأتین فاذا شهدوا انه کتاب قاضی فلان قرأه علینا فی محکمته وختمه وسلمه الینا فتح القاضی وقرأه علی الخصم والزمه بما فیه ان بقی کاتبه قاضیا فیبطل بموته وعزله قبل وصوله وکذا بموت المکتوب الیه الا اذا کتب بعد اسمه الی کل من یصل الیه من قضاة المسلمین وعند ابی یوسفؒ لایشترط ان یکتب الی قاض معین بل یکفی ان یکتب ابتداءً الی کل من یصل الیه من قضاة المسلمین لان تعیین المکتوب الیه تضییق لافائدة فیه وان مات الخصم ینفذ علی وارثه

ترجمہ: اور واجب ہے کہ جن کو گواہ بنا رہا ہے ان کو خط پڑھ کر سنا دے اور ان کے حضور میں مہر لگا دے اور ان کو سپرد کر دے اور امام ابو یوسفؒ نے ان میں کسی چیز کی شرط نہیں لگائی ہے اور امام سرخسی نے ان کا قول پسند کیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو گواہ بنائے کہ یہ قاضی کا خط اور مہر ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مہر لگانا بھی شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ جب خط مدعی کے ہاتھ میں ہو تو فتوی دیا جائے گا کہ مہر لگانا شرط ہے اور اگر گواہوں کے ہاتھ میں ہو تو فتوی دیا جائے گا کہ مہر لگانا شرط نہیں ہے پس جب خط قاضی مکتوب الیہ کو سپرد کرے تو اس کو قبول نہ کرے مگر مدعی علیہ کے حضور میں اور دو آدمیوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ پس جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا خط ہے جس کو اس نے ہمیں پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس قضاء میں اور اس پر مہر بھی لگایا ہے اور ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی (مکتوب الیہ) اس کو کھول دے اور پڑھ کر خصم کو سنائے اور جو کچھ اس خط میں ہے وہ اس پر لازم کر دے جبکہ قاضی کاتب اپنے منصب قضاء پر باقی ہو چنانچہ باطل ہوگا قاضی کاتب کی موت سے اور اس کے معزول ہونے سے خط پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح مکتوب الیہ کی موت سے ہاں اگر یہ لکھے اس کے نام کے بعد کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے کہ ایک معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ ابتداء یہ لکھنا کافی ہے کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اس لئے مکتوب الیہ کا نام لکھنا معاملے میں تنگی پیدا کرنا ہے اور اگر خصم مر جائے تو اس کے ورثہ پر نافذ کرے

تشریح: قاضی مکتوب الیہ خط مدعی علیہ کے حضور میں قبول کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کاتب کا خط مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک خصم حاضر نہ ہو کیونکہ یہ مکتوب الیہ کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مانند ہے اور گواہی ادا کرتے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نیز یہ خط شہادت علی الشہادت کے مانند ہے اس لئے قاضی کاتب اپنے خط کے ذریعے گواہوں کی گواہی کے الفاظ نقل کرتا ہے جیسے کہ شاہد فرع شاہد اصل کی گواہی کے الفاظ نقل کرتا ہے اور شہادت علی الشہادت میں یہ شرط ہے کہ فرع کی گواہی سننے کے وقت خصم موجود ہو تو خط قبول کرتے وقت بھی خصم کا موجود ہونا ضروری ہے

خط قبول کرتے وقت دو آدمیوں کی گواہی بھی ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ خط قبول کرتے وقت یہ بھی شرط ہے کہ دو آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ گواہی دیں کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ اس کی مہر ہے اور یہ خط قاضی کاتب نے ہم کو پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس حکم میں اور پھر ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس کو قبول کرے اور جو کچھ اس میں ہے وہ اس پر لازم کرے اگر شریعت کے موافق ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک خط دوسرے

خط کے مشابہ ہوتا ہے تو جب تک گواہ گواہی نہ دیں اس وقت تک خط کو قبول نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ کسی اور کا خط ہو اس لئے گواہوں کی گواہی لازم کردی گئی

قاضیٔ کاتب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضیٔ کاتب منصب قضاء پر فائز ہو:

قاضیٔ مکتوب الیہ قاضیٔ کاتب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضیٔ کاتب اپنے منصب قضاء پر فائز ہو چنانچہ اگر قاضیٔ کاتب مرگیا یا معزول ہو گیا یا مرتد ہو گیا حالانکہ ابھی تک خط قاضیٔ مکتوب الیہ کو پہنچا نہیں ہے تو یعنی قاضیٔ کاتب نے خط روانہ کردیا ہے اور ابھی تک قاضی مکتوب الیہ کو ملا نہیں ہے کہ قاضیٔ کاتب کا انتقال ہو گیا یا وہ معزول کردیا گیا تو اس صورت میں قاضی مکتوب الیہ یہ خط قبول نہیں کرے گا اور اس کے مطابق مدعٰی علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا اور اسی طرح اگر قاضی مکتوب الیہ مرگیا خط روانہ ہونے کے بعد اور پہنچنے سے پہلے تو بھی یہ خط باطل ہو جائے گا کیونکہ قاضیٔ کاتب نے اس کے علم اور امانت پر اعتماد کیا ہے اور جب وہ نہیں رہا تو دوسرے کے علم اور امانت پر اس نے اعتماد کیا نہیں ہے لھذا دوسرا قاضی اس خط کو قبول نہیں کرسکتا
ہاں اگر قاضیٔ کاتب نے یوں لکھا ہو کہ فلاں شہر کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام اور اگر وہ نہ ہو تو ہر ایسے قاضی کے نام جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے تو قاضیٔ مکتوب الیہ کے مرنے کے بعد جو بھی اسکا قائم مقام ہو وہ مکتوب الیہ کا تابع ہوگا اور وہ خط وصول کرسکتا ہے
حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ ایک معین قاضی کے نام پر خط لکھے بلکہ یہ کافی ہے کہ صرف یہ لکھے کہ مسلمان قاضیوں میں سے جس کے پاس بھی یہ خط پہنچ جائے اور پھر اگر قاضیٔ مکتوب الیہ مرجائے تو اس کا نائب اس کو وصول کرسکتا ہے کیونکہ نام لکھنا اس معاملے میں تنگی پیدا کرنا ہے لھذا کوئی بھی قاضی جو اس کا قائم مقام ہو وہ اس خط کو قبول کرسکتا ہے
اور اگر خصم مرجائے تو اس سے قاضی کا خط باطل نہیں ہوتا بلکہ قاضی مکتوب الیہ کو چاہئے کہ وہ اس حکم کو اس کے ورثہ پر لازم کرے کیونکہ ورثہ اس کے قائم مقام ہیں

وصح قضاء المرأة الافي حد وقود لان الشهادة لاتقبل فيهما

ترجمہ: اور صحیح ہے عورت کا حکم مگر حدود اور قصاص میں نہیں کیونکہ اس کی گواہی اس میں قبول نہیں ہوتی

کیا عورت قاضی بن سکتی ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام معاملات میں عورت کو قاضی بنانا صحیح ہے احناف کے نزدیک ۔ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے کسی بھی معاملے میں چاہے حدود وقصاص ہو یا دوسرے معاملات کیونکہ عورت ناقص

العقل ہے تو یہ فیصلہ نہیں کرسکتی اور بحیثیت قاضی عدالت میں حاضر نہیں ہوسکتی اس لئے اسکو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے نیز حدیث شریف میں ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,لن یفلح قوم ولوا امرھم امرأۃ ،،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے اپنا والی کسی عورت کو مقرر کیا تو وہ کامیاب نہ ہوگا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کو والی اور قاضی مقرر کرنا صحیح نہیں ہے

ہماری دلیل: یہ ہے کہ عورت کے حکم قضاء کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے یعنی حکم قضاء شہادت کے حکم سے مستفاد ہے پس جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا اور جو شہادت کا اہل نہیں وہ قضاء کا بھی اہل نہ ہوگا اور عورت حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت کا اہل ہے تو حدود اور قصاص کے علاوہ میں قضاء کی بھی اہل ہوگی اور رہی یہ بات کہ لن یفلح قوم الخ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مراد اس سے حکمران بنانا ہے نہ کہ قاضی بنانا کیونکہ منصب قضاء منصب خلافت سے کم ہے

ولا یستخلف قاض ولا یؤکل وکیل الا من فوض الیہ ذلک ففی المفوض نائبہ لا ینعزل بعزلہ وبموتہ مؤکلا بل ھو نائب الاصیل انما قال مؤکلا لان فی الوکالۃ ینعزل الوکیل بموت مؤکلہ فاراد ان یصرح ان الوکیل ھھنا لا ینعزل بموت مؤکلہ لانہ فی الحقیقۃ لیس نائبہ بل ھو نائب الاصیل واما فی القضاء فان النائب لا ینعزل بموت المنوب عنہ فخص المؤکل بالذکر لان الاشتباہ فیہ ولا شبھۃ فی باب القضاء فلم یذکر ثم قال بل ھو نائب الاصیل ففی التوکیل ینعزل بموت الاصیل وفی القضاء لا ینعزل **وفی غیرہ ان فعل نائبہ عندہ او اجازھو او کان قدر الثمن فی الوکالۃ صح** ای فی غیر المفوض یعنی اذا لم یفوض الی القاضی والوکیل ان یستخلف الغیر فاستخلف ففعل النائب بحضور المنوب صح لانہ اذا فعل بحضورہ ففعلہ ینتقل الیہ وکذا ان فعل بغیبتہ فوصل الخبر الی المنوب فاجاز لانہ اذا انضم رأیہ الی ذلک الفعل صار کانہ فعل وکذا ان قدر الوکیل الاول الثمن فباشر وکیلہ اذ بتقدیر الثمن حصل رأیہ **و باعمل برایک یوکل** ای اذا قال المؤکل للوکیل اعمل برایک کان للوکیل ان یؤکل غیرہ

ترجمہ: اور نہ قاضی اپنا نائب بنا سکتا اور نہ وکیل وکیل بنا سکتا ہے مگر یہ کہ یہ کام اس کو سپرد کردیا گیا ہو پس جس کو یہ سپرد کردیا گیا ہو بے شک اس کا نائب معزول نہ ہوگا اس کے معزول ہونے سے اور اس کی موت سے اس حال میں کہ یہ مؤکل ہو بلکہ یہ تو اصیل کا نائب ہے کہا کہ مؤکل ہو اس لئے کہ وکالت میں معزول ہوتا ہے وکیل مؤکل کی موت سے تو مصنفؒ نے ارادہ کیا کہ اس کی صراحت کرے کہ یہاں پر وکیل معزول نہیں ہوتا مؤکل کی موت سے اس لئے کہ یہ حقیقت میں مؤکل کا نائب نہیں ہے بلکہ اصیل کا نائب ہے اور قضاء میں تو نائب معزول نہیں ہوتا منوب عنہ (جس کا نائب ہے) کی موت سے تو

موکل کوبطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ اشتباہ اس میں ہے اور قضاء کے باب میں کوئی شبہ نہیں ہے تو اس کو ذکر نہ کیا پھر کہا کہ یہ تو نائب ہے اصیل کا تو توکیل (وکیل بنانے) میں معزول ہوگا اصیل کی موت سے اور قضاء میں معزول نہ ہوگا اصیل کی موت سے اور غیر مفوض (جس کو یہ سپرد نہ کیا گیا ہو) میں اگر نائب نے اس کے سامنے کام کیا یا اس نے اجازت دیدی یا اس نے ثمن مقرر کر دیا تھا وکالت میں تو صحیح ہے یعنی جب قاضی کو یا وکیل کو یہ کام سپرد نہ کیا گیا ہو کہ وہ غیر کو اپنا خلیفہ بنائے اور انہوں نے خلیفہ بنالیا اور نائب نے منوب کے سامنے کام کیا تو صحیح ہے اس لئے کہ جب اس نے اس کے سامنے کام کیا تو اسکا کام اس کی طرف منتقل ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یہ کام کیا اور منوب عنہ کو خبر پہنچ گئی تو اس نے اجازت دیدی اس لئے کہ اسکی رائے اس فعل کے ساتھ مل گئی تو ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے خود یہ کام کیا ہے اور اسی طرح جب وکیل اول نے ثمن متعین کر دیا اور اس کے وکیل نے کام کیا اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اس کی رائے حاصل ہوگئی اور یا کہا اس سے کہ اپنی رائے پر عمل کر یعنی جب موکل نے وکیل سے کہا کہ اپنی رائی پر عمل کر تو پھر وکیل کو یہ حق ہے کہ غیر کو وکیل بنائے

تشریح: قاضی اور وکیل اپنا نائب نہیں بنا سکتے اجازت کے بغیر:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے مگر وہ قاضی یا وکیل اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے جس کو یہ کام سپرد کر دیا گیا ہو یعنی سلطان اور حاکم اعلی نے قاضی کو یا موکل نے وکیل کو یہ کہا ہو کہ اگر تو چاہے تو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو اس صورت میں یہ حضرات اپنا نائب مقرر کر سکتے ہیں یا اس کو یہ کہا ہو کہ اعمل برأیک یعنی اپنی مرضی پر عمل کرو اگر چاہو مقرر کرو ورنہ نہیں تو اس صورت میں بھی یہ حضرات اپنا نائب مقرر کر سکتے ہیں

ففی المفوض نائبہ لاینعزل :صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب سلطان نے قاضی سے یا موکل نے وکیل سے یہ کہا ہو کہ آپ اپنے لئے نائب مقرر کر سکتے ہیں اور انہوں نے یعنی قاضی نے اپنا نائب مقرر کر دیا اور وکیل نے اپنے لئے وکیل بنادیا تو ان دونوں صورتوں میں جو نائب ہے یہ نائب اصیل کے معزول کرنے سے یا اصیل کی موت سے معزول نہ ہوگا چاہے قاضی کا نائب ہو یا وکیل کا نائب

اب چاہئے تو یہ تھا کہ اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل ثانی معزول ہو جاتا کیونکہ یہ تو وکیل اول کا وکیل ہے اور وکیل اول اس کے واسطے بمنزلہ اصیل ہے جب وکیل اول مرجائے یا معزول ہو جائے تو چاہئے کہ وکیل ثانی بھی معزول ہو جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل معزول ہو جاتا ہے

لیکن یہاں پر اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل معزول نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ وکیل درحقیقت وکیل اول کا

نائب نہیں ہے بلکہ اصیل کا نائب ہے اور اصیل نہ تو مرا ہے اور نہ اس نے معزول کیا ہے
اور باب قضاء میں بھی نائب منوب عنہ یعنی قاضی اول کی موت سے یا معزول کرنے سے معزول نہیں ہوتا کیونکہ یہاں پر بھی قاضی ثانی یعنی نائب۔ قاضی اول کا نائب نہیں ہے بلکہ اصیل یعنی سلطان اور حاکم کا نائب ہے اور حاکم نے تو اس کو معزول کیا ہی نہیں ہے باب قضاء میں تو کوئی اشتباہ نہیں تھا کہ قاضی اول (منوب عنہ) کی موت سے نائب معزول نہیں ہوتا اشتباہ تو باب وکالت میں تھا کہ عام طور پر مؤکل کی موت سے وکیل معزول ہو جاتا ہے تو یہاں پر بھی معزول ہو گا تو مصنفؒ اس مسئلے کو بطور خاص ذکر فرما دیا کہ نہیں یہاں پر یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ نائب اصیل کا نائب ہے وکیل کا نائب نہیں ہے

ثم قال بل نائب الاصیل ففی التو کیل الخ :

جب حاکم نے قاضی کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو یا مؤکل نے وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو اور تو اس صورت میں قاضی کی موت یا ذکیل کی موت سے تو نائب معزول نہیں ہوتا لیکن اصیل کی موت سے معزول ہو گا یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ وکیل کا نائب تو اصیل کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا لیکن قاضی کا نائب اصیل کی موت یعنی سلطان اور حاکم کی موت سے معزول نہ ہو گا جب تک باقاعدہ بادشاہ اور حاکم کی طرف سے اس کو معزول نہ کیا جائے

وفی غیرہ : جب قاضی کو یا وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار تو نہیں دیا گیا تھا لیکن انہوں نے نائب مقرر کر دیا اور نائب نے اصل قاضی یا اصل وکیل کے سامنے وہ کام کیا یا اصل کی عدم موجودگی میں وہ کام کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو نائب کا وہ کام کرنا جائز ہو جائے گا اسلئے کہ جب اصل کی موجودگی میں تصرف کیا یا اصل کی عدم موجدگی میں تصرف کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو اس میں اصل کی رائے موجود ہو گئی تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ یہ کام اصل نے بذات خود کیا ہو
اور اسی طرح جب وکیل نے اپنے نائب کے واسطے ثمن متعین کر دیا کہ فلاں چیز خرید لو ایک ہزار روپے پر اور نائب نے اصل کی عدم موجدگی میں وہ چیز ہزار روپے میں خرید لی تو بھی نائب کا یہ عمل جائز ہے اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اصل کی رائے حاصل ہو گئی جب اصل کی رائی حاصل ہو گئی تو گویا کہ یہ کام اس نے بذات خود کیا ہے اور جب بذات خود کام کرے تو وہ جائز ہوتا ہے اسی طرح وکیل کے نائب کا یہ تصرف بھی جائز ہو گا

ویمضی حکم قاض اخر فی مختلف فیه فی الصدر الاول الا ماخالف الکتاب والسنة المشهورة او الاجماع ای اذا قضی القاضی ورفع حکمه الی قاض اخر یجب علیه امضائه الاان یکون مخالفاللکتاب کمتروک التسمیة عامدا فانه مخالف لقوله تعالی ولاتاکلوا ممالم یذکر اسم الله علیه

او السنة المشهورة كالقضاء بحل المطلقة الثلثة بنكاح الزوج الثاني بلاوطي على مذهب سعيدبن المسيب فانه مخالف للسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام لاحتى تذوقي من عسيلته الحديث اوللاجماع كالقضاء بحل متعة النساء لان الصحابة قداجمعوا على فساده فحاصل هذاان القاضي اذاقضى في المجتهد فيه يصير مجمعاعليه ويجب على قاض اخر تنفيذه وهذا اذاحكم على وفق مذهبه اما اذاحكم على خلاف مذهبه فسيأتي ويجب ان يعلم القاضي ان المسئلة مختلف فيها وايض هذا اذاكان محل القضاء مختلفافيه اما اذاكان نفس القضاء مختلفافيه كالقضاء على الغائب فانه لايصير مجمعاعليه الاان يرفع قضائه الى قاض اخر فيمضيه فح يصير مجمعاعليه فبعدالامضاء ان رفع الى قاض اخر يجب عليه تنفيذه

ترجمہ: اور قاضی جاری کرے گا دوسرے قاضی کا حکم اس مسئلے میں جو مختلف فیہ ہو صدر اول میں مگر جو مخالف ہو کتاب اور سنت مشہورہ اور اجماع کے یعنی جب فیصلہ کیا قاضی نے اور اس کا فیصلہ لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس تو واجب ہے اس پر اس فیصلے کا نافذ کرنا ہاں اگر مخالف ہو کتاب کے جیسے وہ چیز جس پر تسمیہ قصداً چھوڑ دیا گیا ہو یہ مخالف ہے اللہ تعالی کے اس قول کا کہ تم نہ کھاؤ اس سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے کہ فیصلہ کرنا مطلقہ ثلاثہ کی حلت کا دوسرے شوہر کے نکاح پر وطی کے بغیر سعید بن میتب کے مذہب پر یہ خلاف ہے سنت مشہورہ کا اور وہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ نہیں جب تک تم اس کے شہد میں سے نہ چکھو (الحدیث) یا اجماع کا خلاف ہو جیسے فیصلہ کرنا عورتوں کے متعہ کی حلت پر کیونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہے اس کے فساد پر اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کرے مختلف فیہ مسئلے میں تو یہ متفق علیہ بن جاتا ہے اور دوسرے قاضی پر لازم ہے اس کو نافذ کرنا اور یہ اس وقت جبکہ اس نے فیصلہ کیا ہو اپنے مذہب کے موافق لیکن اگر اس نے فیصلہ کیا ہو اپنے مذہب کے خلاف تو اس کا بیان آگے آرہا ہے اور واجب ہے کہ قاضی کو معلوم ہو کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور ساتھ یہ بھی معلوم ہو کہ محل قضاء مختلف فیہ ہے لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے کہ قضاء علی الغائب تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہاں اگر اسکا فیصلہ کسی دوسرے قاضی کے پاس لیجایا جائے اور وہ اسکو جاری کرے تو اس وقت یہ متفق علیہ بن جائے گا اس کے جاری کرنے کے بعد اگر دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس پر واجب ہے اس کا جاری کرنا

تشریح: اگر مقدمہ دوسرے قاضی کے دربار میں پیش ہو جائے:

جب ایک قاضی نے ایک مختلف فیہ مسئلے میں ایک جانب کو فیصلہ دیدیا اور اس کے بعد کسی فریق نے حاکم اعلی کی عدالت میں

مرافعہ کیا یعنی اپیل کی تو اس صورت میں قاضی اعلی سابقہ قاضی کا فیصلہ جاری رکھے گا اپنی طرف سے نیا حکم نہ سنائے گا بشرطیکہ قاضی اول کا حکم کتاب اللہ اور سنت مشہور اور اجماع امت کا خلاف نہ ہو

اور اگر کتاب اللہ کا خلاف ہو جیسے متروک التسمیۃ عامداً یعنی اگر قاضی اول نے متروک التسمیۃ عامداً کے حلال ہونے کا فیصلہ کیا ہو اور پھر یہ حکم قاضی اعلی کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس فیصلے کو توڑ کر نیا فیصلہ کرے گا کیونکہ یہ حکم کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ باری تعالی کا ارشاد ہے,, ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ،، اس لئے اس صورت میں قاضی اس حکم کو جاری نہیں کرے گا بلکہ اس کو توڑ کر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا کہ متروک التسمیۃ عامداً حلال نہیں ہے

یا قاضی اول کا حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے مطلقہ ثلاثہ بغیر وطی کے محض زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے حلال ہونے کا حکم کرنا حضرت سعید بن مسیب کے مذہب پر حالانکہ یہ حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہے کیونکہ حدیث رفاعہ میں ہے,, لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ہو من عسیلتک،،

یا قاضی اول کا حکم اجماع امت کے خلاف ہو جیسے قاضی اول نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کا حکم دیا ہو یہ اجماع صحابہ کرام کے خلاف ہے لھذا ان صورتوں میں قاضی اعلی جس کے پاس مرافعہ اور اپیل کیا گیا ہے وہ قاضی اول کے فیصلے کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ قاضی اول کا فیصلہ اور حکم توڑ کر صحیح فیصلہ کرے گا

دلیل: دلیل اس بات کی (کہ قاضی ثانی مختلف فیہ مسئلے میں کیوں قاضی اول کا حکم نافذ کرے گا) یہ ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ میں قاضی اول نے اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کیا ہوگا اور قاضی ثانی بھی اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کرے گا اور اجتہاد دونوں قاضیوں کا برابر ہے کیونکہ دونوں میں خطاء اور صواب کا احتمال ہے جب قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کر دیا تو اب وہ متفق علیہ اور مجمع علیہ بن گیا اور اب قاضی اعلی پر اس حکم کا نافذ کرنا واجب ہے کیونکہ قاضی اول کے حکم کرنے سے ایک جانب اعلی اور اقوی ہوگئی اور جانب آخر ادنی اور اضعف ہے۔ لھذا اقوی کا مقابلہ اضعف نہیں کر سکتا۔ اور قاضی اعلی پر قاضی اول کا حکم نافذ کرنا مسئلہ مختلف فیہ میں اس وقت واجب ہے جبکہ قاضی اول نے اپنے مذہب کے موافق حکم کیا ہے لیکن اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف حکم کیا ہو تو اس کا بیان آگے آرہا ہے

فرماتے ہیں کہ یہ بات واجب ہے کہ قاضی کو یہ معلوم ہو کہ کونسا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور کونسا متفق علیہ تا کہ مسئلہ متفق علیہ کے خلاف فیصلہ نہ کر پائے

ھذا اذا کان محل القضاء مختلفا فیہ: یعنی قاضی اعلی پر یہ بات واجب ہونا کہ قاضی اول کا حکم مسئلہ مختلف

فیہ میں نافذ کرے یہ اس وقت واجب ہے کہ محل قضاء مختلف فیہ ہو یعنی مسئلہ مختلف فیہ ہو کہ بعض فقہاء کے نزدیک مسئلے کی ایک جانب راجح ہو اور دوسرے فقہاء کے نزدیک دوسری جانب راجح ہو قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کر دیا تو یہ متفق علیہ بن گیا لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے قضاء علی الغائب ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے پس اگر ایک قاضی نے قضاء علی الغائب کے جواز کا حکم کیا تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہے اگر قاضی اعلی کے پاس اس کی اپیل کر دی گئی تو وہ اس حکم کو باطل کر سکتا ہے ہاں اگر قاضیٔ اول کی قضاء قاضی ثانی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی ثانی نے بھی اس کو نافذ کر دیا اب یہ متفق علیہ بن گیا اب اگر یہ قضاء قاضی ثالث کے پاس لے جایا گیا تو قاضی ثالث اس کے مطابق حکم کرے گا کیونکہ قاضی ثالث کے حق میں اب یہ مجمع علیہ بن گیا ہے اب اس پر اس کا جاری کرنا واجب ہے

وفی ماجتمع علیه الجمهور لایعتبر خلاف البعض ذکر فی اصول الفقه ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع هل ینعقد باتفاق اکثر المجتهدین او لابد من اتفاق الکل ففی الهدایة اختار ان اتفاق الاکثر کافٍ ففی مقابلة اتفاق الاکثر لایعتبر خلاف الاقل وفی کتب اصول الفقه رجحوا ذلک المذهب وهو ان اختلاف الاقل فی مقابلة الاکثر معتبر فان واحدا من الصحابةؓ ربما خالف الجمع الکثیر ولم یقولوا نحن اکثر منک بل اعتبروا مخالفته وایضا قال فی الهدایة ان المعتبر الاختلاف فی الصدر الاول ای الصحابة لکن الاصح انه لایشترط ذلک حتی یکون اختلاف الشافعیؒ معتبر

ترجمہ: اور جس مسئلے پر جمہور متفق ہوں اس میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اصول فقہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اجماع اکثر مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے یا سب کا اتفاق ضروری ہے تو ہدایہ میں یہ اختیار کیا ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے تو اکثر کے اتفاق کے مقابلے میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس مذہب کو ترجیح دی ہے اور وہ یہ ہے کہ کم کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر ہے کیونکہ ایک صحابی نے بسا اوقات جمع کثیر کی مخالفت کی ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا کہ ہم تم سے زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا ہے اور ہدایہ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ معتبر صدر اول میں اختلاف ہے یعنی صحابہ کرام کے دور میں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی معتبر ہے

تشریح: اجماع کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے یا اکثر مجتہدین کا اجماع کافی ہے؟

ماتن اور صاحب ہدایہ کے نزدیک اجماع منعقد ہونے کیلئے یہ کافی ہے کہ اکثر مجتہدین ایک مسئلہ پر متفق ہوں تو یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے اگرچہ بعض فقہاء اس کے خلاف ہو تو بعض کا خلاف ہونا اجماع کیلئے منافی نہیں ہے اب اگر قاضی نے ایک ایسے مسئلے میں (جس پر اکثر فقہاء متفق ہیں) جمہور کے خلاف بعض کے قول پر فیصلہ کیا اور قاضی اعلی کے پاس یہ فیصلہ لے جایا گیا تو قاضی اعلی

اس فیصلے کو توڑدے گا اور جمہور کے موافق فیصلہ کرے گا کیونکہ اس مسئلے میں قاضی اسفل نے اجماع کا خلاف کیا ہے یہ متن اور ہدایہ کے مسئلے کا حاصل ہے

شارحؒ نے اولاً اصول فقہ کی روشنی میں یہ بات ثابت کی ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر کا متفق ہونا کافی ہے اور اکثر کے مقابلے میں اقل کا خلاف معتبر نہ ہوگا

وفی کتب اصول الفقه : اس عبارت سے شارحؒ یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ہدایہ اور متن کی عبارت سے جو یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر نہیں ہے یہ بات درست نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ایک صحابی نے ایک جماعت کثیرہ سے اختلاف کیا ہے اور ان کا اختلاف معتبر مانا گیا ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا ہے کہ ہم زیادہ ہیں لھذا ہماری بات ماننا چاہئے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے تمام فقہاء کا متفق ہونا شرط ہے اور اکثر کا متفق ہونا کافی نہیں ہے مثلاً امام ابوحنیفہؒ ظہر کے وقت میں اس بات کا قائل ہیں کہ ظہر کا وقت مثلین پر ختم ہوتا ہے اور بقیہ تمام فقہاء کرام کے نزدیک مثل اول پر ختم ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقل کا اختلاف بھی معتبر ہے

وایضاً قال فی الهدایة : شارحؒ ہدایہ کی عبارت پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ ہدایہ میں جو فرمایا ہے کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صدر اول میں ہو یعنی صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا تو اور یہ مسئلہ قاضی اعلی کے پاس لے جایا گیا تو قاضی اعلی اس کو نہیں توڑے گا لیکن اگر صحابہ کرام میں اختلاف نہ ہو بلکہ بعد کے ائمہ کرام کے دور میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف معتبر نہ ہوگا

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف معتبر ہے لھذا اگر ایک مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہو اور اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا تو اب قاضی اعلی اس کو توڑ نہیں سکتا شارح صحیح فرماتے ہیں

لیکن ہدایہ کی عبارت بھی اعتراض سے محفوظ ہوسکتی ہے وہ اس طریقے پر کہ اگر ایک مسئلہ صحابہ کرام کے دور میں متفق علیہ ہو اور اس کے بعد ایک قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ کیا اور قاضی اعلی کے پاس اس کا مرافعہ کیا گیا تو قاضی اعلی اس کو ضرور بالضرور توڑے گا اور اجماع کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اور قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا اور اس کا وہ فیصلہ قاضی اعلی کے پاس لے جایا گیا تو اب قاضی اعلی اسکو نہ توڑے گا بلکہ اس کو نافذ کرے گا لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ائمہ کرام کا اختلاف معتبر نہیں ہے بلکہ ائمہ کرام کا اختلاف بھی معتبر ہے۔

والقضاء بحرمة او حل ینفذ ظاهراً وباطناً ولو بشهادة زور اذا ادعاه بسبب معین حتی لو ادعی جارية ملكا مطلقا واقام علی ذلک بینة زور وقضی القاضی به لایحل له وطیها بالاجماع لان الملک لابد

له من سبب وليس البعض اولى من البعض فلايمكن اثبات سبب معين يثبت به الحل فان قامت بينة زور انه تزوجها وحكم به حل لهاتمكينه هذاعند ابى حنيفةؒ وعندهماينفذظاهراً ايسلم القاضى الزوجة الى الزوج ويأمرها بالتمكين لاباطنا اى لايثبت الحل فيمابينه وبين الله ومذهبهما ظاهر واما مذهب ابى حنيفةؒ فمشكل جدا فان الحرام المحض كيف يكون سببا للحل فيمابينه وبين الله تعالى وجوابه انالم نجعل الحرام المحض وهى الشهادة الكاذبة من حيث انه اخبار كاذب سببا للحل بل حكم القاضى صار كانشاء عقدجديد وهو ليس حراما بل هوواجب لان القاضى غير عالم بكذب الشهود

ترجمہ: اور قاضی کا فیصلہ حرمت یا حلت میں نافذ ہوگا ظاہرا بھی اور باطنا بھی اگر چہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جبکہ دعوی کرے سبب معین کا یہاں تک کہ اگر دعوی کیا باندی میں ملک مطلق کا اور اس پر جھوٹے گواہ بھی قائم کردئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کیا تو حلال نہیں ہے شوہر کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنا بالا جماع کیونکہ ملکیت کیلئے سبب معین ضروری ہے اور بعض اسباب بعض سے اولی نہیں ہیں تو ممکن نہیں ہے ایسے سبب معین کو ثابت کرنا جس سے حلت ثابت ہو جائے پس اگر قائم کردے عورت جھوٹے گواہ اس بات پر کہ اس مرد نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کردیا تو حلال ہے اس عورت کیلئے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ظاہرا نافذ ہوگا یعنی قاضی بیوی شوہر کو سپرد کرے گا اور اس کو حکم کرے گا اپنے اوپر قدرت دینے کا لیکن باطنا نافذ نہ ہوگا یعنی حلت ثابت نہ ہوگی اس کے اور اللہ کے درمیان اور صاحبین کا مذہب ظاہر ہے اور رہا امام صاحب کا مذہب تو بہت مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کیسے سبب بن سکتا ہے حلت کیلئے اس کے اور اللہ کے درمیان اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض یعنی جھوٹی گواہی اس حیثیت سے کہ یہ جھوٹی خبر ہے سبب نہیں بنایا حلت کیلئے بلکہ قاضی کا حکم عقد جدید کی طرح ہو گیا اور یہ حرام نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے کہ قاضی کو معلوم نہیں ہے گواہوں کا جھوٹا ہونا

تشریح: قضاء بشہادۃ الزور نافذ ہے یا نہیں؟:

اس مسئلے کا عنوان ہے قضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفسوخ۔

مسئلہ سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔

(۱) یہ کہ املاک دو قسم پر ہیں (۲) املاک مرسلہ (۲) املاک مقیدہ، املاک مرسلہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک معلوم ہو اور املاک مقیدہ ان ملاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکو ہو (۲) املاک مرسلہ: جس میں سبب ملک معلوم اور مذکور نہ ہو مثلاً

ایک شخص نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور سبب ملک بیان نہ کیا کہ کیسے میرے پاس آئی ہے میں نے خریدی ہے یا میراث میں ملی ہے وغیرہ یہ بیان نہ کیا کہ تو یہ ملک مطلق ہے جس کو ملک مرسل بھی کہتے ہیں۔ اور جب سبب ملک بیان کیا کہ یہ باندی اس لئے میری ہے کہ میں نے خریدی ہے یا مجھے میراث میں ملی ہے تو یہ ملک مقید ہے (۲) یہ کہ نفاذ دو قسم پر ہے (۱) نفاذ ظاہری (۲) نفاذ باطنی۔ نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ یہ حکم فیما بین الناس نافذ کر دیا جائے اور نفاذ باطنی یہ ہے کہ یہ حکم فیما بینہ و بین اللہ نافذ کر دیا جائے مثلاً زید نے دعوی کیا فلاں عورت میری بیوی ہے اور دو گواہ اس پر قائم کر دئے اور قاضی نے حکم دیدیا کہ یہ عورت زید کی بیوی ہے تو یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا اور ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو زید کے سپرد کر دے اور زید پر نان نفقہ واجب ہے اور باطناً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ و بین اللہ زید کیلئے اس عورت کے ساتھ وطی حلال ہے۔

اس تمہید کے بعد اب سمجھ لیجئے کہ جب قاضی کے سامنے ایک شخص نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس پر گواہ بھی قائم کر دئے لیکن سبب ملک بیان نہ کیا کہ میری ملکیت میں کیسی آئی ہے اور قاضی نے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا کہ باندی مدعی کی ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا بالاتفاق کیونکہ املاک مرسلہ میں سبب ملک مذکور نہیں ہے اور ایک ملک کے بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً شراء۔ ارث۔ ہبہ۔ صدقہ۔ اور اسباب میں مزاحمت ہے پس اگر قاضی ایک سبب کو متعین کر کے فیصلہ دے تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لھذا مذکورہ صورت میں مدعی کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔

اور اگر دعوی املاک مقیدہ میں ہو مثلاً مدعیہ (عورت) نے یہ دعوی کیا کہ زید نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس پر جھوٹے گواہ بھی قائم کر دئے اور قاضی نے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی قاضی بیوی کو شوہر کے سپرد کرے گا اور شوہر پر اسکا نان نفقہ لازم ہوگا اور بیوی کو بھی شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا (یعنی جماع کرانا) حلال ہوگا۔

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً تو نافذ ہوگا لیکن باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی یہ عورت ظاہراً تو قاضی شوہر کو سپرد کرے گا اور شوہر پر نان نفقہ لازم ہوگا لیکن باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی بیوی کیلئے جائز نہیں ہے کہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدے (جماع کرنا جائز نہ ہوگا)

حضرات صاحبین کا مسلک تو ظاہر ہے کہ حلت ثابت نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کو حلت کا سبب کیسے بنایا جائے گا اس کے اور اللہ کے درمیان

لیکن امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض کو حلت کا سبب نہیں بنایا ہے یعنی جھوٹی گواہی کو ہم نے حلت کا سبب نہیں بنایا اس حیثیت سے کہ یہ جھوٹی گواہی اور اخبار کاذبہ ہے بلکہ قاضی کا حکم انشاء عقد کے مانند ہے گویا کہ قاضی نے ازسرنو فیصلہ کرلیا ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ عین واجب ہے کیونکہ قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہے جب قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں اور گواہی تو قاضی نے سن لی ہے تو گواہی سننے کے بعد قاضی پر فیصلہ کرنا واجب ہے پس اگر گواہی سننے کے باوجود قاضی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی کا خیال یہ ہے کہ گواہی سننے کے باجود فیصلہ کرنا جائز نہیں تو اس سے قاضی کافر ہوجاتا ہے اور اگر یہ خیال نہیں لیکن پھر بھی فیصلے میں ٹال مٹول کرتا ہے اس سے قاضی فاسق بن جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہوجاتا ہے۔

قضاء کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے کیلئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:

(۱) یہ قضاء عقود اور فسوخ سے متعلق ہو۔

(۲) اس میں انشاء عقد کا احتمال ہو۔

(۳) قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو۔

(۴) املاک مرسلہ کا دعوی نہ ہو بلکہ املاک مقیدہ کا دعوی ہو یعنی اس میں سبب ملک بیان کیا گیا ہو۔

(۵) وہ محل قابل للعقد ہو۔

ان شرائط کے ہوتے ہوئے قاضی کا فیصلہ ظاہراو باطنا نافذ ہوگا ورنہ صرف ظاہرا نافذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے دربار میں یہ فیصلہ لایا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت پر نکاح کا دعوی کیا اور عورت انکار کررہی تھی تو اس نے دو جھوٹے گواہ پیش کردیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا ہے تو حضرت علیؓ نے عورت کو کہا کہ اس کے ساتھ چلی جا اس عورت نے کہ یا امیر المؤمنین مجھے معلوم ہے کہ یہ آدمی جھوٹا ہے اب اگر آپ مجھے اس کے حوالہ کررہے ہیں تو آپ میرا ان کے ساتھ نکاح کیجئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ شاہداک زوجاک کہ تیرے دونوں گواہوں نے تیرا نکاح کردیا یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراو باطنا نافذ ہے

والقضاء فی مجتهد فیه بخلاف رأیه ناسیا مذهبه او عامدا لاینفذ عندهما وبه یفتی واما عند ابی حنیفة ان کان ناسیا مذهبه ینفذ وان کان عامدا ففیه روایتان وعندهما لاینفذ فی الوجهین لانه قضاء بماهو خطاء عنده والفتوی علی قولهما رحمة الله علیهما

ترجمہ: اور مختلف فیہ مسلئے میں فیصلہ کرنا اپنی رائے کے خلاف اپنے مذہب کو بھول کر یا قصداً نافذ نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہے اور اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ نہ ہوگا دونوں صورتوں میں اس لئے کہ یہ قضاء ہے اس چیز پر جو اس کے نزدیک غلط ہے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

تشریح: اگر قاضی اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ صادر کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی اپنی رائے کے خلاف فیصلہ صادر کرے تو یہ کام اس نے قصداً کیا ہوگا یا ناسیاً ہوگا اگر ناسیاً ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہوگا اس لئے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا قطعی طور پر غلط نہیں ہے بلکہ خطاء محتمل صواب ہے اور اس کا اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرنا صواب محتمل خطاء ہے جب دونوں میں خطاء اور صواب دونوں کا احتمال موجود ہے تو دونوں کو نہ خطاء کہا جا سکتا ہے اور نہ صواب پس جب دونوں جانب برابر ہیں اور ایک جانب کے ساتھ اب قاضی کا حکم متصل ہو گیا تو اس سے رجوع نہ کیا جائے گا لھذا بھول کی صورت میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا نافذ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف قصداً اور عمداً فیصلہ کیا ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق یہ فیصلہ پھر بھی نافذ ہوگا اس لئے کہ قاضی نے جو اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہے وہ قطعاً غلط نہیں ہے بلکہ اس میں صواب کا بھی احتمال ہے اس لئے یہ نافذ ہوگا۔

اور دوسری روایت کے مطابق یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی نے اپنے دیئے ہوئے فیصلے کے غلط اور فاسد ہونے کا گمان کیا ہے اور ہر شخص کے حق میں اس کا گمان معتبر ہوتا ہے لھذا اس کے گمان کے مطابق اس کے فیصلے کو فاسد قرار دیکر نافذ نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک چاہے قاضی نے بھول کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہو یا جان کر قصداً خلاف فیصلہ دیا ہو ہر صورت میں یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطاء ہے اور آدمی سے اسکے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اور اس کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطاء ہے لھذا یہ نافذ نہ ہوگا۔

ولا یقضی علی الغائب الا بحضرة نائبه حقیقة کالوکیل اوشرعا کوصی القاضی او حکما بان کان مایدعی علی الغائب سببا لمایدعی علی الحاضر کما اذا ادعی دارا علی رجل انه اشتراها من فلان الغائب واقام البینة علی ذی الید فان القاضی یقضی بهذه البینة علی الحاضر والغائب حتی لوحضر الغائب وانکر لایلتفت الی انکاره

ترجمہ: اور قاضی کسی غائب پر حکم نہ کرے مگر اس کے نائب کے حاضر ہونے کی صورت میں چاہے حقیقۃً ہو جیسے وکیل یا شرعاً ہو جیسے قاضی کا وصی یا حکماً ہو اس طور پر کہ غائب پر دعوی کرنا سبب ہو حاضر پر دعوی کرنے کے واسطے جیسے کہ کسی ایک آدمی پر گھر کا دعوی کیا کہ یہ گھر اس نے خریدا ہے فلاں غائب سے اور اس نے گواہ قائم کردئے صاحب قبضے پر تو قاضی فیصلہ کرے گا اس گواہی کی بناء پر حاضر اور غائب دونوں پر یہاں تک کہ اگر غائب حاضر ہو جائے اور انکار کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا

تشریح: قضاء علی الغائب جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے احناف کا مذہب یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے خواہ یہ قضاء اور فیصلہ غائب کے حق میں ہو یا اس کے خلاف ہو نہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مدعی علیہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں ہو لیکن اس کا ٹھکانہ کسی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اس لئے کہ جب شہر میں ہے نہیں اور نہ اس کا ٹھکانہ معلوم ہے تو تاخیر کی وجہ سے مدعی کا حق ضائع ہوتا ہے اسلئے قضاء علی الغائب جائز ہے

اور مدعی علیہ شہر میں ہو لیکن قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا حاضر کرنا ممکن ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس صورت میں بھی قضاء علی الغائب جائز ہے

لیکن احناف فرماتے ہیں کہ چاہے مدعی علیہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو ہر صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے

کیونکہ حضور ﷺ نے جب حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ اے علی اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا جب تک تم دوسرے فریق کا کلام نہ سنو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دونوں بذات خود موجود ہوں یا اس کا قائم مقام حاضر ہو یعنی اس کا نائب حاضر ہو

نائب یا تو حقیقۃً نائب ہوگا جیسے مدعی علیہ کا وکیل یا شرعاً نائب ہوگا جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی اور یا حکماً نائب ہوگا جیسے کہ جس چیز کا دعوی غائب پر کرتا ہے وہ لازمی طور پر سبب ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے

صورت اس کی یہ ہے کہ مدعی (عمران) نے دعوی کیا کہ یہ گھر جو مدعی علیہ (خالد) کے قبضے میں ہے یہ میرا ہے کیونکہ یہ میں نے

فلاں غائب (زید) سے خریدا ہے اور مدعی (عمران) نے اس خریداری پر گواہ بھی پیش کر دئے گواہ پیش کرنے کے بعد قاضی نے مدعی (عمران) کے حق میں فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ حاضر (خالد) یعنی مدعی علیہ پر بھی ہے اور غائب (زید) پر بھی ہے اب اگر زید حاضر ہو گیا اور اس نے انکار کیا کہ میں نے تو نہیں بیچا ہے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ خالد پر دعوی کا سبب بھی یہی ہے کہ اس نے زید سے خریدا ہے تو خالد زید کی طرف سے نائب حکمی موجود ہے جب نائب حکمی (خالد) موجود ہے تو یہ قضاء علی الغائب نہ ہوئی بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے اسلئے یہ قضاء جائز ہے

وان کان شرطالایصح ای ان کان مایدعی علی الغائب شرطالمایدعی علی الحاضر کمااذا ادعی عبد علی مولاہ انہ علق عتقہ بتطلیق زید زوجتہ واقام بینة علی التطلیق بغیبة زید اختلف فیہ المشائخ والصحیح انہ لایقبل وانمایقبل فی السبب دون الشرط لان السبب اصل بالنسبة الی المسبب فیکون الحاضر نائبا عن صاحب السبب وھو الغائب کالوکیل ولاکذلک اذاکان شرطا وانمالایقضی علی الغائب فی صورة الشرط اذاکان فیہ ابطال حق الغائب اماااذالم یکن کمااذاعلق طلاق امرأتہ بدخول زید فی الدار تقبل

ترجمہ: پس اگر شرط ہو تو صحیح نہیں ہے یعنی اگر غائب پر دعوی کرنا شرط ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے جیسے کہ دعوی کیا غلام نے اپنے آقا پر کہ اس نے اس کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر اور اس نے گواہ قائم کر دئے طلاق پر زید زید کے غائب ہونے کی حالت میں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں ہے اور قبول ہوں گے سبب میں نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے اعتبار سے تو حاضر نائب ہوگا صاحب سبب سے اور وہ غائب ہے جیسے کہ وکیل اور ایسا نہیں ہے جبکہ شرط ہو اور فیصلہ نہ کرے گا غائب پر شرط کی صورت میں اس وقت جب کہ اس میں غائب کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کر دیا زید کے گھر میں داخل ہونے پر تو قبول ہوں گے

تشریح: اگر غائب پر دعوی کرنا شرط ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے:

اور اگر غائب پر دعوی کرنا حاضر پر دعوی کرنے کیلئے سبب نہ ہو بلکہ شرط ہو تو اس صورت میں حاضر کو غائب کی طرف سے نائب حکمی نہ ٹھہرایا جائے گا اور غائب پر فیصلہ نہ ہوگا مثلاً ایک غلام نے اپنے آقا پر یہ دعوی کیا کہ اس نے غلام کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کی اپنی بیوی کو طلاق دینے پر یعنی غلام نے کہا کہ آقا نے یوں کہا ہے کہ جب زید اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو تو آزاد ہے اور پھر غلام نے دو گواہ قائم کر دئے کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اس حال میں کہ زید غائب ہے تو اس مسئلے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک اس مسئلے میں بھی حاضر غائب کی طرف سے نائب حکمی ہو سکتا ہے اور حاضر پر فیصلہ کرنا غائب پر فیصلہ سمجھا جائے گا

کیونکہ اس کا نائب حکمی موجود ہے لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں غائب کے خلاف بینہ نہ سنے جائیں گے اور غائب کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا

فرماتے ہیں کہ سبب میں حاضر کو غائب کا نائب سمجھا جائے گا نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے واسطے نہ کہ شرط لھذا سبب کی صورت میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی سمجھا جائے گا جیسے کہ وکیل مؤکل کا نائب ہوتا ہے اور شرط میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ شرط ضعیف ہے اور سبب قوی ہے

وانما لایقضی علی الغائب فی صورۃ الشرط : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید اپنے گھر میں داخل ہوا۔ تو تجھے طلاق اور اس کے بعد بیوی نے دو گواہ قائم کر دئے کہ زید گھر داخل ہوا ہے تو بیوی پر طلاق واقع ہوگی حالانکہ یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلے کے مانند ہے یعنی یہاں بھی غائب پر جو کچھ دعوی ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہے لھذا یہاں بھی شرط کا اعتبار نہ ہونا چاہئے جیسے کہ پہلے مسئلے میں ہوا ہے شارحؒ نے اسکا جواب دیدیا

جواب : جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر دخول دار کو شرط قرار دینے سے غائب کا حق باطل کرنا لازم نہیں آتا اس لئے یہ قضاء علی الغائب نہیں ہوئی جب قضاء علی الغائب نہیں ہے تو اس میں بینہ قبول ہوں گے اور پہلے مسئلہ میں قضاء علی الغائب لازم ہوتی ہے اس لئے بینہ قبول نہ ہوں گے

ویقرض مال الیتیم ویکتب ذکر الحق یجوز للقاضی اقراض مال الیتیم لانہ محافظۃ والقاضی قادر علی اخذہ متی شاء ولایجوز للوصی لعدم قدرتہ علی الاخذ وکذا للاب فی الاصح فلوفعل یضمن واذا اقرض القاضی کتب فی ذلک وثیقۃ

ترجمہ: اور قاضی یتیم کا مال قرض دیدے اور اس حق کی تحریر لکھ دے جائز ہے قاضی کیلئے یتیم کا مال قرض دینا کیونکہ اس میں حفاظت ہے اور قاضی قادر ہے اس کے لینے پر جب چاہے اور وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس کو قدرت نہیں ہے لینے پر اور اسی طرح باپ کیلئے بھی صحیح روایت میں اگر اس نے یہ کام کیا تو ضامن ہوگا اور جب قاضی قرض دے تو اس پر ایک دستاویز لکھ دے

تشریح: قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے:

قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے اس لئے کہ یتیم کا مال حفاظت کا محتاج ہے قاضی تو خود فارغ نہیں ہے کہ اس کی حفاظت کر سکے تو ضرور بالضرور یا تو کسی کو بطور امانت سپرد کرے گا۔ یا قرض دے گا قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے اس لئے کہ اگر

امانت امین کی تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو امین پر ضمان نہیں آتا اور اگر قرض ہلاک ہوجائے تو مقروض پر ضمان آتا ہے اس لئے قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے لھذا قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یتیم کا مال قرض دیدے اور رہا یہ احتمال کہ ہوسکتا ہے مقروض قرض ہی کا انکار کر بیٹھے تو یتیم کا مال ہلاک ہوجائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قاضی نے اس پر دستاویز لکھی ہے اور انکار کی صورت میں قاضی اس مال کے لینے پر قادر ہے اپنے پولیس کے ذریعے نکلوا سکتا ہے

لیکن وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ یتیم کا مال کسی کو قرض دیدے اسلئے کہ ممکن ہے کہ مقروض قرض سے انکار کرے اور وصی اس سے لینے پر قادر نہیں ہے تو یتیم کا مال ہلاک ہوجائے گا

اسی طرح صحیح روایت کے مطابق باپ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے چھوٹے بچے کا مال کسی کو قرض دیدے کیونکہ ممکن ہے کہ مقروض قرض سے انکار کرے تو چھوٹے بچے کا مال ہلاک ہوجائے گا اس لئے کہ باپ کو لینے پر قدرت حاصل نہیں ہے اگر وصی اور باپ نے یہ کام کیا یعنی وصی نے یتیم کا مال قرض دیدیا یا باپ نے چھوٹے بچے کا مال قرض دیدیا اور مال ہلاک ہوگیا تو ان دونوں پر ضمان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے پاس مال حاصل کرنے پر طاقت نہیں تھی تو مال قرض دینا ابتداء سے تعدی شمار ہوگا اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں ضمان آئے گا

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب قاضی یتیم کا مال قرض دیتا ہے تو قاضی کو چاہئے کہ اس پر ایک دستاویز لکھ دے تا کہ قاضی کو پھر یاد رہے کہ یتیم کا مال فلاں کو قرض دیا ہے تا کہ اس سے پھر واپس کر سکے

واللہ اعلم

۱۹ جون ۲۰۰۷ء

۳ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ

باب التحکیم

(یہ باب ہے فیصل اور ثالث مقرر کرنے کے بیان میں)

تحکیم کے معنی: تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے معنی ہیں حکم مقرر کرنا ثالث اور فیصل مقرر کرنا جب دونوں فریق اپنے جھگڑے کا فیصلہ تیسرے آدمی کو حوالہ کریں تو اس تیسرے آدمی کو حکم محکّم اور ثالث کہتے ہیں باب التحکیم کو باب القضاء سے اس لئے مؤخر کردیا کہ قاضی کا درجہ محکم سے اعلی ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ ہر کسی پر نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ صرف ان لوگوں پر نافذ ہوتا ہے جنہوں نے محکم بنایا ہے نیز قاضی کا فیصلہ حدود اور قصاص سب میں نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ حدود اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ محکم کا درجہ قاضی سے کم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اعلی کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور ادنی کا بعد میں اس لئے باب القضاء کو باب التحکیم پر مقدم کردیا۔

تحکیم کا جواز: تحکیم کا جواز کتاب اللہ، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے.

کتاب اللہ سے: چنانچہ کتاب اللہ میں ارشاد خداوندی ہے ,,وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھله وحکما من اھلھا ،، یہ آیت حکم بنانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب زوجین کے درمیان حکم بنانا جائز ہے تو دوسرے معاملات میں بھی حکم بنانا جائز ہوگا

حدیث سے: حدیث شریف میں ہے کہ ابوشریح نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میرے پاس میری قوم آتی ہے اور میں ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہوں تو وہ میرے فیصلے پر راضی ہوتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بہت اچھی بات ہے یہ حدیث بھی تحکیم کے جواز پر دلالت کرتی ہے

اجماع سے: تمام صحابہ کرامؓ تحکیم کے جواز پر متفق ہیں نچانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان کسی بات میں نزاع تھا تو دونوں بزرگوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کو حکم مقرر کیا تھا حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان حضرت ابوموسی اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ حکم مقرر ہوئے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تحکیم کے جواز پر سب صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے (از اشرف الہدایہ جلد۹ ص ۳۰۸)

وصح تحکیم الخصمین من صلح قاضیا ولزمھما حکمه بالبینة والنکول والاقرار واخباره

باقرار احد الخصمين وبعدالة الشاهدين حال ولايته اى صح اخباره باقرار احدالخصمين وبعدالة الشاهدين في زمان ولايته لان اخباره حال ولايته قائم مقام شهادة رجلين بخلاف مااذا اخبر بعد الولاية لانه التحق بواحد من الرعايا فلابد من الشاهد الأخر وبخلاف مااذااخبر بانه قد حكم لانه اذاحكم انعزل فلايقبل اخباره

ترجمہ: اور صحیح ہے فریقین کا حکم بنانا اس شخص کو جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور لازم ہوگا دونوں پر اس کا فیصلہ گواہوں کی بناء پر اور قسم سے انکار اور اقرار کی بناء پر اور صحیح ہے اس کا خبر دینا دونوں خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں یعنی صحیح ہے اس کا خبر دینا خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں کیونکہ اس کا خبر دینا اپنی ولایت کے زمانے میں دو گواہوں کی گواہی کے قائم مقام ہے برخلاف اس کے کہ جب اس نے خبر دیدی ولایت کے بعد اس لئے کہ اب وہ رعایا کا ایک فرد ہوگیا تو ضروری ہے دوسرا گواہ اور برخلاف اس کے جب اس نے خبر دیدی کہ اس نے فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کیا تو اب وہ معزول ہوگیا اب اس کا خبر دینا قبول نہ ہوگا

تشریح: کس کو حکم بنانا جائز ہے؟

فریقین ہر اس شخص کو حکم بنا سکتے ہیں جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو یعنی جس کو قاضی بنانا جائز ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز ہے اور جس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا لھذا کسی غلام یا حربی کافر یا ذمی کو کافر کو مسلمان کے حق میں حکم بنانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ لوگ قاضی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو ان کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا ہاں ایک ذمی دوسرے ذمی کو حکم بنا سکتا ہے۔ پس جب فریقین نے ایسے شخص کو حکم بنایا جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور حکم نے شریعت کے موافق فیصلہ کیا تو اب دونوں فریقین پر یہ فیصلہ تسلیم کرنا لازم ہے اب کسی کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ اور حکم بھی اس طریقے پر فیصلہ کرے گا جس طریقے پر قاضی فیصلہ کرتا ہے یعنی سب سے پہلے مدعی سے گواہ طلب کرے گا اگر مدعی نے بینہ پیش نہ کئے تو مدعی علیہ سے قسم لے گا اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اسی طرح حکم مدعی کے اقرار پر بھی فیصلہ کر سکتا ہے حکم نے ایک فریق کو کہا کہ تو نے میرے سامنے اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا تھا اور میں نے تیرے اقرار کی بناء پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا یا یوں کہا کہ میرے سامنے گواہوں نے گواہی دی اور میں نے گواہوں کی تعدیل بھی کی ہے اور گواہ عادل ثابت ہوئے اس لئے میں نے تیرے خلاف فیصلہ کیا تو حکم کا یہ قول معتبر ہوگا یہ اس وقت جب کہ دونوں فریق اس کے حکم بنانے پر قائم ہوں یعنی اس کی ولایت باقی ہو کیونکہ جب تک حکم اپنی ولایت پر قائم ہے تو اس کی خبر دینا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام

ہے لیکن جب اس کو ولایت سے معزول کر دیا گیا اور پھر یہ حکم خبر دے رہا ہے کہ تو نے میرے سامنے اقرار کیا تھا تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے جب یہ معزول ہو گیا تو اب رعایا کا ایک فرد ہو گیا تو گویا کہ ایک گواہ ہوا اور دوسرا گواہ موجود نہیں ہے اور ایک گواہ کی گواہی معتبر نہیں ہوتی جب تک دوسرا گواہ موجود نہ ہو۔ اسی طرح جب حکم نے فیصلہ کرنے بعد کہا کہ میں نے فلاں فیصلہ کیا تھا فلاں کے حق میں تو اب اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو اب وہ معزول ہو گیا اور معزول ہونے کے بعد اس کی ولایت باقی نہیں رہتی جب ولایت باقی نہیں ہے تو اس کا قول کہ انی حکمتُ بھی قبول نہ ہوگا جیسے کہ معزول قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد قبول نہیں ہوتا لھذا حکم کا قول بھی قبول نہ ہوگا

ولکل منهما ان یرجع قبل حکمه

ترجمہ: اور دونوں کو یہ حق ہے کہ رجوع کرے اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے

تشریح: جب دونوں نے حکم کو اپنی باہمی رضامندی سے حکم مقرر کر دیا تو یہ آدمی حکم مقرر ہو گیا اب فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں نے یا ایک نے اس تحکیم سے رجوع کیا یعنی یوں کہا کہ اب تم ہمارے حکم نہیں ہو تو یہ رجوع معتبر ہے یعنی اب وہ معزول ہو گیا کیونکہ وہ تو دونوں کی رضامندی سے حکم مقرر ہوا تھا اب جب دونوں کی یا ایک کی رضا فوت ہو گئی تو تحکیم باقی نہ رہی اس لئے کہ جب ایک چیز کا وجود دو چیزوں سے مرکب ہو تو اس کے موجود رہنے کیلئے دونوں چیزوں کا وجود ضروری ہے لیکن اس کے معدوم ہونے کیلئے دونوں چیزوں کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر دونوں میں ایک بھی معدوم ہو جائے تو وہ چیز معدوم ہو جائے گی لیکن اگر حکم نے فیصلہ کر دیا تو فیصلہ کرنے کے بعد کسی فریق کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ قاضی جب فیصلہ کرے اور اس کے بعد اس کو معزول کر دیا جائے تو اس کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا اسی طرح حکم کا فیصلہ بھی باطل نہ ہوگا اسلئے کہ حکم نے جس وقت حکم دیا تھا اس وقت اس کو دونوں پر ولایت حاصل تھی اور صاحب ولایت کا حکم لازم ہوتا ہے اس لئے حکم کا مذکورہ حکم بھی لازم ہوگا

ولایصح حکم المحکم والمؤلی لابویه وولده وعرسه کمالایصح الشهادة لهوء لاء ولاالتحکیم فی حد وقود لانهما لایملکان دمهما ولهذالایملکان اباحته

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے محکم کا فیصلہ اور قاضی کا اپنے والدین کیلئے اور اولاد کیلئے اور اپنی بیوی کیلئے جیسے کہ صحیح نہیں ہے اس کیلئے گواہی دینا اور جائز نہیں ہے حکم بنانا حد اور قصاص میں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں تو اس کی اباحت کے بھی مالک نہ ہوں گے

تشریح: حَکَم کا فیصلہ اپنے والدین کے حق میں نافذ نہ ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ حکم کا حکم اور فیصلہ اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے حق میں نافذ نہ ہوگا جیسے کہ قاضی کا حکم ان کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور جیسے کہ ان لوگوں کے حق میں حکم اور قاضی کی گواہی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ محل تہمت ہے ہاں ان کے خلاف حکم اور قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے کیونکہ اس میں تہمت نہیں ہے

حَکَم کا فیصلہ حد اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا:

حدود اور قصاص میں کسی کو حکم بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ حکم بنانے والوں کو اپنی جان اور خون پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اپنے خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا تو ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہ ہوگا جب ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہیں ہوتا تو قصاص میں کسی کو حکم مقرر کرنا بھی جائز نہ ہوگا نیز حکم کا حکم ان دونوں کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہے اس لئے حکم مقرر کرنے میں شبہ ہوگیا اور حدود وقصاص شبہے سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے حدود اور قصاص میں حکم مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

قالوا وصح فی سائرا لمجتهدات ولایفتی به دفعالتجاسر العوام قال مشائخنا ان تخصیص هذه الروایة وهی قوله ولایجوز التحکیم فی الحدود والقصاص یدل علی جواز التحکیم فی جمیع المجتهدات کالکنایات وفسخ الیمین ونحوهما وتخصیص المجتهدات بالذکر لنفی الحکم عماعداه فان مالیس للاجتهاد فیه مساغ کالثابت بالکتاب والسنة المشهورة او الاجماع لاشک فی صحة التحکیم فی ذلک وفائدته الزام الخصم فان المتبایعین اِنْ حَکَّمَا حَکَماًفالمحکم یجبر المشتری علی تسلیم الثمن والبائع علی تسلیم المبیع ومن امتنع یحبسه فذکر المجتهدات لیدل علی غیرها بالطریق الاولی واذاصح التحکیم فی جمیع القضایا لایفتی بذلک لان العوام یجاسرون علی ذلک فیقل الاحتیاج الی القاضی فلایبقی لحکام الشرع رونق ولاللمحکمة جمال وزینة

ترجمہ: اور صحیح ہے حکم بنانا تمام اجتہادی مسائل میں لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے گا عوام کی جرأت اور دلیری کو دفع کرنے کیلئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص یعنی کہ حکم بنانا جائز نہیں ہے حدود اور قصاص میں دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات یمین کو فسخ کرنا وغیرہ اور مجتہدات یعنی اجتہادی مسائل کی تخصیص کرنا اس کے ماسوا سے حکم کی نفی کرنے کیلئے نہیں ہے کیونکہ جس مسئلہ میں اجتہاد کیلئے کوئی دخل نہ ہو جیسے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع

سے ثابت شدہ مسئلہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس میں حکم بنانا جائز ہے اور اس کا فائدہ خصم پر الزام ہے اس لئے کہ بائع اور مشتری نے جب ایک شخص کو حکم بنایا تو محکم یعنی ثالث مشتری کو مجبور کرے گا ثمن سپرد کرنے پر اور بائع کو مجبور کرے گا مبیع سپرد کرنے پر اور جو اس سے رک گیا اس کو قید کرے گا تو مجتہدات کو ذکر کر دیا تا کہ دوسرے پر بطریقہ اولی دلالت کرے اور جب صحیح ہے حکم بنانا تمام مسائل میں تو اس کا فتوی نہ دیا جائے گا کیونکہ عوام اس پر جری اور دلیر ہو جائیں گے تو قاضی کی طرف احتیاج کم ہو جائے گا تو شریعت کے حکام کی کوئی رونق باقی نہیں رہے گی اور نہ مجلس قضاء کا کوئی جمال اور زینت باقی رہے گی

تشریح: تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے:

فقہاء نے فرمایا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے کیونکہ اس سے پھر عوام جری اور دلیر ہو جائیں گے اور ہر مسئلے میں اپنی خواہش کے مطابق حکم بنائیں گے اور ان سے فیصلہ کروائیں گے

مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص کہ حدود اور قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات اور یمین کو فسخ کرنا یعنی احناف کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح جب ایک آدمی نے ایک عورت سے کہا ان نکحتک فانتِ طالق تو احناف کے نزدیک یہ یمین یعنی تعلیق معتبر ہے لھذا اگر اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو احناف کے اس پر طلاق واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ الفاظ بولتے وقت وہ عورت اس کے نکاح میں نہیں تھی لھذا جب اس کے بعد اس نے اس عورت کے ساتھ کے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی لھذا اگر حکم نے اس یمین کے فسخ ہونے کا حکم دیدیا یعنی یہ حکم کیا کہ بس یمین یعنی تعلیق باطل ہے لھذا نکاح کے بعد اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی تو یہ حکم معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے جس میں ایک جانب پر حکم کرنے یعنی امام شافعیؒ کے مسلک پر فیصلہ کرنے سے مسئلہ قابل عمل ہو جاتا ہے۔

وتخصیص المجتہدات بالذکر: ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ تمام المجتہدات یعنی اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی جو مسائل قران اور سنت مشہورہ اور اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا جائز نہ ہوگا

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں کیونکہ مجتہدات کے ذکر کرنے سے غیر مجتہدات کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے کہ جن مسائل میں اجتہاد کا دخل نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ یا اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا

جائز ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے

وفائدته الزام الخصم : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ خود کتاب اللہ اور سنت میں موجود ہے تو اس میں حکم بنانے کی کیا ضرورت ہے بلکہ براہ راست کتاب اللہ اور سنت پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا

جواب : حکم بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے کسی کو حکم بنایا اور حکم نے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مطابق فیصلہ سنایا اور پھر دونوں میں سے ایک نے اس پر عمل کرنے سے انکار کیا تو حکم اس پر جبر کرسکتا ہے یعنی مشتری پر زبردستی کرے گا کہ ثمن سپرد کرو اور بائع پر زبردستی کرے گا کہ مبیع سپرد کرو اور جو حوالہ کرنے سے رک جائے اس کو قید بھی کرسکتا ہے کیونکہ ان دونوں پر اس کو ولایت حاصل ہے تو اگر محکم کا فیصلہ نہ ہوتا بلکہ یہ لوگ باہمی رضامندی سے فیصلہ کرتے تو ان کو ایک دوسرے پر جبر کی ولایت حاصل نہ ہوتی تو اس فائدے کے واسطے ان مسائل میں حکم بنانا جائز ہے اور حکم کا فیصلہ لازم ہوگا

تو مجتہدات کو ذکر کرنا کہ اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی منصوص مسائل میں بطریقہ اولی حکم بنانا جائز ہوگا۔ آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو جواز اپنی جگہ ہے لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے کیونکہ پھر عوام جری ہو جائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق جس کو چاہے حکم بنائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کروائیں گے ایک تو حکام شرع کا دبدبہ اور رونق بھی ختم ہو جائے گا دوسرا مجلس قضاء کی بھی زینت اور وقار نہیں رہے گا اور تیسرا اتباع ہوا اور اتباع نفس کا غلبہ ہو جائے گا ان وجوہ کی بناء پر فتوی نہ دیا جائے گا۔

وحكم المحكم في دم خطاء بالدية على العاقلة لاينفذ لان العاقلة لم يحكموه **و كذاان حكم بالدية على القاتل لاينفذ ايضا** فينقضه القاضي و يقضي على العاقلة لان حكم المحكم مخالف لمذهب القاضي ومخالف للنص وهوقوله عليه السلام قوموا فدوه ومعنى عدم نفاذه على العاقلة ان للمحكم لايكون ولاية طلب الدية من العاقلة وحبسهم ان امتنعوا **فان رفع حكمه الى قاض آخر ان وافق مذهبه امضاه والاابطله** اى ليس حكم المحكم مثل حكم المولي ان المختلف فيه يصير مجمعاعليه به

ترجمہ: اور محکم کا فیصلہ قتل خطاء میں عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دیت کا فیصلہ کیا قاتل پر تو تب بھی نافذ نہ ہوگا تو قاضی اس کو توڑ دے گا اور عاقلہ پر فیصلہ کرے گا اس لئے کہ محکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کا بھی خلاف ہے اور نص کا بھی خلاف ہے اور وہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو اور عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ محکم کو دیت کے مطالبے کا حق نہیں ہے عاقلہ سے اور ان کو قید کرنے کا اگر وہ

رک جائیں اور اگر اس کا حکم لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس پس اگر اس کے مذہب کے مطابق ہو تو جاری رکھے ورنہ باطل کردے یعنی محکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلے کی طرح نہیں ہے کہ مختلف فیہ مسئلہ اس سے مجمع علیہ بن جائے

تشریح: محکم عاقلہ پر دیت کا فیصلہ نہیں کر سکتا:

اگر قتل خطاء میں دو آدمیوں نے کسی کو محکم بنا دیا اور محکم نے قاتل کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا عاقلہ پر اس لئے کہ عاقلہ نے اس حکم نہیں بنایا ہے لھذا اس کو عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے جب عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے تو ان پر فیصلہ بھی نہیں کر سکتا کیونکہ حکم کا فیصلہ تو ولایت کی بناء پر ہوتا ہے اور اس کو ولایت حاصل ہے نہیں۔ اور اگر حکم نے قتل خطاء میں دیت کا فیصلہ صرف قاتل پر کر دیا کہ قاتل اکیلا دیت ادا کرے گا تو یہ فیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا بلکہ قاضی پر لازم ہے کہ اس فیصلے کو توڑ دے اور عاقلہ پر فیصلہ کرے اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کا خلاف ہے کیونکہ قاضی کا مذہب یہ ہے کہ قتل خطاء میں فیصلہ عاقلہ پر ہوتا ہے اور نص کا بھی خلاف ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,قوموا فدوہ،، یعنی عاقلہ سے فرمایا کہ تم کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو تو حضور ﷺ نے دیت کا فیصلہ عاقلہ پر کیا ہے نہ کہ صرف قاتل پر (یہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے جس میں جنین کی دیت کا بیان ہے عاقلہ پر تفصیل ہدایہ وغیرہ میں ہے۔ عدم نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ محکم کو یہ ولایت اور حق حاصل نہیں ہے کہ عاقلہ سے دیت کا مطالبہ کرے اور اگر وہ ادا کرنے سے انکار کریں تو حکم ان کو قید میں ڈالے تو یہ حق حکم کو حاصل نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کو حکم بنایا نہیں ہے تو اس کو ان پر کیسے ولایت حاصل ہو جائے گی۔

فرماتے ہیں ہے کہ جب حکم کا فیصلہ قاضی کے دربار میں لے جایا گیا اور یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی کو چاہئے کہ اسی فیصلے کو جاری کرے کیونکہ اگر قاضی اس کو توڑے گا تو پھر بھی یہی فیصلہ کرے گا تو توڑنے میں اور پھر جوڑنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے اسی کو جاری رکھے اور اگر اس کے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب کے موافق فیصلہ صادر کرے یعنی محکم کا فیصلہ اور حکم قاضی کے فیصلے اور حکم کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ قاضی اگر ایک مختلف فیہ مسئلے میں اپنے مذہب کے خلاف حکم کرے اور پھر دوسرے قاضی کے پاس اس کا یہ حکم لے جایا جائے تو دوسرا قاضی اس کے حکم کو نہیں توڑے گا اگر چہ اس کے مذہب کے خلاف ہو اس لئے کہ مختلف فیہ مسئلہ قاضی کے حکم سے مجمع علیہ بن جاتا ہے لیکن حکم کے فیصلے سے مختلف فیہ مسئلہ مجمع علیہ نہیں بنتا اس لئے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر فیصلہ اس کے مذہب کے مخالف ہو تو وہ اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب کے موافق فیصلہ کرے۔ واللہ اعلم

۴ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ۔ ۲۰ جون ۲۰۰۷ء

مسائل شتّی منہ

مسائل شتّٰی کی تعریف: مصنفین کی یہ عادت ہے کہ کسی کتاب یا باب میں اگر کچھ مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہوں تو ان کو اس کتاب یا باب کے آخر میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا عنوان مسائل شتی یا مسائل منثورہ یا مسائل متفرقہ رکھتے ہیں پس یہاں بھی اسی عادت کے مطابق کتاب القضاء کے آخر میں مسائل شتی کے عنوان سے انہیں مسائل کو ذکر کیا جائے گا جو کتاب القضاء میں ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں۔

ولیس لصاحب سفل علیه علو لآخران یتد فی سفله او ینقب کوة بلارضی الآخر

ترجمہ: اور نچلی منزل والے کیلئے جس کے اوپر بالا خانہ دوسرے کا ہو تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے یا اس میں روشندان بنائے دوسرے کی رضامندی کے بغیر۔

تشریح: دو منزلہ مکان میں ایک ساتھی دوسرے کی اجازت کے بغیر کوئی کام کرسکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ دو منزلہ مکان جس میں نچلی منزل ایک ساتھی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے ساتھی کی ہو تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر ایک ساتھی کو اپنی منزل میں مزید کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر نہ نیچے منزل والا اس میں میخ گاڑ سکتا ہے اور نہ اس میں روشندان بنا سکتا ہے اور نہ بالا خانے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کے اوپر کوئی اور عمارت بنائے یا اس کے ارد گرد دیوار بنائے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر۔

اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار حاصل ہے جو دوسرے کی عمارت کیلئے مضر نہ ہو یعنی نیچے منزل والا ہر وہ کام کرسکتا ہے جو بالا خانہ کیلئے مضر نہ ہو اور بالا خانے والا ہر وہ کام کرسکتا ہے جو نیچے منزل کیلئے مضر نہ ہو اور اگر مضر ہو تو پھر نہیں کرسکتا۔

کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل اباحت ہے جب تک ضرر نہ ہو تو ہر ایک کو اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے اسلئے کہ ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایک ایسے امر میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے اور جس چیز کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہو اس میں تصرف کرنا مقید ہے اس کی رضامندی پر جیسے کہ رہن میں راہن تصرف نہیں کرسکتا مرتہن کی اجازت کے بغیر اس لئے کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق محترم وابستہ ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایسے حق میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے لھذا اس کی

رضامندی کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

ولا لاهل زائغة مستطيلة تنشعب منها مستطيلة غير نافذة فتح باب في القصوى وفي مستديرة لزق طرفاها بها لهم ذلك في القصوى ای فی المشعبة من الاولی وقوله لزق طرفاها ای اتصل طرفاها بالمستطيلة والمراد بطرفيها نهاية سعتها وهذا اذا كانت مثل نصف دائرة او اقل حتى لو كانت اكثر من ذلك لايفتح فيها الباب فلتصور صورتين في الاولى يكون له فتح الباب دون الثانية والفرق ان الاولى تصير ساحة مشتركة بخلاف الثانية فانه اذا كان داخلها اوسع من مدخلها تصير موضعا اخر غير تابع للاولى .

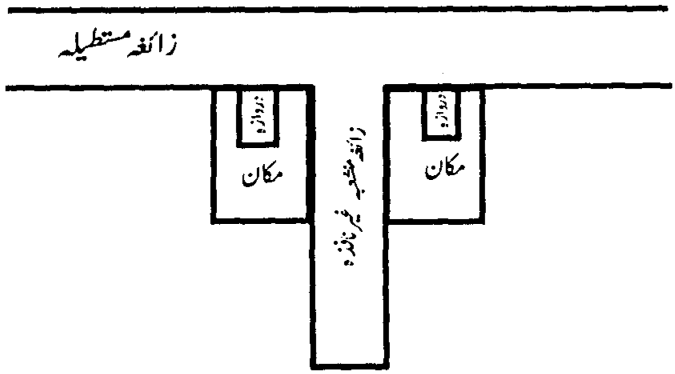
ترجمہ: ایک لمبی گلی ہے جس سے دوسری لمبی گلی نکلتی ہے جو آر پار نہیں تو پہلی گلی والوں کیلئے یہ حق نہیں ہے کہ دروازہ کھول دے دوسری گلی میں اور گول گلی میں جس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ ان کو یہ حق ہے جو پہلی گلی سے نکلتی ہے اور یہ قول کہ اس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں یعنی اس کی دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ اور دونوں اطراف سے مراد اس کی فراخی کی انتہاء ہے اور یہ حکم جب ہے کہ نصف دائرہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو لیکن اگر نصف دائرہ سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ نہیں کھول سکتے تو دو صورتوں کے تصور کی وجہ سے اس کیلئے جائز ہے پہلی صورت میں دروازہ کھولنا نہ کہ دوسری صورت میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک مشترک میدان بن جاتا ہے برخلاف دوسری صورت کے اس لئے کہ جب اس کا اندرونی حصہ کشادہ ہو اس کے داخل ہونے کی جگہ سے تو ایہ الگ مقام بن جاتا ہے جو پہلے کا تابع نہیں ہوتا۔

تشریح: زائغہ مستطیلہ اور مدورہ کی تفصیل:

جب ایک لمبی گلی اور بڑی سڑک سے ایک اور گلی نکلتی ہے تو یہ دوسری گلی یا نافذہ ہوگی یعنی آر پار ہوگی یا غیر نافذہ ہوگی یعنی آر پار نہ ہوگی اور مستدیرہ ہوگی یعنی گول گلی ہوگی مستدیرہ پھر یا نصف دائرہ ہوگی یا اس سے کم ہوگی اور یا نصف دائرہ سے زیادہ ہوگی پس کل چار صورتیں متحقق ہوتی ہیں جس کو ہم چار نقشوں کی مدد سے ذکر کریں گے اور اس کے ساتھ اس کا حکم بھی ذکر کریں گے

صورت (1) زائغة مستطيلة تنشعب منها مستطيلة غير نافذة جس کی صورت یہ ہے

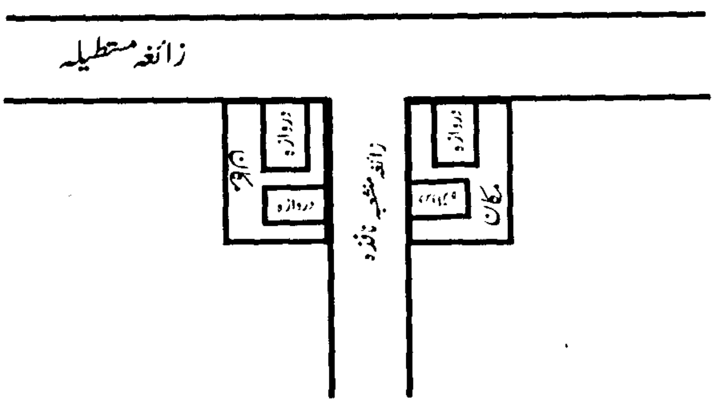
نقشہ



اس صورت میں جس گھر کا ایک دروازہ زائغہ مستطیلہ کی جانب کھلا ہوا ہے اس گھر والے دوسرا دروازہ اس چھوٹی گلی میں جو غیر نافذہ ہے اس میں اپنا دوسرا دروازہ نہیں کھول سکتے اس کی دلیل یہ ہے کہ دروازہ آمد ورفت کیلئے کھولا جاتا ہے اور زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کیلئے اس دوسری زائغہ (زائغہ منشعبہ) میں آمد ورفت کا کوئی حق نہیں ہے لھذا ان کو اس گلی میں دروازہ کھولنے کی اجازت نہ ہوگی۔

صورت (2) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة نافذة جس کی صورت یہ ہے

نقشہ

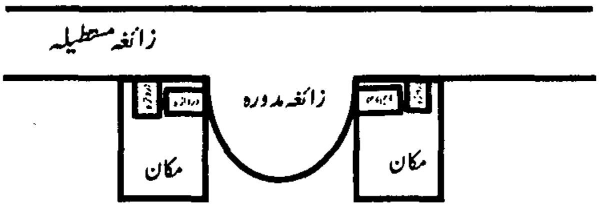


اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو دوسری زائغہ (منشعبہ نافذہ) میں دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے اس میں عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے جب عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے تو زائغہ اولی والوں بھی گزرنے کا حق ہوگا

جب ان کو گزرنے کا حق ہے تو دروازہ کھولنے کا بھی حق ہوگا اس لئے کہ دروازہ تو گزرنے کیلئے ہوتا ہے۔

صورت (3) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مدورة بقدر نصف الدائرة او اقل: جس کی صورت یہ ہے۔

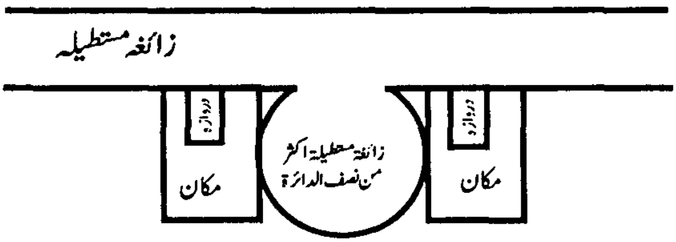
نقشہ



اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) کی طرف دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے کہ جب زائغہ کا اندرونی حصہ نصف دائرہ سے کم ہے یا نصف دائرہ ہے تو یہ ایک مشترک میدان ہے اور زائغہ مستطیلہ کی تابع ہے جس میں زائغہ مستطیلہ اور زائغہ مدورہ والے مشترک ہیں اس لئے زائغہ مستطیلہ والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق ہے۔

صورت (4) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مدورة زائدة على نصف الدائرة: جس کی صورت یہ ہے۔

نقشہ



اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں ہے اس لئے کہ جب اس کا مدخل (داخل ہونے کا راستہ) کم اور اس کا داخل (اندرون میدان) زیادہ وسیع ہو تو اس کے اندر کا میدان اور اندرونی حصہ زائغہ مستطیلہ کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک الگ مقام ہے جو زائغہ غیر نافذہ کے مانند ہے جو کسی کا تابع نہیں ہے اس لئے لمبی گلی والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق نہ ہوگا۔

ومن ادعى هبة في وقت فسئل البينة فقال قد جحدنيها فاشتريتها منه اولم يقل ذلك فاقام بينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل وقبله لا قوله فاقام بينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل وقبله لا يرجع الى الصورتين اى ما اذا قال قد جحدنيها وما اذا لم يقل ذلك فان دعوى الهبة اقرار بان الموهوب

ملک الواھب قبل الھبۃ فلایقبل دعوی الشراء قبل وقت الھبۃ وامادعوی الشراء بعد وقت الھبۃ فلاتناقض فیناالانھاتقرر ملکہ بعد الھبۃ.

ترجمہ: اور جس نے دعوی کیا ہبہ کا ایک وقت میں تو اس سے بینہ کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے کہا کہ اس نے مجھ سے انکار کیا تھا تو میں نے اس سے خرید لیا اور یا یہ نہ کہا اور اس نے بینہ قائم کردئے خریداری پر ہبے کے وقت کے بعد تو یہ بینہ قبول ہوگا اور ہبہ کے وقت سے پہلے پر قبول نہ ہوگا مصنفؒ کا قول کہ ہبہ کے وقت کے بعد پر قبول ہوگا اور اس سے پہلے قبول نہ ہوگا دونوں صورتوں کی طرف لوٹتا ہے یعنی قد جحد نیھا کہا ہو یا یہ نہ کہا ہو اس لئے کہ ہبے کا دعوی کرنا اقرار ہے اس بات پر کہ شئی موہوب واہب کی ملکیت تھی ہبہ سے پہلے تو قبول نہ ہوگا خریداری کا دعوی ہبہ کے وقت سے پہلے اور خریداری کا دعوی کرنا ہبہ کے وقت کے بعد تو اس میں تناقض نہیں ہے کیونکہ شراء نے مضبوط کردیا ہے اس کی ملکیت ہبے کے بعد۔

تشریح: مطلق تناقض مانع نہیں ہے صحت دعوی کے لئے جب تک توفیق ممکن ہو:

یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق تناقض صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ جب تک توفیق ممکن ہو یعنی تناقض کو دفع کرنا ممکن ہو تو دعوی صحیح ہوگا اور جب توفیق ممکن نہ ہو تو پھر دعوی صحیح نہ ہوگا۔

اب صورت مسئلہ سمجھ لیجئے صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے قبضے میں ایک مکان ہے بلال نے اس پر یہ دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے کیونکہ یہ مکان اس عمران نے مجھ کو ہبہ کردیا تھا یکم رجب ۱۴۲۸ھ کو اور میں نے اس پر قبضہ بھی کرلیا تھا قاضی نے بلال سے پوچھا کہ تم اپنے اس دعوے پر گواہ پیش کرو بلال نے کہا کہ میرے پاس تو ہبہ پر گواہ نہیں ہے لیکن جب اس عمران نے میرے ہبہ سے انکار کردیا تو اس کے بعد میں نے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو یہ مکان اس عمران سے قیمۃً خرید لیا اور خریداری پر میرے پاس گواہ ہیں یا یہ نہ کہا ہو کہ عمران نے میرے ہبے سے انکار کیا تھا لیکن صرف گواہ قائم کردئے کہ ہبہ کے بعد یہ مکان میں نے عمران سے خریدا ہے اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی یعنی گواہوں بھی یہی کہا کہ بلال نے یہ مکان عمران سے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو خریدا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ یہاں پر مدعی کے دعوے اور گواہوں کی گواہی میں موافقت موجود ہے اس لئے کہ مدعی نے بھی ہبہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی ہے یعنی ہبہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد بیان کیا ہے تو دعوی اور بینہ میں موافقت موجود ہے لھذا دعوی مقبول اور بینہ قبول ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ,,تقبل وقبلہ لا،، دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی یوں کہا ہو کہ پہلے تو اس نے مجھے ہبہ کردیا اور پھر ہبے سے انکار کردیا تو اس کے بعد میں نے ان سے خرید لیا اور یا یہ نہ کہا ہو کہ اس نے مجھے ہبہ کردینے سے

انکار کیا اور پھر میں نے ان سے خرید لیا یہ نہ کہا ہو اس صورت میں بھی جب گواہوں نے دعوے کے موافق گواہی دیدی تو گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ شئی موہوب واہب کی ملکیت ہے اب جب بلال نے یہ دعوی کیا کہ عمران نے یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا ہے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو اور گواہ اس بات پر قائم کردے کہ یہ گھر میں نے عمران سے خریدا ہے یکم رجب ۱۴۲۸ھ کو تو یہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ دعوی میں تناقض ہے اس لئے کہ ۱۰ رجب کو ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ ہبہ کے وقت واہب اس مکان کا مالک تھا اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں یکم رجب کو یہ مکان عمران سے خریدا ہے اس بات کا اقرار ہے ۱۰ رجب کو عمران اس مکان کا مالک نہیں تھا اور یہ تو اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے تو اس صورت میں دعوی اور بینہ میں تناقض ہے اس لئے یہ بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن اگر اس نے یہ دعوی کیا کہ عمران نے یہ مکان مجھے ہبہ کر دیا تھا یکم رجب کو اور پھر یہ دعوی کیا کہ ۱۰ رجب کو میں نے اس سے یہ مکان خرید لیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کردے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ اس میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ یہ دعوی کرنا کہ عمران نے یکم رجب کو مکان مجھے ہبہ کیا تھا اس صورت میں بھی عمران کی ملکیت کا دعوی کرنا ہے اور پھر یہ کہنا کہ میں نے ۱۰ رجب کو اس سے خرید لیا ہے تب بھی عمران کی ملکیت کا دعوی کرنا ہے اور جب دونوں دعووں میں عمران کی ملکیت کا اقرار ہے تو اس صورت میں دعوی اور بینہ میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہبہ کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی ہبہ کے ذریعے اور اگر بیع صحیح تسلیم کرلی جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی شراء کے ذریعے تو اس صورت میں اس کا دعوی اور مضبوط ہو جائے گا اور اس میں تناقض نہ رہے گا۔

ومن ادعى ان زيدا اشترى جاريته فانكر وترك المدعى خصومته حل له وطيها لانه اذا تعذر للبائع حصول الثمن من المشترى فات رضاء البائع فيستبد بفسخه لاسيما اذا جحد المشترى فان جحوده فسخ من جهته

ترجمہ: اور جس کسی نے دعوی کیا کہ زید نے اس کی باندی خریدی ہے اور زید نے انکار کیا اور مدعی نے بھی خصومت چھوڑ دی تو حلال ہے بائع کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنا اس لئے کہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن کا حصول متعذر ہو گیا تو بائع کی رضامندی فوت ہوگئی تو وہ اس کے فسخ کرنے میں مستقل ہے خاص کر جب مشتری نے انکار کیا کیونکہ مشتری کا انکار کرنا فسخ ہے اس کی جانب سے۔

تشریح: مشتری کا خریداری سے انکار کرنے کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک باندی ہے تو عمران نے زید پر دعوی کیا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خرید لی ہے اور زید نے اس سے انکار کردیا کہ میں نے تو آپ سے باندی نہیں خریدی ہے اور بائع یعنی عمران نے بھی اس کے ساتھ خصومت چھوڑ دی تو بائع (عمران) کیلئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال اور جائز ہے اس لئے کہ بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہوگیا اور جس صورت میں بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو جائے تو اس صورت میں بائع تن تنہا عقد کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن سے وصول کرنا متعذر ہوگیا تو بائع کی رضا فوت ہوگئی اور بائع کی رضا فوت ہونے سے چونکہ بیع کا رکن فوت ہوجاتا ہے اس لئے بائع کی رضامندی فوت ہونا موجب فسخ ہوگا اور جب بائع کی رضامندی فوت ہونا فسخ کو واجب کرتا ہے تو بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا جب بائع فسخ کرنے میں مستقل ہے تو نفس بائع کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوجائے گی اور جب بیع فسخ ہوگئی تو بائع کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور خاص طور پر جب مشتری نے انکار بھی کردیا تو مشتری کی جانب سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری نے اپنی جانب سے بیع فسخ کردی ہے اور اب بائع کی طرف سے خصومت چھوڑنا اور اس کا پختہ عزم کرنا بائع کی جانب سے بھی بیع فسخ کرنا ہے گویا کہ جانبین سے بیع فسخ ہوگئی اور جب جانبین سے بیع فسخ ہوجاتی ہے تو بائع کیلئے مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہوجاتا ہے اسلئے بائع کیلئے باندی کی ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔

وصدق المقر بقبض عشرة اى قال قبضت من فلان عشرة دراهم ان ادعى انها زيوف اونبهرجة لامن ادعى انها ستوقة ولامن اقر بقبض الجياد اوحقه او الثمن اوبالاستيفاء اى قال استوفيت منه عشرة دراهم لان الاستيفاء يدل على الكمال والزيف مايرده بيت المال كالنبهرجة للتجار والستوقة ماغلب غشه الزيف والنبهرجة من جنس الدراهم التى فضته غالبة على الغش الاانهما بالنسبة الى الجيد يكون فضتهمااقل الاان رداء ة الزيف دون دراء ة النبهرجة فالزيف لايرده التجار ويجرى فيه المعاملة الاان بيت المال لايقبله فان بيت المال لايقبل الاماهو جيد غاية الجودة والنبهرجة يرده التجار والنبهرج الباطل والردى من الشىء الدرهم النبهرج قيل مابطل سكته وقيل الذى فضته درية وقيل الغالب الفضة وهو معرب بنهره وفى المغرب لم اجده بالنون والستوقة تريب سه تويه اى داخله نحاس مطلى بالفضة .

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی دس پر قبضہ کرنے والے کی یعنی کہا کہ میں نے فلاں سے دس دراہم قبضہ کئے ہیں اگر دعوی کیا کہ وہ کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی جس نے دعوی کیا کہ وہ ستوقہ ہیں اور نہ اس کی جس نے اقرار کیا جید پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضہ کرنے کا یا پورے پر قبضہ کرنا کا یعنی کہا کہ میں نے اس سے دس دراہم وصول کر لئے ہیں کیونکہ استیفاء دلالت کرتا ہے کمال پر اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال رد کرے جیسے کہ نبہرجہ تاجر رد کرتے ہیں اور ستوقہ وہ ہے جس پر کھوٹ غالب ہو زیف اور نبہرجہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جس میں چاندی غالب ہو کھوٹ پر ہاں جید کے اعتبار سے ان دونوں کی چاندی کم ہوتی ہے البتہ زیف کی ردائت نبہرجہ کی ردائت سے کم ہوتی ہے زیف کو تاجر لوگ رد نہیں کرتے اور اس میں معاملات بھی جاری ہوتے ہیں البتہ بیت المال اس کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر وہ جو کھرا ہوا انتہا درجے کھرا اور نبہرجہ کو تاجر لوگ بھی رد کرتے ہیں نبہرج باطل اور ردی چیز کو کہتے ہیں اور درہم نبہرج وہ ہے جس کا سکہ باطل ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس پر چاندی غالب ہو اور یہ معرب ہے نبہرہ کا اور مغرب میں ہے کہ میں نے نون کے ساتھ نہیں پایا اور ستوقہ معرب ہے سہ تو یہ سے جس کا اندورنی حصہ تانبے کا ہو اور اوپر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

تشریح: دراہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعوی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے خالد پر دس دراہم بطور دین واجب ہیں خالد نے عمران کو وہ دس دراہم ادا کر دئے اور عمران نے اقرار کر لیا کہ میں نے خالد سے دس دراہم وصول کر لئے ہیں لیکن اس کے بعد یہ دعوی کیا کہ وہ دس دراہم تو کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں یعنی تاجر لوگ اس کو قبول نہیں کرتے تو اس صورت میں مدعی (عمران) کی تصدیق کی جائے گی یعنی مقر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ لیکن اگر عمران نے یہ کہا ہو کہ میں نے خالد سے دس دراہم لئے ہیں لیکن وہ ستوقہ ہیں یا یوں کہا ہو کہ قبضت الجیاد میں نے جید دراہم پر قبضہ کیا ہے یا یوں کہا کہ میں نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے یا میں نے اپنا ثمن وصول کیا ہے یا کہے کہ استوفیت میں نے پورا پورا وصول کر لیا ہے تو ان پانچوں صورتوں میں اس کے بعد مقر کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں قبول نہ ہوگا۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ زیوف اور نبہرجہ دراہم کی جنس سے ہیں یعنی زیوف اور نبہرجہ بھی دراہم ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا غش ہوتا ہے اور جیاد میں غش نہیں ہوتا لھذا زیوف اور نبہرجہ بھی دراہم ہیں پس جب اس نے قبضہ کرنے کے بعد یہ کہا کہ وہ زیوف یا نبہرجہ ہیں تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے انکار کیا جب اپنے حق پر قبضے سے انکار کیا تو منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لھذا اس صورت میں مقر کا قول معتبر ہوگا اور زیوف یا نبہرجہ کو واپس کر کے مدیون سے جیاد دراہم لئے جائیں گے۔

لیکن اگر دراہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے پہلے کہا کہ میں نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے تو یہ اس بات کی صراحت ہے کہ اس نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے اور پھر جب کہتا ہے کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس بات کا دعوی ہے کہ میں نے دراہم پر قبضہ نہیں کیا ہے پہلے کہا کہ قبضہ کیا ہے اور اب کہتا ہے کہ قبضہ نہیں کیا اور یہ صریح تناقض ہے دعوی میں اور جب دعوی میں ایسا تناقض ہو جس میں تطبیق دینا ممکن نہ ہو تو وہ دعوی قبول نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں مدعی کا دوسرا دعوی قبول نہ ہوگا اور یوں کہا جائے گا کہ اس نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے دس دراہم جید پر قبضہ کرلیا ہے یا میں نے اپنا حق وصول کرلیا ہے یا میں نے ثمن وصول کرلیا ہے یا میں نے پورا پورا وصول کرلیا ہے تو ان صورتوں میں بھی اس کے بعد اس کا یہ دعوی کرنا کہ وہ تو زیوف ہیں معتبر نہ ہوگا اس نے یا تو صراحۃً یا دلالۃً دراہم دجیاد پر قبضہ کا اقرار کرچکا ہے جید کی صورت میں تو اقرار صراحۃً ہے اور اپنے حق۔ثمن کی صورت میں جید کا اقرار دلالۃً ہے کیونکہ اس کا حق جیاد میں تھا اور ثمن بھی جیاد میں سے تھا تو اس کا اقرار ضمناً جیاد کا اقرار ہے اور ایک مرتبہ اقرار کرنے کے بعد پھر زیوف کا دعوی کرنا تناقض فی الدعوی ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہوتا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ استوفیت تو اس صورت میں بھی دراہم جیاد پر قبضے کا دعوی ہے کیونکہ استیفاء کے معنی ہیں پورا پورا وصول کرنا اور پورا وصول کرنا اس وقت ہوگا جبکہ وصف کی رعایت بھی ملحوظ ہو اور دراہم میں چونکہ وصف جودت ملحوظ تھی اس لئے استوفیت کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے اپنا دین وصف جودت کے ساتھ وصول کیا ہے اور اس کے بعد زیوف کا دعوی کرنا تناقض فی الدعوی ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ دعوی ثانیہ معتبر نہ ہوگا اور دعوی اولی یعنی دراہم پر قبضہ کرنا باقی رکھا جائے گا۔

دراہم زیوف۔نبہرجہ اور ستوقہ کی تعریف: چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیوف اور نبہرجہ دونوں دراہم کی جنس سے ہیں دراہم جیاد کی نسبت سے اس کی چاندی کم ہوتی ہے تو دراہم زیوف وہ ہیں کہ جس کو بیت المال رد کرے لیکن تاجر لوگ اس کو اپنے معاملات میں استعمال کرتے ہیں اور نبہرجہ وہ دراہم ہیں جس کو تاجر بھی استعمال نہیں کرتے لیکن ہوتے دراہم ہیں یعنی نبہرجہ ردی ہونے میں زیوف سے بھی زیادہ ردی ہیں۔

فرماتے ہیں کہ نبہرج باطل اور ردی چیز کو کہا جاتا ہے۔

درہم نبہرج کس درہم کو کہتے ہیں تو بعض نے کہا ہے کہ درہم نبہرج وہ ہے کہ جس کا سکہ باطل ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس میں چاندی غالب ہو اور غش مغلوب ہو لیکن پھر غش بہت زیادہ ہے اور

مغرب نامی لغت کی کتاب میں ہے کہ یہ نبہرج نہیں ہے بلکہ نبہرج ہے یعنی با نون پر مقدم ہےاور یہ لفظ معرب ہے یعنی اصل میں عجمی لفظ ہے جس کو عربی بنایا گیا ہے۔
اور ستوقہ معرب ہے سہ تو یہ سے یہ بھی عجمی لفظ ہے ستوقہ یا تو وہ دراہم ہیں جس میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو اور یا وہ دراہم ہی نہیں ہے بلکہ اصل میں تانبہ ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

وقوله ليس لی عليک شیء للمقر بالالف يبطل اقراره وبل لی عليک الالف بعده بلاحجة لغو

فان قال المدعی عليه عقيب دعوی مال ماكان لک علی شیء قط فاقام المدعی البينة علی الف وهو علی القضاء او الابراء قبلت هذه خلافا لزفرؒ لان القضاء يقتضی سبق حق وكذاالابراء وقد قال ماكان لک علی شیء قب فلايصدق فی دعوی القضاء والابراء قلنا القضاء قد يكون بلاحق وكذالابراء فان المدعی قديبرأ عن حق ثابت فی زعمه وان لم يكن ثابتا فی الحقيقة .

ترجمہ: اور مقرلہ کا یہ کہنا کہ میرا آپ کے اوپر کچھ نہیں ہزار کے اقرار کرنے والے کو باطل کرتا ہے اس کا اقرار بلکہ میرا آپ کے اوپر ہزار ہے اس کے بعد حجت کے بغیر لغو ہے پس اگر مدعی علیہ نے کہا مال کے دعوی کے بعد کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز نہیں تھی کبھی بھی تو مدعی نے گواہ قائم کردئے ہزار روپے پر اور مدعی علیہ نے ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول ہوگا بخلاف امام زفرؒ کے کیونکہ ادا کرنا تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ پہلے حق تھا اور اسی طرح ابراء بھی اور حالانکہ وہ کہہ چکا ہے کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز کبھی بھی نہیں تھی تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ادا کرنے یا بری کرنے کے دعوی میں ہم کہتے ہیں کہ ادا کرنا کبھی بغیر حق کے بھی ہوتا ہے اسی طرح بری کرنا بھی پس بیشک مدعی کبھی برائت کا اظہار کرتا ہے اس حق سے جو ثابت ہو اس کے گمان میں اگرچہ حقیقت میں ثابت نہ ہو۔

تشریح: اقرار رد کرنے کے بعد پھر اقرار کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ آپ کا میرے اوپر ایک ہزار روپے کا قرضہ ہے اور خالد نے اس سے انکار کیا کہ میرا تو آپ پر کچھ واجب نہیں ہے یعنی خالد نے زید کا اقرار رد کیا اور اس کے بعد خالد نے زید پر دعوی کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں تو اس صورت میں خالد کا یہ دعوی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب ایک دفعہ مقرلہ نے مقر کا اقرار رد کردیا تو رد ہوگیا کیونکہ اقرار صرف مقرلہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مقرلہ کا یہ کہنا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں یہ ایک الگ دعوی ہے جس پر۔

یا تو بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے اور یا مقر کی طرف سے تصدیق کی ضرورت ہے پس جب نہ مقرلہ نے بینہ پیش کیا ہے اور نہ ہی مقر نے اس کی تصدیق کی ہے تو اس صورت میں مقرلہ کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اس کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا اور اگر خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) سے کہا ,,لی علیک الف،، کہ میرے آپ کے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کے بعد کہا کہ ,,ماکان لک علی شیء قط،، یعنی آپ کا میرے اوپر کبھی کچھ نہیں تھا یعنی مدعی علیہ نے علی سبیل الاستغراق زمانہ ماضی میں مال واجب ہونے کی نفی کی اس کے بعد مدعی نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے بھی گواہ پیش کر دئے کہ میں نے تو آپ کو ایک ہزار روپے ادا کر دئے ہیں یا اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ آپ نے مجھ کو ہزار روپے سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا مقبول ہوگا۔

امام زفرؒ کے نزدیک مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ قضاء یا ابراء اس بات کی علامت ہے کہ مدعی علیہ وجوب مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوب مال کا انکار کر چکا ہے پس یہ تو دعوی میں تناقض ہو گیا اور دعوی میں تناقض سے دعوی فاسد ہو جاتا ہے اور جب دعوی فاسد ہو گیا تو اس پر بینہ بھی قبول نہ ہوگا جب مدعی علیہ کا دعوی باطل ہو گیا تو مدعی کا بینہ قبول ہوگا قضاء یا ابراء کے بارے میں اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

قلنا القضاء قد یکون: ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے وجوب مال اور ادائے مال یا ابراء میں توفیق ممکن ہے اس لئے تناقض نہیں رہے گا اور توفیق اس طرح ممکن ہے کہ کبھی کبھار جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق مال کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے اور اس سے برائت حاصل کر لی جاتی ہے یعنی ادائیگی جس طرح بجا اور حق طریقہ پر ہوتی ہے اسی طرح طرح بے جا اور ناحق طریقے پر بھی ہوتی ہے پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حق طور پر آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اور جو میں نے ادا کیا ہے وہ تو جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق طور پر تھا اور ابراء (بری کرنا) مدعی کے گمان میں اس حق سے ہے جو اس کے گمان میں ثابت ہے اور حقیقت میں اگرچہ ثابت نہیں ہے پس جب دونوں دعوں میں توفیق ممکن ہے تو تناقض نہیں رہا اور جب تناقض نہیں ہے تو مدعی علیہ کا یہ دعوی کرنا کہ میں نے ادا کر دیا ہے یا آپ نے مجھے بری کر دیا ہے تو یہ دعوی قبول ہوگا اور اس پر بینہ بھی قبول ہوگا۔

وان زاد علی انکارہ ولااعرفک ردت ای قال ماکان لک علی شیء قط ولااعرفک ثم اقام بینۃ علی القضاء او الابراء لاتقبل لتعذر التوفیق لانہ لایکون بین الاثنین اخذ واعطاء ومعاملۃ وابراء بدون المعرفۃ وذکر القدوری انہ تقبل ایضا لان المحتجب او المخدرۃ قدیأمر بعض وکلائہ بارضائہ ولایعرفہ

ثم یعرفہ بعد ذلک فامکن التوفیق واعلم ان امکان التوفیق ھل یکفی فی دفع التناقض او لابد من ان یصرح بالتوفیق اختلف فیہ المشائخ وجہ الاول ان مع امکان التوفیق لایتحقق التناقض فیحمل علیہ صیانۃ لدعواہ عن البطلان وجہ الثانی انہ لابد للدعوی منالصحۃ یقیناً فامکان الصحۃ لایبطل حق المدعلی علیہ اذاعرفت ھذا فاقول فی کل صورۃ یقع الشک فی صحۃ الدعوی لانقول ان امکان الصحۃ کاف کمااذاادعی الھبۃ فسئل بینتہ فلم یقدر فادعی الشراء فاقام بینۃ عی الشراء من غیر ان یبین ان الشراء قبل وقت الھبۃ اوبعدہ لاتقبل البینۃ لانہ یحتمل ان یکون الشراء قبل وقت الھبۃ وعلی ھذا التقدیر لایصح دعوی الشراء علی مامر ویحتمل ان یکون الشراء بعد وقت الھبۃ وعلی ھذاالتقدیر یصح دعوی الشراء کمامر فاذاوقع الشک فی صحۃ الدعوی لانصححہ بالشک لان غایۃ مافی الباب ان شرائہ کان متحققا قبل وقت الھبۃ فیکون معنی دعوی الھبۃ انی کنت اشتریتھا منہ لکن ارتفع ذلک العقد ثم صار ملکالہ ثم وھب منی فلابد من اقامۃ البینۃ علی الھبۃ فاذالم یکن لہ بینۃ لایصح دعواہ ولایبطل حق المدعی علیہ بالشک وفی کل صورۃ لایکون الشک فی صحۃ دعواہ حتی یلزم ابطال حق المدعی علیہ بالشک بقول امکان التوفیق کاف کمااذااقام البینۃ علی القضاء اوالابراء بعد انکارہ المدعی بہ واقامۃ المدعی البینہ علیہ او اقام البینۃ علی الشراء بعد وقت الھبۃ تقبل فاحفظ ھذہ الضابطۃ فانہ کثیر النفع ثم اعلم ان التناقض انمایمنع صحۃ الدعوی اذاکان الکلام الاول قد ثبت لشخص معین حقا حتی اذالم یکن کذلک لایمنع صحۃ الدعوی کما اذاقال لاحق لی علی احد من اھل سمرقند ثم ادعی شیئا علی واحد من اھل سمرقند یصح دعواہ

ترجمہ: اور اگر اس نے اضافہ کیا اپنے انکار پر کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو رد ہوگا یعنی کہا کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور میں تو آپ کو پہچانتا بھی نہیں ہوں اور پھر بینہ قائم کردیا ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول نہ ہوں گے توفیق کے متعذر ہونے کی وجہ سے کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین معاملہ اور ابراء نہیں ہوتا پہچان کے بغیر اور امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ بینہ اس میں بھی قبول ہوگا کیونکہ لوگوں سے غائب آدمی اور باپردہ خاتون کبھی اپنے بعض وکیلوں کو حکم کرتے ہیں مدعی کو راضی کرنے کا اور ان کو پہچانتے نہیں ہے اور پھر اس کے بعد پہچان لیتے ہیں تو توفیق ممکن ہے جان لو کہ امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے یا صراحۃً توفیق ضروری ہے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اول کی وجہ یہ ہے کہ امکان

توفیق کے ساتھ تناقض متحقق نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اس کے دعوے کو بطلان سے بچانے کیلئے اور ثانی کی وجہ یہ ہے کہ دعوی کیلئے صحیح ہونا ضروری ہے یقینی طور پر تو امکان صحت کے ساتھ مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوتا جب آپ نے یہ پہچان لیا تو میں کہتا ہوں کہ جس صورت میں شک واقع ہوتا ہے دعوی کی صحت میں تو ہم نہیں کہتے کہ امکان صحت کافی ہے جیسے کہ جب اس نے ہبہ کا دعوی کیا تو اس سے گواہ طلب کر لئے گئے تو گواہ پیش کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس نے خریداری کا دعوی کیا اور خریداری پر گواہ بھی پیش کر دیا اس بات کو بیان کئے بغیر کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے ہوئی ہے یا بعد میں تو بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعوی صحیح نہیں ہے جیسے کہ گزر گیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعوی صحیح ہے جیسے کہ گزر گیا پس جب شک واقع ہو گیا دعوی کی صحت میں تو صحیح نہیں قرار دیتے دعوے کو شک کی وجہ سے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو جائے گی کہ اس کی خریداری متحقق ہے ہبہ کے وقت سے پہلے تو ہبہ کے دعوی کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے اس سے خرید لیا تھا لیکن یہ عقد ختم ہو گیا اور وہ چیز پھر اس کی ملکیت میں چلی گئی اور اس نے وہ چیز مجھے ہبہ کر دی تو ضروری ہے کہ ہبہ پر بینہ پیش کرے پس جب نہیں ہے اس کے پاس بینہ تو اس کا دعوی صحیح نہیں ہے اور مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ امکان توفیق کافی ہے جیسے کہ وہ بینہ قائم کرے ادائیگی یا بری کرنے پر مدعی بہ پر انکار کرنے کے بعد اور مدعی کے اس پر گواہ قائم کرنے کے بعد یا اس نے گواہ قائم کر دئے شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول ہوگا اس ضابطے کو یاد کرو اس لئے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور پھر جان لو کہ تناقض اس وقت صحت دعوی کیلئے مانع ہے کہ کلام اول کسی معین شخص کیلئے حق ثابت کرتا ہے لیکن اگر ایسا نہ ہو تو پھر صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے جیسے کہ کہا کہ میرا کوئی حق نہیں ہے اہل سمرقند میں کسی پر اور پھر کسی چیز کا دعوی کیا اہل سمرقند میں سے کسی ایک پر تو دعوی صحیح ہے۔

تشریح: میں تو آپ کو جانتا نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سابقہ مسئلے میں جب مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) پر ایک ہزار روپے کا دعوی کیا اور زید نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا کچھ واجب نہیں ہے اور مزید اس پر یہ اضافہ کیا کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) کے خلاف بینہ پیش کر دیا اس بات پر کہ زید پر مدعی کے ہزار روپے ہیں پس اس کے بعد مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر گواہ قائم کر دئے کہ میں وہ ہزار روپے ادا کر چکا ہوں یا مدعی نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ مدعی علیہ کے دونوں دعوؤں میں ایسا تناقض ہے جو رفع ہونے والا نہیں ہے اور اس میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اس

لئے کہ جب مدعی علیہ نے دین ادا کیا ہوگا تو مدعی نے اس کو قبول کیا ہوگا یعنی مدعی علیہ کی طرف دینا اور مدعی کی طرف سے قبول کرنا پایا گیا اور جب دونوں کے درمیان ایسا معاملہ ہوگیا تو ضرور دونوں کے درمیان معرفت اور پہچان ہوگی کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین ادائیگی اور وصول یابی معرفت کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ لا اعرفک اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں تو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھے بری کر دیا ہے یہ صریح تناقض ہے دعوے میں اور دعوی تناقض سے باطل ہو جاتا ہے پس جب مدعی کا علیہ دعوی باطل ہوگیا تو مدعی (خالد) کا دعوی صحیح ہوگا اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا ادا کرنا لازم ہوگا۔

ذکر القدوری: حضرت امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی توفیق دینا ممکن ہے اس طور پر کہ مدعی علیہ ایک ایسا محتجب شخص ہو یعنی ایسا شخص ہو جس کو اس کی عزیمت کی وجہ سے لوگ دیکھ نہیں پاتے اور وہ خود بھی لوگوں سے اختلاط نہیں کرتا یا مدعی علیہ ایک پردہ نشین عورت ہو اب مدعی ہر روز مدعی علیہ کے دروازے پر آتا ہے اور شور مچاتا ہے اور اپنے دین کا تقاضا کرتا ہے اس بے ہودہ حرکت سے شریف صاحب خانہ کو اذیت کا پہنچنا ایک لابدی امر ہے پس مدعی علیہ نے اس مصیبت سے نجات پانے کیلئے اپنے کسی وکیل کو حکم دیا کہ وہ اس کو مال دیکر خوش کردے اور دروازے سے ہٹادے حالانکہ مدعی علیہ پر حقیقۃً کچھ واجب نہیں تھا اور مدعی علیہ اس کو پہچانتا نہیں تھا پھر جب مدعی نے دعوی کیا اور کہا کہ میں تو وہی شور کرنے والا ہوں تو اب پہچان لیا اس تقریر کے بعد یہ بات ممکن ہے کہ مدعی علیہ پہلے یہ کہہ دے کہ تیرا میرے اوپر کوئی حق نہیں میں تو آپ کو جانتا بھی نہیں اور اس کے بعد ادا کرنے کا دعوی کرے کیونکہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں پس توفیق دینا ممکن ہے جب توفیق دینا ممکن ہے تو دعوے میں تناقض نہیں رہا جب تناقض نہ رہا تو مدعی علیہ کا دعوی ادائیگی بھی باطل نہ ہوگا۔

واعلم: جان لو کہ جب دو دعوؤں کے درمیان تناقض ہو تو اب اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ صراحت کی گئی ہو کہ یہ تناقض میں توفیق اور تطبیق دینا بالکل ممکن ہو۔

(۲) دونوں دعوؤں کے درمیان توفیق کی صراحت کی گئی ہو یعنی اگرچہ ظاہراً تناقض ہے لیکن حقیقت میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ توفیق دینا ممکن ہے اور توفیق دی گئی ہے۔

(۳) توفیق قبول تو کرتا ہے لیکن اس میں توفیق کی صراحت نہ کی گئی ہو بلکہ صرف توفیق دینے کا امکان اور احتمال موجود ہو۔

پہلی صورت میں تو تناقض صحت دعوی کیلئے مانع ہے بالاتفاق اور دوسری صورت صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے بالاتفاق اور

تیسری صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے۔
چنانچہ بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

وجہ الاول: جن حضرات کے نزدیک امکان توفیق کافی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب امکان توفیق موجود ہے اور امکان تناقض بھی موجود ہے تو امکان توفیق اور امکان تناقض دونوں درجے اور مرتبے میں برابر ہو گئے اب نہ امکان توفیق کو امکان تناقض پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور نہ امکان تناقض کو امکان توفیق پر ترجیح دی جاسکتی ہے بلکہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کیلئے کسی قرینہ مرجحہ کی ضرورت ہے اور قرینہ مرجحہ امکان توفیق کو ترجیح دیتا ہے اس لئے کہ امکان توفیق میں ایک عاقل بالغ آدمی کے کلام کو لغو اور باطل سے بچانے پر محمول کرنا ہے لھذا امکان توفیق کی صورت میں اس کے دعوے کو بطلان سے بچادیا گیا اس لئے امکان توفیق کے ساتھ تناقض متحقق نہ ہوگا۔

وجہ الثانی: اور جن حضرات کے نزدیک بطلان دعوی کیلئے کہ امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحۃً توفیق ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ دعوی سننے اور قابل قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ دعوی صحیح ہو یقینی طور پر اور دعوی اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ دعوی میں تناقض نہ ہو جب دعوی کے اندر تناقض موجود ہو تو دعوی صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں صحیح ہونے کا احتمال موجود ہے اور باطل ہونے کا بھی احتمال موجود ہے پس نفس امکان صحت کی وجہ سے مدعی علیہ کا حق باطل نہ ہوگا۔

اذا عرفت هذا: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ دونوں باتیں تمہارے سامنے آگئیں تو میں ان دونوں کی روشنی میں ایک محاکمہ کرنا چاہتا ہوں۔

وہ یہ کہ جس صورت کے اندر شک صحت دعوی میں واقع ہو تو اس صورت میں امکان صحت دفع تناقض کیلئے کافی نہیں ہے مثلاً خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) پر یہ دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے تو مدعی سے پوچھا گیا کہ گواہ پیش کرو تو وہ گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا اور پھر اس نے دعوی کیا شراء کا کہ یہ گھر میں نے زید (مدعی علیہ) سے خریدا ہے اور خریداری پر خالد (مدعی) نے گواہ پیش کردئے گواہوں نے یہ گواہی تو دی کہ خالد نے زید سے گھر خریدا ہے لیکن گواہوں نے وقت بیان نہ کیا کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے تھی یا بعد میں تو اس صورت میں یہ بینہ قبول نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ خریداری پہلے واقع ہوئی ہے اور اس کے بعد ہبہ کا دعوی کیا گیا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو صریح تناقض ہے کیونکہ پہلے شراء ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر مشتری کی ملکیت میں ہے ہبہ کے وقت یعنی ہبہ کے

وقت واہب کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے بعد ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر ہبہ کے وقت واہب کی ملکیت ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی قبول نہیں ہوتا اور جب دعوی قبول نہیں تو اس پر بینہ کا ترتب بھی نہیں ہوگا اس لئے بینہ قبول نہ ہوگا۔

(۲) اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شراء کا دعوی ہبہ کے وقت کے بعد ہو یعنی پہلے یہ دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے اور اس کے بعد دعوی کیا کہ میں نے یہ گھر زید سے خریدا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح ہے اس لئے کہ دونوں دعوؤں میں توفیق دینا ممکن ہے کہ پہلے زید نے ہبہ کیا تھا لیکن پھر اس نے ہبہ سے انکار کیا اور خالد کے پاس ہبہ پر بینہ نہیں تھے تو خالد نے زید سے یہ گھر خرید لیا اور اس کے بعد شراء کا دعوی کیا اور شراء پر بینہ موجود ہے تو چونکہ توفیق دینا ممکن ہے اس لئے یہ بینہ قبول ہوگا اور توفیق دینا اس لئے ممکن ہے کہ جب اس نے پہلے دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے تو اس بات کا اقرار ہے کہ زید گھر کا مالک ہے اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں نے زید سے خریدا ہے تو یہ بھی اس بات کا اقرار ہے کہ شراء کے وقت زید گھر کا مالک تھا تو دعوی میں تناقض نہیں ہے اس لئے بینہ قبول ہونا چاہئے پس جب شک صحت دعوی میں واقع ہوا (ایک توجیہ کے موافق دعوی صحیح ہے اور دوسری توجیہ کے موافق دعوی صحیح نہیں ہے) تو شک کی صورت میں ہم دعوی کو صحیح تسلیم نہیں کر سکتے اس لئے کہ جب شک صحت دعوی میں ہو تو بینہ قبول نہ ہوگا۔

غایۃ مافی الباب: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب شراء کا دعوی مقدم ہو ہبہ کے دعوے پر اور مدعی نے شراء پر بینہ پیش کر دیا اور اس وقت کے بعد ہبہ کا دعوی کیا تو اس صورت میں یہ دعوی شراء باطل نہ ہونا چاہیے اس لئے یہ بات تو یقینی ہے کہ شراء پر بینہ موجود ہے اور دعوے ہبہ پر بینہ موجود نہیں ہے تو شراء کا دعوی یقینی ہو گیا پس جب شراء کا دعوی یقینی ہے تو اس پر بینہ کا ترتب ہونا چاہئے اور دعوی شراء تسلیم کرنا چاہیے اور اس پر بینہ بھی قبول کرنا چاہیے کیونکہ دعوی شراء تو یقینی ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ جب شراء کا دعوی مقدم ہو اور ہبہ کا دعوی مؤخر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مدعی (خالد) نے پہلے یہ گھر مدعی علیہ (زید) سے خریدا تھا اور پھر کسی وجہ سے یہ خریداری ختم ہوگئی اور گھر پھر مدعی علیہ (زید) کی ملکیت میں چلا گیا اور اس کے بعد زید نے پھر یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا تو مدعی کا یہ کہنا کہ زید نے یہ گھر مجھے پھر ہبہ کر دیا ہے یہ ایک مستقل دعوی ہے اس پر بینہ پیش کرنا چاہیے کیونکہ دعوی بلا بینہ قبول نہیں ہوتا اور جب مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے ہبہ پر تو مدعی کا دعوی ہبہ صحیح نہ ہوگا پس جب اس کا دعوی صحیح نہیں ہے تو بینہ بھی قبول نہ ہوگا اور مدعی علیہ (زید) کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

اور جس صورت کے اندر شک صحت دعوی میں نہ ہو حتی کہ لازم آئے مدعی علیہ کے حق کا باطل ہونا شک کی وجہ سے تو ہم کہتے ہیں

کہ امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔ مثلاً خالد نے زید پر دعوی کیا کہ آپ کے اوپر میرا ہزار روپے کا قرضہ ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا قرضہ بالکل نہیں ہے تو خالد (مدعی) نے اس بات پر بینہ پیش کئے کہ میرا آپ پر ہزار روپے کا قرضہ ہے اور مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں تو ہزار روپے آپ کو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو اس صورت میں تناقض صحت دعوی میں نہیں ہے کیونکہ اس کا دعوی صحیح ہوسکتا ہے اس لئے کہ جب مدعی نے دعوی کیا ہزار روپے کا اور مدعی علیہ کو یقین ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی واجب نہیں ہے لیکن پھر اس نے کچھ دیدیا بطور صلح یا یوں کہا کہ میرے اوپر حقیقت میں کچھ بھی واجب نہیں تھا لیکن آپ گمان کے مطابق جو واجب تھا اس سے بھی آپ نے بری کیا تھا پس جب تناقض صحت دعوی میں نہیں ہے تو امکان توفیق کافی ہے دفع تناقض کیلئے۔

یا مثلاً مدعی نے پہلے گواہ قائم کیا ہبہ پر اور پھر گواہ قائم کیا کہ میں نے اس سے خریدا ہے اور شراء پر بینہ بھی پیش کیا یعنی شراء کا وقت ہبہ کے وقت کے بعد بتلا دیا تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ توفیق ممکن ہے کما مر لھذا جس صورت کے اندر تناقض صحت دعوی میں نہ ہو تو امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے اور جس صورت میں تناقض صحت دعوی میں ہو تو اس صورت میں امکان توفیق کافی نہیں ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔

ثم اعلم: یہ ایک ضابطے کا بیان ہے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ تناقض مانع ہے صحت کیلئے کہ جس میں ایک معین شخص کا حق ثابت ہوتا ہو اور پھر اس معین شخص کا حق باطل ہوتا ہو تو یہ تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے جیسے ,,لاشیء لی علیک اور پھر یہ کہنا بل لی علیک الف،، تو تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے اس لئے اس میں موضوع شخص معین ہے لیکن موضوع اگر شخص معین نہ ہو بلکہ موضوع عام ہو جیسے کسی نے کہا کہ میرا سوات والوں پر کوئی بھی حق نہیں ہے اور اس کے بعد اس نے کہا کہ میرے عمران سواتی پر ہزار روپے واجب ہیں اور اس پر بینہ بھی پیش کیا تو اس کا یہ دعوی باطل نہ ہوگا بلکہ صحیح ہوگا اسلئے کہ تناقض متحقق ہونے کیلئے وحدات ثمانیہ میں اتحاد فی الجزء والکل بھی ضروری ہے اور یہاں پر یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے کہ میرا اہل سوات پر کچھ واجب نہیں یہ کل ہے اور عمران پر ہزار روپے واجب ہیں یہ جز ہے کل اور جز میں تناقض متحقق نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں تناقض متحقق نہ ہوگا۔

ومن اقام البینة علی الشراء واراد الرد بعیب ردت بینة بائعه علی برائته من کل عیب بعد انکاره بیعه ادعی رجل علی اخر انی اشتریت منک ھذا العبد بالف وسلمت الیک الالف فظھر فیه عیب فارده بالعیب فعلیک ان ترد الثمن الی فانکر الخصم البیع فاقام المدعی بینة علی البیع فادعی الخصم براءة المدعی من کل عیب واقام بینة عی ذلک لاتسمع للتناقض وعند ابی یوسفؒ تسمع قیاساً علی

المسئلة المذکورة وھی ما کان لک علی شیء قط والفرق لابی حنیفةؒ ومحمدؒ ان فی مسئلة الدین ان الدین قدیقضی وان کان باطلا وھھنا دعوی البرائة من العیب یستدعی قیام البیع وقد انکرہ .

ترجمہ: اور جس نے بینہ قائم کیا شراء پر اور اس نے واپس کرنے کا ارادہ کیا عیب کی وجہ سے تو بائع کا بینہ رد ہوگا کہ گواہ ہر قسم عیب سے بری ہونے پر بعد اس کے کہ وہ انکار کر چکا ہے بیچنے سے ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خرید اہے ہزار روپے میں اور میں آپ کو ہزار روپے دے چکا ہوں اب اس میں عیب ظاہر ہوا ہے اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں تو آپ پر لازم ہے کہ ثمن مجھے واپس کردے پس خصم نے بیع سے انکار کیا تو مدعی نے بینہ قائم کیا بیچنے پر پس خصم نے دعوی کیا مدعی کے ہر قسم عیب سے بری ہونے پر اور اس پر بینہ بھی قائم کئے تو یہ نہ سنا جائے گا تناقض کی وجہ سے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک سنا جائے گا وہ قیاس کرتے ہیں مسئلہ مذکورہ پر اور وہ ہے ما کان لک علی شیء قط اور فرق امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں یہ ہے کہ مسئلہ دین میں دین کبھی ادا کیا جاتا ہے اگرچہ باطل ہو اور یہاں پر ہر قسم عیب سے برائت کا دعوی کرنا تقاضا کرتا ہے بیع کے قیام کا اور وہ اس کا انکار کر چکا ہے۔

تشریح بیع سے انکار کے بعد ہر قسم عیب سے برائت کا دعوی قبول نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خریدا تھا ہزار روپے میں اور ہزار روپے میں آپ کو دے چکا ہوں لیکن اس غلام میں عیب ہے اس عیب کی وجہ سے میں یہ غلام آپ کو واپس کرتا ہوں لھذا آپ پر لازم ہے کہ میرا ثمن مجھے واپس کردے (عیب سے وہ عیب مراد ہے جو مشتری کے پاس اتنی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا جیسے زائد انگلی وغیرہ) تو اس دوسرے آدمی نے انکار کیا کہ میں نے تو آپ کو غلام نہیں بیچا تو آپ سے کیسے غلام واپس لوں کیونکہ میں نے تو آپ کو بیچا نہیں ہے اس پر مدعی نے بینہ قائم کردیا کہ مدعی نے اس آدمی سے یہ غلام خریدا ہے اس کے بعد مدعی علیہ نے دعوی کیا کہ مدعی ہر قسم عیب سے بری ہے یعنی میں نے مدعی (مشتری) سے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کرلی تھی لھذا اس شرط کے مطابق میں ہر قسم عیب سے بری ہوں تو مدعی علیہ (بائع) کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ دونوں دعووں میں تناقض ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا ہر قسم عیب سے بری ہونے کا دعوی کرنا بیع کو وصف سلامت سے وصف غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہے کیونکہ عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع ہر قسم کے عیب سے پاک اور سالم ہو مگر جب یہ شرط لگادی گئی تو اب مبیع کا سالم ہونا ضروری نہیں ہے اور عقد کو سلامتی سے غیر سلامتی کی طرف متغیر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل عقد موجود ہو کیونکہ صفت کا تصور موصوف کے بغیر ممکن نہیں ہے پس مدعی علیہ کا شرط برائت کا دعوی کرنا اصل عقد کا دعوی کرنا ہے حالانکہ مدعی علیہ اصل عقد کا انکار کر چکا ہے اور یہ

مدعی علیہ کے دعوی میں سراسر تناقض ہے اور دعوی کے اندر تناقض کی صورت میں دعوی قبول نہیں ہوتا جب دعوی قبول نہیں تو اس پر بینہ کا ترتب بھی نہ ہوگا اس لئے اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی مدعی علیہ (بائع) کا بینہ قبول ہوگا وہ اس مسئلے کو قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلے پر یعنی جس طرح سابقہ مسئلہ ,,ماکان لک علی شیء قط،، میں توفیق دینا ممکن ہے اسی طرح اس مسئلے میں بھی دونوں دعوؤں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے توفیق اس طرح دی جائے گی کہ جب اس نے کہا کہ میں نے آپ کو یہ غلام فروخت نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور آپ کے درمیان بیع نہیں ہوئی لیکن مدعی نے بیع کا دعوی کیا تو میں نے اس سے درخواست کی کہ مجھ کو غلام کے ہر عیب سے بری کردو چنانچہ مدعی نے میری درخواست کی بناء پر مجھ کو ہر عیب سے بری کردیا گویا مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کرنے سے پہلے زمانہ میں بیع کا انکار کیا اور دعوی کے وقت بیع کا اقرار کیا تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور جب مدعی علیہ کے دعوی میں تناقض نہیں ہے تو اس کا بینہ بھی قبول ہوگا۔

والفرق لابی حنیفةؒ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ یہ مسئلہ اور سابقہ مسئلہ ایک جیسے ہیں لیکن حضرات طرفین کے نزدیک دونوں مسئلوں میں فرق ہے تو شارح اس فرق کو بیان کررہا ہے فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دین کبھی باطل اور ناحق طریقے پر بھی ادا کیا جاتا ہے جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزرگئی ہے لیکن عیب سے برائت کا دعوی کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع موجود ہے کیونکہ عیب وصف ہے اور مبیع اصل ہے اور مبیع بیع سے حاصل ہوتی ہے اور وصف اصل کے بغیر موجود نہیں ہوتا اس لئے عیب سے برائت کا دعوی کرنا متضمن ہے بیع کے دعوے کو اور حالانکہ وہ پہلے بیع کا انکار کرچکا ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور تناقض کی صورت میں دعوی قبول نہیں ہوتا لھذا سابقہ مسئلے میں توفیق دینا ممکن ہے اور اس مسئلے میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اسلئے اس مسئلے کو سابقہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وذکر ان شاء الله تعالى في اخر الصک يبطل كله وعندهما اخره وهو استحسان اى اذا كتب صک اقرار ثم كتب في اخره كل من اخرج هذا الصک وطلب مافيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله تعالى فقوله ان شاء الله ينصرف الى الكل عند ابى حنيفةؒ حتى يبطل جميع الصک وهو القياس كمافي قوله عبده حر وامرأته طالق ان شاء الله وعندهما ينصرف الى الأخر وهو الاستحسان لان الصک للاستيثاق فالاستثناء ينصرف الى مايليه.

ترجمہ: اور ان شاء اللہ کا ذکر تحریر (دستاویز) کے اخر میں پوری تحریر کو باطل کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک اخر کو اور یہ استحسان ہے

یعنی جب کسی نے اقرار کی تحریر لکھی اور پھر اخر میں لکھا کہ جس نے یہ تحریر نکالی اور طلب کیا اس حق کو جو اس میں ہے تو اس کو سپرد کروں گا ان شاء اللہ تعالی تو اس کا یہ قول ان شاء اللہ لوٹتا ہے کل کی طرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ پوری دستاویز باطل ہوگی اور یہ قیاس کا تقاضا ہے جیسے کہ اس کے قول میں کہ اسکا غلام آزاد ہو اور اس کی بیوی پر طلاق ہو ان شاء اللہ اور صاحبین کے نزدیک لوٹتا ہے اخری کی طرف اور یہ استحسان ہے کیونکہ تحریر مضبوطی کیلئے ہوتی ہے تو استثناء لوٹے گا اپنے قریب کی طرف۔

تشریح تحریر کے آخر میں ان شاء اللہ لکھنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک تحریر لکھی جس میں اس نے اپنے اوپر کچھ حقوق کا اقرار لکھا ہے کہ میرے اوپر فلاں کا یہ حق ہے یہ حق ہے اور پھر اس تحریر کے اخر میں لفظ ان شاء اللہ لکھ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر باطل ہوگی اور اس مقر پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان شاء اللہ کا تعلق صرف اخری جملے سے ہوگا پوری تحریر باطل نہ ہوگی بلکہ صرف اخری حکم جو ان شاء اللہ کے ساتھ متصل ہے وہ باطل ہوگا۔

صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول قیاس پر مبنی ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ دستاویز معاملے کی مضبوطی کیلئے لکھی جاتی ہے کہ اس سے پوری تحریر مضبوط ہو پس لفظ ان شاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف پھیرنا اور پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے اور جب پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے تو لفظ ان شاء اللہ اس حکم کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کے قریب اور متصل ہے۔

نیز کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو پس تحریر کا ہر جملہ ایک مستقل حکم ہے تو لفظ ان شاء اللہ اخیر کے مستقل جملہ سے متعلق ہو کر اخری جملہ کو باطل کرے گا اور باقی تحریر بدستور قائم رہے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلا شبہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو لیکن یہ اس وقت جبکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر کلام کے مستقل ہونے کے خلاف پر کوئی دلیل موجود ہو تو پھر وہ کلام مستقل نہ ہوگا بلکہ غیر مستقل ہوگا اور یہاں پر دلیل موجود ہے اس طور پر کہ تمام جملے ایک دوسرے پر معطوف ہیں حرف عطف کے ذریعے اور حرف عطف تمام جملوں کو حکم میں متحد کرتا ہے لھذا تمام جملے حکم میں مشترک ہیں جب حکم سب کا ایک ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جملے مستقل نہیں ہیں پس جب تمام جملے متحد نہیں تمام جملے ملکر ایک کلام ہو گیا اور ان شاء اللہ پورے کلام کی طرف راجع ہوگا اور پوری تحریر باطل ہوگی۔

نصرانی مات فقالت عرسه اسلمت بعد موته وقال ورثته لابل قبله صدقوا كمافي مسلم مات

فقالت عرسه اسلمت قبل موته وقالوا لابل بعده هذاعندناوعندزفرؒ فی المسئلة الاولی القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت فی الحال فیثبت فیمامضی تحکیماً للحال وهی تصلح حجة للدفع .

ترجمہ: ایک نصرانی مرگیا اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے بعد اور اس کے ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت سے پہلے تو ورثاء کی تصدیق کی جائے گی جیسے کہ ایک مسلمان مرگیا اور اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت سے پہلے اور ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت کے بعد یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک پہلے مسئلہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اسلام جدید ہے تو اس کو منسوب کیا جائے گا قریب تر اوقات کی طرف ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب حرمان ثابت ہے فی الحال تو ثابت مان لیا جائے گا گزشتہ زمانے میں بھی حال کو حکم بناتے ہوئے اور اس میں صلاحیت ہے حجت دافعہ بننے کی۔

تشریح بیوی نے شوہر کی وفات کے بعد اسلام قبول کیا اور ورثہ انکار کرتے ہیں:

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے استصحاب الحال کی تعریف سمجھ لیجئے استصحاب الحال اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے اس کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم کرنا دوسرے وقت میں اس کے ثبوت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی دوصورتیں ہیں ایک یہ کہ یوں کہا جائے چونکہ حکم ماضی میں ثابت تھا اس لئے فی الحال بھی ثابت ہوگا جیسے حیات مفقود یعنی گم شدہ ماضی میں زندہ تھا تو فی الحال بھی زندہ ہوگا لھذا اس کی بیوی کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہوگا اور اس کا مال تقسیم نہ کیا جائے گا

دوم یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ فی الحال حکم ثابت ہے اس لئے ماضی میں بھی ثابت ہوگا جیسے کہ ماء الطاحونہ یعنی پن چکی کا پانی فی الحال جاری ہے تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔

استصحاب الحال ہمارے نزدیک حجت دافعہ ہے حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعے کسی چیز کو دفع تو کیا جاتا ہے لیکن ثابت نہیں کیا جاتا اور امام زفرؒ کے نزدیک حجت مثبتہ ہے۔

اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے مسئلہ یہ ہے کہ ایک نصرانی مرگیا پھر اس کی بیوی مسلمان ہوکر آئی اور یہ دعوی کیا کہ میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے وقت میں نصرانیہ تھی لھذا مجھے اس کی میراث میں سے میرا حق میراث ملنا چاہئے کیونکہ موت کے وقت اتحاد دین موجود تھا لھذا اتحاد دین کی وجہ سے مجھے اس کی میراث میں حصہ ملے گا اور ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو نے اسلام قبول کیا ہے اس کی موت کے سے پہلے یعنی اس کی موت کے وقت تو مسلمان تھی اور اختلاف دین موجود تھا اور

اختلاف دین کی وجہ سے تجھے میراث میں حصہ نہیں ملے گا تو ہمارے نزدیک ورثاء کا قول معتبر ہوگا بیوی کو میراث نہیں ملے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ مسلمان ہونا عورت کے حق میں امر حادث ہے ایک نئی چیز ہے اور امر حادث کو اقرب الاوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا قریبی وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس کی موت سے پہلے کا پس اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور جب اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو موت کے وقت چونکہ یہ بھی نصرانیہ تھی اس لئے اتحاد دین کی وجہ سے یہ عورت اپنی نصرانی شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی۔

ولنا: ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ فی الحال اختلاف دین موجود ہے اور فی الحال یہ عورت میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ استصحاب الحال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت ہوتا ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہے اسی طرح نصرانی کی موت کے وقت بھی میراث سے محروم تھی اور نصرانی کی موت کے وقت اس وقت میراث سے محروم ہو سکتی ہے جبکہ یہ عورت اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی ہو پس ثابت ہوا کہ یہ عورت نصرانی کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی اور یہی قول نصرانی کے ورثاء کا ہے اس لئے نصرانی کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا استصحاب الحال چونکہ حجت دافعہ ہے تو استصحاب کی وجہ سے عورت کو میراث محروم کیا جائے گا لیکن استصحاب الحال کی وجہ سے عورت کیلئے میراث ثابت نہیں کیا جاتا جیسے کہ پن چکی کے پانی کے باری میں اختلاف ہو پس اگر فی الحال پانی جاری ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری سے مدت پانی جاری تھا اور اگر فی الحال منقطع ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری مدت سے منقطع تھا نیز اس مسئلے میں عورت ورثاء پر میراث کا دعوی کر رہی ہے اور ورثاء منکر ہیں اور عورت کے پاس بینہ نہیں ہے اس لئے ورثا ئکا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مرگیا اور اس کی بیوی پہلے نصرانیہ تھی مسلمان کی موت کے بعد وہ مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اپنے شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی تھی لھذا مجھے میراث ملنی چاہئے اس لئے کہ اتحاد دین موجود تھا موت کے وقت اور میت کے ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور اختلاف دین موجود ہے لھذا تجھ کو میراث نہیں ملے گی تو اس صورت میں بھی ورثاء کا قول معتبر ہوگا اور عورت کو میراث نہیں ملے گی اس لئے کہ اگر عورت کو میراث دیدی جائے تو یہ استصحاب الحال کی بناء دی جائے گی یعنی یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے تو موت کے وقت بھی مسلمان تھی اور جب موت کے وقت مسلمان تھی تو اتحاد دین کی وجہ سے اس کو میراث ملنی چاہئے اور یہ استصحاب الحال حجت مثبتہ

بن جاتی ہے حالانکہ استصحاب الحال حجت دافعہ تو ہے لیکن حجت مثبتہ نہیں ہے۔

اور میراث سے محرومی اس لئے ہوگی کہ یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت موت سے پہلے زمانے میں نصرانیہ تھی تو موت کے وقت بھی نصرانیہ ہوگی اور جب موت کے وقت نصرانیہ تھی تو اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہوگی تو فی الحال بھی میراث سے محروم ہوگی اس لئے کہ استصحاب الحال حجت دافعہ ہوسکتی ہے اور یہاں بھی ہم نے استصحاب الحال کی وجہ سے عورت کو میراث سے محروم کردیا کیونکہ میت کے ورثاء میراث کے حق کو دفع کرنے والے ہیں اس لئے استصحاب الحال ان کے حق میں حجت ہوگا

ومن قال هذا ابن مودِعی المیت لاوارث له غیره دفعهاالیه ای دفع الودیعة الیه ولو اقربابن اٰخر لمودعه وجحد الاول فهی له ای للمقرله الاول لان الاقرار الاول لم یکن له مکذب فصح ولایصح الثانی لان الاول مکذب له .

ترجمہ: اور جس نے کہا کہ یہ میرے فوت شدہ مودِع (امانت رکھنے والا) کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امانت اس کو سپرد کردے اور اگر دوسرے بیٹے کا بھی اقرار کیا اپنے مودع کے واسطے اور اول نے اس سے انکار کیا تو یہ مقرلہ اول کو ملے گا کیونکہ اقرار اول کیلئے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ صحیح ہے اور دوسرا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ پہلا اقرار اس کو جھٹلانے والا ہے۔

تشریح میت کے بیٹے کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس زید کی امانت رکھی ہوئی ہے اور وہ مرگیا زید نے اقرار کیا کہ یہ آدمی میرے مودِع کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو زید کو حکم دیا جائے گا کہ یہ امانت اس مقرلہ کو حوالہ کردے اسلئے کہ اگر وہ میت (مقرلہ) زندہ ہوتا اور زید اس کے واسطے اقرار کرتا تو زید کو حکم دیا جاتا کہ امانت اس کو حوالہ کردو تو اب اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے وارث کو حوالہ کردے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے اس لئے مال وارث کو دیا جائے گا۔

اس کے بعد ایک اور بیٹے کیلئے بھی اقرار کیا یعنی یہ کہا یہ بھی میت کا بیٹا ہے حالانکہ وہ پہلے کہہ چکا ہے اس ایک وارث کے علاوہ میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے اور اب کسی دوسرے کو بھی میت کا وارث قرار دیا اور پہلے بیٹے نے اس کی تکذیب کی یعنی یہ کہا کہ یہ میت کا بیٹا نہیں ہے تو میراث مقرلہ اول کو ملے گی اس لئے کہ اقرار اول کیلئے کوئی مکذب (جھٹلانے والا) موجود نہیں ہے لھذا اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے تو وہ معتبر ہوگا اور اقرار ثانی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے لئے مکذب موجود ہے یعنی مزاحم موجود ہے اور وہ ہے اقرار اول لھذا مال مقرلہ اول کو ملے گا مقرلہ ثانی کو نہ ملے گا۔

ولایکفل غریم ولاوارث فی ترکة قسمت بین الغرماء واوالورثة بشھود لم یقولوا لانعلم له غریما ولاوارث اخر وھذاالاحتیاط ظلم ای اذاشھد الشھود للغرماء او الورثة ولم یقولوا لانعلم للمیت غریماً او وارثا اخر قسمت الترکة بینھم ولایوخذ منھم کفیلاوھذا الاحتیاط ظلم لانه ثبت حقھم ولم یعلم حق لغیرھم ولانه لم یوجد المکفول له وھذا عندابی حنیفةؒ وعندھما یأخذالقاضی کفیلاعنھم

ترجمہ: اور کفیل نہیں لیا جائے گا قرض خواہ سے اور نہ وارث سے اس ترکہ میں جو تقسیم کیا گیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے درمیان گواہوں کی گواہی سے جنہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں اس کے واسطے کوئی دوسرا قرض خواہ اور نہ وارث اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی گواہی دی گواہوں نے قرض خواہوں کے واسطے یا ورثاء کے واسطے اور انہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں میت کے واسطے کوئی قرض خواہ یا کوئی دوسرا وارث تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اور ان سے کفیل نہ لیا جائے گا اور بعض قاضیوں نے اس میں احتیاط کی ہے اور انہوں نے ان سے کفیل لیا ہے اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لئے کہ ان کا حق ثابت ہو چکا ہے اور غیر کا حق معلوم نہیں اور یہ بھی کہ مکفول لہ موجود نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے۔

تشریح کیا قاضی قرض خواہوں اور ورثہ سے کفیل لے گا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرض خواہوں نے میت کے ذمہ اپنا دین ثابت کر دیا گواہوں کے ذریعہ اسی طرح ورثاء نے یہ ثابت کر دیا کہ ہمارے مورث مر گیا ہے اور ہم موجودہ لوگ میراث کے حقدار ہیں لھذا میراث ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے تو قاضی یہ مال تقسیم کرے گا اصل میں اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے اقرار پر کہ انہوں نے اقرار کیا۔ ہے میت، پر ہمارا قرضہ ہیں یا ہماری میراث ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل لے گا بالاتفاق کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث نکل آئے تو اس کے قرضے کے ذمہ دار حاضرین ہوں گے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں نے یہ بھی کہا ہو کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ میت پر۔ ان لوگوں کا قرضہ ہے یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں اور ان لوگوں کے علاوہ اور قرض خواہ یا کوئی اور وارث ہمیں معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل نہیں لے گا بالاتفاق۔

(۳) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا گواہوں کی گواہی کی وجہ سے یعنی گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ لوگ، میت کے

قرض خواہ ہیں یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں لیکن یہ نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ان کے علاوہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حاضرین سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور مال حاضرین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک قاضی حاضرین سے کفیل لے گا کہ اگر کوئی اور قرض خواہ یا وارث ظاہر ہو جائے تو یہ لوگ اس کے ذمہ دار ہوں گے کہ اس کا حصہ ادا کریں۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائبین کے نگہبانی کیلئے مامور ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ ترکہ میں کسی غائب کا حق ثابت ہو جائے تو قاضی پر لازم ہے کہ اس کے حق کی حفاظت کرے اور وہ اس طرح ممکن ہوگا کہ قاضی حاضرین سے کفیل لے لے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کا حق ثابت ہو چکا ہے قطعی طور پر جب حقیقۃً کوئی اور حقدار نہ ہو یا ظاہری طور پر موجود نہ ہو تو تقسیم کو موخر نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جو چیز قطعاً یا ظاہراً ثابت ہو اس کو کسی امرِ موہوم کی وجہ سے مؤخر نہیں کیا جائے گا اور کسی قرض خواہ کا غائب ہونا یا وارث کا غائب ہونا امر موہوم ہے پس موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کو کفیل دینے کا مکلف بنا کر انکے حقوق کی ادائیگی کو مؤخر کرنا کفیل دینے کے زمانے تک مناسب نہیں ہے۔

نیز یہ بھی کہ اس صورت میں مکفول لہ مجہول ہے اور مکفول لہ کا مجہول ہونا صحت کفالہ کیلئے مانع ہے اس لئے اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور بعض قاضیوں نے جو یہ احتیاط کی ہے کہ حاضرین سے کفیل لیا ہے یہ ظلم ہے یعنی سیدھی راہ سے ہٹنا ہے۔

وعقار اقام زيد حجة انه له ولاخيه ارثامن ابيهما قضى له بنصفه وترك باقيه مع ذي اليد بلاتكفيله جحد دعواه اولا هذاعند ابي حنيفةؒ فان ذا اليد قد اختاره الميت فلايقصر يده عماليس مدعيه حاضرا وعندهما ان جحد ذواليد لايترك الباقي في يده لان الجاحد خائن فيؤخذ منه ويجعل في يد امين وان لم يجحد ترك الباقي في يده للابن الغائب واذاترك في يده لايؤخذمنه كفيل والمنقول مثله وقيل يوخذ منه بالاتفاق اي اذاكانت المسئلة في المنقول قيل هو على هذا الخلاف فانه اذاترك الباقي في يده اذالم يجحد ففي صورة الجحود اولى لانه مضمون في يده ولووضع في يد اخر كان امانة فالاول اولى وقيل يؤخذ منه عند الجحود اتفاقاً

ترجمہ: ایک جائیداد ہے زید نے بینہ قائم کیا کہ یہ میری اور میرے بھائی کی ہے ہمیں والد سے میراث میں ملی ہے تو نصف

کا اس کیلئے حکم کیا جائے گا اور باقی کو چھوڑ دیا جائے گا صاحب قبضہ کے پاس اس سے کفیل لئے بغیر چاہے اس نے دعوے سے انکار کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحب قبضہ کو میت نے اختیار کیا ہے تو نہیں ہٹایا جائے گا اس کا قبضہ اس چیز سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر قابض نے انکار کیا تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ انکار کرنے والا خائن ہے تو اس سے لی جائیگی اور امین کے قبضہ میں رکھ دی جائیگی اور اگر اس نے انکار نہ کیا ہو تو باقی کو اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا غائب بیٹے کیلئے اور جب باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہ لیا جائے اور منقولی چیز بھی اس کی طرح ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق یعنی اگر مسئلہ منقولی چیز میں ہو تو کہا گیا ہے کہ اسی اختلاف پر ہے اسلئے کہ جب باقی اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے جبکہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو انکار کی صورت میں بطریقہ اولی چھوڑنا چاہئے کیونکہ یہ مضمون ہے اس کے قبضہ میں اور اگر دوسرے کے قبضے میں رکھ دیا جائے تو یہ امانت ہوگی تو پہلی صورت اولی ہے اور کہا گیا ہے کہ انکار کی صورت میں اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق۔

تشریح اگر ایک وارث حاضر ہو اور دوسرا غائب:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی (عمران) کے قبضے میں زمین ہے یا مکان ہے زید نے دعوی کیا اور گواہوں سے ثابت کیا کہ یہ مکان ہمارے والد صاحب نے میراث میں چھوڑا ہے اور والد صاحب مر گیا ہے اور یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان بطور میراث چھوڑا ہے لھذا یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اور ہمیں اسکا قبضہ دید یا جائے تو قاضی اس مکان کا نصف حصہ زید (حاضر) کو دیدے گا اور غائب کا حصہ قابض (عمران) کے قبضے میں چھوڑ دے گا کیونکہ جب زید نے دعوی کیا کہ یہ مکان ہمارا ہے تو قابض نے یا اقرار کیا ہوگا کہ جی ہاں یہ مکان آپ کے والد صاحب کا ہے میرے پاس بطور امانت یا عاریت ہے تو اس صورت میں غائب کا حصہ قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا بالاتفاق اور اس سے کفیل بھی نہ لیا جائے گا لیکن اگر قابض نے انکار کیا کہ میرے پاس آپ کے والد صاحب کا مال و مکان وغیرہ کچھ نہیں ہے اور مدعی نے اس پر بینہ پیش کر دیا تو اس صورت میں نصف تو حاضر کو دیدیا جائے گا اور غائب کا نصف بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی چاہے قابض اقرار کرے یا انکار کرے دونوں صورتوں میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک اقرار کی صورت میں تو غائب کا نصف کا قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا لیکن انکار کی صورت میں غائب کا نصف اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا کیونکہ انکار کی وجہ سے قابض خائن ہو گیا اور خائن کے پاس مال

نہیں چھوڑا جاتا ہے لھذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہے یعنی میت نے اس کو پسند کیا ہے پس جب تک اصل مدعی حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا اور رہی یہ بات کہ وہ خائن ہے اس سے کون لے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو معلوم ہے کہ اس کے پاس غائب کا مال موجود ہے تو قاضی اپنی قوت کی بناء پر اس سے مال وصول کر سکتا ہے۔

والمنقول مثله: مال منقول بھی مذکورہ مسئلے کی طرح ہے یعنی اگر ایک شخص حاضر ہو گیا اور کہا یہ مال منقول میرے اور میرے بھائی کا ہے ہمارے والد صاحب نے ہمارے لئے بطور میراث چھوڑا ہے تو اس صورت میں بھی حاضر کا نصف تو اس کو دیا جائے گا اور غائب کے نصف کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قابض نے اقرار کیا کہ جی ہاں یہ آپ کے والد صاحب کا مال ہے میرے پاس رکھا ہوا تھا تو اس صورت میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا اور اگر اس نے انکار کیا کہ میرے پاس تو آپ کے والد صاحب کا مال نہیں ہے اور پھر بینہ کے ذریعے اس پر مال ثابت کر دیا گیا تو اس صورت میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ غائب کا نصف بھی اس سے لیا جائے گا اور کسی امین کے پاس رکھا جائے گا بالاتفاق امام صاحب کے نزدیک بھی اور صاحبین نزدیک بھی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اسمیں بھی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک اس سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا جیسے کہ جائیداد اس کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے۔

پہلی روایت کی وجہ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال منقول حفاظت کا محتاج ہے پس جب اس نے انکار کیا تو اس نے حفاظت چھوڑ دی لھذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا تا کہ وہ اس کی حفاظت کرے برخلاف جائیداد کے کیونکہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔۔ اس لئے جائیداد اس سے نہیں لی جائے گی۔

دوسری روایت کی وجہ: دوسری روایت کہ جس میں صاحبین کے نزدیک مال منقول قابض سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ نزدیک قابض سے نہیں لیا جائے گا صاحبین کی دلیل تو سابق میں گزر گئی کہ یہ خائن ہے اور خائن کے پاس مال نہیں چھوڑا جاتا لیکن امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جاتا ہے اس لئے کہ جب اقرار کی صورت میں قابض سے نہیں لیا جاتا تو انکار کی صورت میں بھی قابض سے نہیں لینا چاہئے کیونکہ قابض کے پاس

چھوڑنے میں غائب کا زیادہ فائدہ ہے اس لئے کہ یہ مال حفاظت کا محتاج ہے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے اس لئے کہ اگر یہ قابض کے پاس ہلاک ہوجائے تو قابض پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے انکار کر کے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے برخلاف اس کے کہ قابض سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے اس لئے کہ اگر امین کے پاس ہلاک ہوجائے بلا تعدی تو اس پر ضمان نہیں آتا اور قابض کے پاس ہلاک ہونے سے اس پر ضمان آتا ہے اسلئے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے۔ پس جب قابض کے پاس چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور امام صاحب کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ اسمیں غائب کا فائدہ ہے۔

ووصيته بثلث ماله على كل شيء ومالي اوماملكت صدقة على مال الزكوة هذا عندنا وعند زفرؒ يقع على كل شيء قضية لاطلاق اللفظ ونحن اعتبرنا ايجاب العبد بايجاب الله تعالى فان لم يجد الاذلك امسك منه قوته فاذاملك تصدق بمااخذ ولم يقدر بشيء لاختلاف احوال الناس قيل المحترف يمسك لنفسه وعياله قوت يومه وصاحب المستغل مايحتاج اليه الى وصول غلته واكثر ذلك شهر وصاحب الضياع الى وصول ارتفاعه واكثر ذلك سنة وصاحب التجارة الى وصول مال تجارته

ترجمہ: اور آدمی کا وصیت کی اپنے تہائی مال کی وصیت واقع ہوگی ہر چیز پر اور یہ کہنا کہ میرا مال یا جس چیز میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ واقع ہوگی مال زکوۃ پر یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک واقع ہوگی ہر چیز پر لفظ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے اور ہم نے اعتبار کیا ہے بندے کا اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ کے واجب کرنے پر پس اگر اس کے پاس نہ ہو مگر یہی تو روک لے اس سے اپنے گزارے کی خوراک پس جب مالک ہوا تو صدقہ کرے اس کو جو اس نے لیا ہے اور اس میں معین مقدار کا اندازہ نہیں کیا گیا ہے لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ پیشہ ور اپنے نفس کیلئے اور اپنے عیال کیلئے ایک روز کا روزینہ روک لے اور حاصلات والا غلہ اور آمدنی حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک مہینہ ہے اور زمین والا اپنے غلے (فصل) حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک سال ہے اور تجارت والا مال تجارت حاصل ہونے تک

تشریح میرا مال صدقہ ہے اس کا اطلاق کس مال پر ہوگا؟

اس عبارت میں مصنفؒ نے دو مسئلے بیان کئے ہیں (۱) یہ کہ ایک آدمی نے وصیت کی کہ میرے مال کا تہائی حصہ صدقہ ہے تو یہ وصیت اس کے تمام اموال کو شامل ہوگی چاہئے مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا

سامان سب کی تہائی کو شامل ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے یا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ محمول ہوگا ہر اس مال پر جس کی جنس سے زکوۃ واجب ہوتی ہے جیسے سونا۔ چاندی۔ نقدیات۔ سائمہ جانور۔ اور مال تجارت یہ اموال مقدار نصاب کو پہنچے یا نہ پہنچے کیونکہ مال زکوۃ کی جنس معتبر ہے نہ کہ مال زکوۃ کی مقدار لھذا اس صورت میں اس پر اس پورے مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے اور جس میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا سامان اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا چاہئے مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو کیونکہ لفظ مال عام ہے ہر قسم کے مال کو شامل ہے پس جب لفظ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے تو ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا اور واجب ہوگا۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جو وجہ استحسان بھی ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر واجب کرنے کو ہم نے قیاس کیا ہے اللہ کے واجب کرنے پر یعنی بندہ کو ابتداءً اپنے اوپر واجب کرنے کی ولایت نہیں ہے بلکہ شریعت پر قیاس کر کے واجب کرنے کی ولایت ہے یعنی جس مقام پر شریعت نے کوئی چیز واجب کی ہو اس مقام پر بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے پس جب یہ بات ہے تو بندہ کا ,,مالی صدقۃ،، کہنے سے اس مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا جس مال میں شریعت نے صدقہ (زکوۃ) واجب کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت نے ہر قسم مال میں زکوۃ واجب نہیں کی ہے بلکہ مخصوص اموال میں صدقہ (زکوۃ) واجب کیا ہے پس جب مخصوص اموال میں صدقہ واجب کیا ہے تو بندہ کی نذر مالی صدقۃ سے بھی انہی مخصوص اموال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔

اور وصیت اس لئے پورے مال میں جاری ہوتی ہے کہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث پورے مال میں جاری ہوتی ہے تو وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

میراث اور وصیت میت کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہیں پس جس طرح میراث ہر قسم مال میں جاری اور نافذ ہوتی ہے اسی طرح وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

پس جب اس نے مالی صدقۃ کہا اور اس کے پاس صرف اموال زکوۃ کی جنس سے مال موجود ہے اور اس کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے یعنی اپنے ذاتی خرچے کیلئے بھی مال موجود نہیں ہے تو اس صورت میں اس سے اپنے گزارے بھر کا روزینہ رکھ لے اور باقی کو

صدقہ کرے کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے اب یہ نذر کرنے والا کتنا مال اپنے پاس رکھ لے تو فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں کوئی متعین مقدار کا اندازہ نہیں ہے اس لئے کہ لوگوں کے احوال اس بارے میں مختلف ہیں قلیل العیال والے کیلئے کم مقدار کافی ہوتی ہے جبکہ یہی مقدار کثیر العیال والے کیلئے کافی نہیں ہوتی اس کے بارے میں مزید تفصیل یہ ہے کہ پیشہ ور اور دست کار لوگ ایک دن کا خرچہ رکھ لے اور باقی کو صدقہ کرے کیونکہ یہ لوگ روزانہ کام کرتے ہیں اور آمدنی حاصل کرتے ہیں اور صاحب المستغل یعنی حاصلات والے یعنی ماہانہ آمدنی والے آمدنی حاصل کرنے تک اور یہ زیادہ سے زیادہ ایک ماہ تک ہوتا ہے اور زمین والا زمین کی پیداوار حاصل کرنے تک اپنے لئے اور اپنے عیال کیلئے خرچہ رکھ لے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے اور تاجر لوگ اتنا مال رکھ لے جتنے دنوں میں اس کے مال تجارت حاصل ہونے کی امید ہو۔

وصح الایصاء بلاعلم الوصی به لاالتوکیل ای جعل شخصا وصیا بعد موته ولم یعلم الوصی بذلک فباع شیئا من الترکة یجوز بیعه بخلاف ما اذاوکل رجلابالبیع ولم یعلم الوکیل بذلک فباع شیئا لایجوز بیعه وعند ابی یوسفؒ لایجوز بیع الوصی ایضا

ترجمہ: اور صحیح ہے وصی بنانا وصی کی وصیت کو جانے بغیر نہ کہ وکیل بنانا یعنی ایک شخص کو وصی بنایا اپنی موت کے بعد اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز فروخت کردی ترکہ میں تو یہ بیع جائز ہے برخلاف اسکے کہ ایک آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے فروخت کرنے پر اور وکیل کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز بیچ دی تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

تشریح: وصی کو اپنے وصی ہونے کا علم شرط نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شخص کو اپنا وصی مقرر کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں آدمی میری موت کے بعد میرے مال کا وصی ہوگا اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو یہ وصی بنانا جائز ہے اور یہ آدمی وصی ہوگا لھذا اگر اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کردی حالانکہ اس کو علم نہیں تھا تو تب بھی یہ فروخت کرنا جائز ہوگا اور بیع نافذ ہوگی۔

لیکن اگر کسی نے ایک آدمی کو وکیل بنایا اور وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے لھذا اگر اس وکیل نے مؤکل کے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کردی حالانکہ اس کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور یہ بیع نافذ نہ ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہ ہوگی جس طرح کہ وکیل کی بیع علم کے بغیر جائز نہیں ہوتی یعنی انہوں

نے وصی کو قیاس کیا ہے وکیل پر کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کا نائب ہے اسی طرح وصی بھی میت کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم بغیر نہیں کرسکتا

طرفین کی دلیل: طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل تو مؤکل کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم کے بغیر نہیں کرسکتا لیکن وصی نائب نہیں ہے بلکہ وصی میت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا تصرف اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم بھی ہو لھذا اگر خلیفہ نے ترکہ میں کوئی تصرف کیا حالانکہ اسکو اپنے خلیفہ ہونے کا علم نہیں تھا تو اس کا یہ تصرف جائز اور نافذ ہوگا جیسے کہ وارث اگر اپنے مورث کی موت کے بعد اس کی موت کے علم کے بغیر کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف جائز ہوتا ہے اسی طرح وصی کا تصرف بھی جائز ہوگا تو وصی کو وکیل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

شرط خبر عدل او مستورين لعزل الوكيل ولعلم السيد بجناية عبده وللشفيع بالبيع والبكر بالنكاح ومسلم لم يهاجر بالشرائع لابصحة التوكيل اى اذاعزل المؤكل الوكيل فاخبره بذلك عدل او مستوران لايصح تصرفه بعد ذلك ولواخبره فاسق او مستورالحال لااعتبار لاخباره حتى يجوز صرفه وكذااذاجنى عبد خطاء فعلم السيد بجنايته باخبار عدل او مستورين فباع السيد عبده يكون مختاراً للفداء وكذااذا علم الشفيع ببيع الدار فسكت ان اخبره عدل او مستوران يكون سكوته تسليما وكذافى علم البكر بانكاحها اذاسكتت اوالمسلم الذى لم يهاجر اذا اخبره عدل او مستوران يجب عليه الشرائع اما صحة التوكيل لايشترط لهاذلك حتى اذااخبره فاسق فان فلانا وكله بالبيع فباع يجوز بيعه وذلك لانه يشترط العدداو العدالة فى الشهادة لانها الزام محض فلابد من التوكيد واماالتوكيل فليس فيه معنى الالزام اصلا فلايشترط فيه شىء من وصفى الشهادة اى العدد والعدالةواماعزل الوكيل ونحوه فالزام من وجه دون وجه ومن حيث ان المؤكل يتصرف فى حق نفسه بالعزل ليس بالزام فشرط له احد وصفى الشهادة

ترجمہ: شرط ہے ایک عادل آدمی کی خبر یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر وکیل کو معزول کرنے کیلئے اور آقا کو اپنے غلام کی جنایت کی خبر دینے کیلئے اور شفیع کو بیع کی خبر دینے کیلئے اور باکرہ کو نکاح کی خبر دینے کیلئے اور اس مسلمان کو جس نے ہجرت نہ کی ہو شرائع کی خبر دینے کیلئے نہ کہ وکیل بنانے کی صحیح ہونے کیلئے یعنی جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستور الحال آدمیوں نے تو اس کے بعد اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اگر اس کو خبر دیدی ایک فاسق نے

یا مستورالحال نے تو اس کی خبر کا اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کا تصرف جائز ہے اور اسی طرح جب غلام نے خطاءً جنایت کی اور آقا کو علم ہوگیا غلام کی جنایت کا ایک عادل یا دو مستورالحال آدمیوں کی خبر سے اور آقا نے غلام فروخت کردیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا ہے اور اسی طرح جب شفیع کو علم ہوگیا گھر کے فروخت ہونے کا اور وہ خاموش رہا پس اس کو ایک عادل یا دو مستورالحال آدمیوں نے خبر دی ہو تو اس کی خاموشی شفعہ کو چھوڑنا سمجھا جائیگا اور اسی طرح باکرہ کو نکاح کا علم ہوگیا جب وہ خاموش رہی اور وہ مسلمان جس نے ہجرت نہیں کی جب کہ اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستورلحال آدمیوں نے تو واجب ہیں اس پر شریعت کے احکام اور وکیل بنانے کی صحت کیلئے یہ کچھ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ اگر فاسق نے اس کو خبر دیدی کہ فلاں نے آپ کو وکیل بالبیع بنایا ہے اور اس نے بیچ دیا تو اس کی بیع جائز ہوگی اور یہ اس لئے کہ عدد اور عدالت شرط ہیں شہادت میں اس لئے کہ اس میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید ضروری ہے اور وکیل بنانے میں معنی الزام بالکل نہیں ہے تو اس میں شہادت کی دو وصفوں میں سے کچھ بھی شرط نہیں نہ عدد اور نہ عدالت اور وکیل کو معزول کرنا وغیرہ میں الزام من وجہ ہے اور من وجہ نہیں ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کیلئے تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو اسمیں ضرر کا الزام ہے اور اس حیثیت سے کہ مؤکل اپنے حق میں تصرف کررہا ہے معزول کرنے سے تو اس میں الزام نہیں ہے تو اس کیلئے شرط ہے شہادت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف

تشریح کونسے تصرفات میں صرف عدد یا عدالت کافی ہے؟

ایک اصول پہلے اپنے ذہن میں رکھ لیجئے اور تمام مسائل اس پر متفرع کیجئے اصول یہ ہے کہ جو اخبار حقوق العباد سے متعلق ہوتے ہیں اسکی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ خبر جس میں الزام محض ہو جیسے حقوق کی خبر دینا کہ فلاں کا فلاں پر حق ہے اس قسم میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں

(۲) وہ خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو جیسے یہ خبر دینا کہ فلاں نے آپ کو وکیل بنایا ہے یا فلاں نے آپ کو یہ ہدیہ بھیجا ہے اس میں الزام نہیں ہے اس قسم میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔

(۳) وہ خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کے معزول ہونے کی خبر دینا اس قسم میں یا تو عدد شرط ہے اور یا عدالت شرط ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھ کر آگے مسائل کو سمجھنا بالکل آسان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور وکیل کو کسی ایک عادل آدمی یا دو مستورالحال (جن کی عدالت معلوم ہو اور نہ فسق) آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کے مؤکل نے آپ کو معزول کردیا ہے تو اس کے بعد اس وکیل کو مزید تصرف

کرنے کا حق نہیں ہے لیکن اگر وکیل کو کسی فاسق آدمی یا دو فاسق آدمیوں (جن کا فسق ظاہر ہو) نے خبر دیدی وہ معزول نہ ہوگا اور تصرف کرنے کا اہل ہوگا اسلئے ایک مستور الحال یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے غلام نے کسی کو خطاء قتل کر دیا تو غلام کے بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ جب غلام سے قتل خطاء سرزد ہو جائے تو آقا کو دو اختیار دیئے جاتے ہیں۔

(۱) یا تو اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے۔

(۲) اور یا اس غلام کا فدیہ یعنی اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے دونوں اختیار آسانی کیلئے دیئے جاتے ہیں۔

پس غلام نے کسی کو خطاء قتل کر دیا اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے غلام کے آقا کو خبر دیدی کہ آپ کے غلام نے کسی کو قتل کر دیا ہے اور اس کے بعد آقا نے غلام کو آزاد کر دیا۔ یا فروخت کر دیا تو اس صورت میں مولی نے فدیہ کو اختیار کیا یعنی فدیہ اپنے اوپر لازم کر دیا لیکن اگر عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر نہ دی ہو بلکہ ایک فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دی ہو تو پھر مولی فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے پڑوس میں زمین فروخت ہوگئی اور کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس صاحب زمین کو اطلاع دیدی کہ آپ کے پڑوس میں زمین بک گئی ہے اور وہ خاموش رہا تو اس صورت میں اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا لیکن کسی فاسق نے اس کو خبر دیدی یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہا تو حق شفعہ ساقط نہ ہوگا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک باکرہ بالغہ لڑکی کو کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کا نکاح فلاں کے ساتھ آپ کے ولی نے کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی تو اس کا یہ سکوت رضامندی کی دلیل ہے اور اگر کسی فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہی تو یہ خاموشی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ایک نومسلم نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا اور ہماری طرف یعنی دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس کو یہ خبر دیدی کہ آپ پر فلاں فلاں فرائض لازم ہیں تو اس پر اب ان احکام کی تعمیل واجب ہے اگر ادا نہیں کرتا تو ان کی قضاء واجب ہوگی لیکن اگر ایک فاسق نے یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور اس نے تعمیل نہ کی تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر فاسق نے بھی اس کو خبر دیدی تو اس پر تعمیل واجب ہے اگر ادا نہ کیا تو ان کی قضاء

واجب ہوگی۔

ان تمام مسائل میں عدد یا عدالت شرط ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ان تمام مسائل میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت بلکہ جس طرح وکیل بنانے میں ایک عام آدمی کی خبر کافی ہے چاہے عادل ہو یا فاسق اسی طرح ان مسائل میں بھی ایک عام آدمی کی خبر کافی ہوگی چاہے عادل ہو یا فاسق۔

آگے فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کی صرف ایک آدمی کی خبر دینا کافی ہے اس میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت پس جب ایک فاسق آدمی نے کسی کو کہا کہ فلاں نے اس چیز کی فروخت کرنے کیلئے آپ کو اپنا وکیل بنایا ہے اور وکیل نے وہ چیز بیچ دی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ وجہ :اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد اور عدالت شہادت میں شرط ہے اس لئے شہادت میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید کی ضرورت ہے اور توکیل یعنی کسی کو وکیل بنانے میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہیں تو اس میں شہادت کے دونوں وصفوں یعنی عدد اور عدالت میں کوئی بھی چیز شرط نہیں ہے۔اور وکیل کو معزول کرنا یا اس کے ساتھ جو دوسرے مسائل ہیں اس میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں اس لئے کہ معزول کرنے کے بعد وکیل کو تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو اس حیثیت سے اس میں الزام ہے یعنی اس کے حق کو ایک طرح سے باطل کرنا ہے تو اسمیں الزام ضرر ہے۔اور اس حیثیت سے کہ وکیل کو معزول کرنا مؤکل اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے اس لئے کہ جب اس کو خود وکیل بنانے کا حق حاصل تھا تو معزول کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تو وہ اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے تو اس میں کوئی الزام ضرر نہیں ہے جب دونوں احتمال موجود ہیں تو ہم نے اس میں شہادت کے دو وصفوں میں ایک وصف شرط کر دیا ہے کہ ان مسائل میں عدد یا عدالت کافی ہے۔

ولا یضمن قاض او امینه ان باع عبدا للغرماء ای عبدا للمدیون لاجل الدائنین واخذ ثمنه فضاع فاستحق العبد فیرجع المشتری علی الغرماء لانه تعذر الرجوع علی القاضی فیضمن الغرماء لان القاضی قد عمل لهم فیضمن الغرماء لان القاضی قد عمل لهم وامین القاضی کالقاضی وان باع الوصی لهم بامر قاض فاستحق العبد اومات قبل قبضه فضاع ثمنه رجع المشتری علی الوصی وهو علیهم لان العاقد هو الوصی فعلیه الرجوع والوصی یرجع علیهم لانه عمل لاجلهم

ترجمہ:اور ضامن نہ ہوگا قاضی یا اس کا امین اگر بیچ دیا غلام قرض خواہوں کے واسطے یعنی مدیون کا غلام بیچ دیا قرض خواہوں کے واسطے اور اس کا ثمن لے لیا اور وہ ضائع ہوگیا اور غلام کسی کا مستحق ہوگیا (غلام میں کسی کا حصہ نکل آیا) تو مشتری رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اسلئے کہ متعذر ہے رجوع کرنا قاضی پر تو ضمان قرض خواہوں پر ہوگا اسلئے کہ قاضی ان کیلئے عمل کرتا ہے اور

قاضی کا امین قاضی کی طرح ہے اور اگر وصی نے ان کے واسطے بیچ دیا قاضی کے حکم سے اور غلام کسی کا مستحق ہو گیا اور یا مر گیا قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کا ثمن ضائع ہو گیا تو رجوع کرے گا مشتری وصی پر اور وہ قرض خواہوں پر اس لئے کہ عاقد وصی ہے تو اس پر رجوع ہو گا اور وصی ان پر رجوع کرے گا اسلئے کہ وہ ان کیلئے عمل کرتا ہے۔

تشریح: قاضی اور قاضی کے امین پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مر گیا اور اس کی موت کے بعد قاضی نے یا قاضی کے امین نے اس میت کا غلام قرض خواہوں کے واسطے فروخت کر دیا اور ثمن وصول کرنے کے بعد ثمن قاضی کے ہاتھ میں یا قاضی کے امین کے ہاتھ میں ضائع ہو گیا اور اس کے بعد غلام کسی کا مستحق ہو گیا یعنی کسی نے غلام پر اپنے استحقاق کا دعوی کیا اور غلام لے گیا تو اس صورت میں چونکہ مشتری کا نقصان ہوا ہے کہ اس سے غلام بھی چلا گیا اور مال (ثمن) بھی چلا گیا تو مشتری ثمن کا رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ قاضی پر رجوع کرنا متعذر ہے اس لئے جب ہر کوئی قاضی پر رجوع کرے گا تو پھر منصب قضاء کوئی قبول نہیں کرے گا لھذا جب قاضی پر رجوع متعذر ہے اور قاضی کا امین بھی چونکہ قاضی کے حکم میں ہے تو مشتری رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اسلئے کہ قاضی نے تو یہ کام قرض خواہوں کے واسطے کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا اس لئے کہ الغنم بالغرم۔ اور اگر میت کے وصی (چاہے میت نے وصی بنایا ہو یا قاضی نے وصی بنایا ہو) نے قاضی کے حکم سے غلام فروخت کیا قرض خواہوں کے واسطے اور غلام کسی کا مستحق ہو گیا یا مشتری نے غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ غلام قبضہ کرنے سے پہلے مر گیا اور وصی نے مشتری سے ثمن لیا ہوا اور یہ ثمن وصی کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں مشتری رجوع کرے گا وصی پر کیونکہ عاقد تو وصی ہی ہے اور وصی رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ وصی تو ان کیلئے کام کرتا ہے لھذا جو تاوان اس نے برداشت کیا ہے وہ ان کی وجہ سے برداشت کیا ہے اس لئے وصی قرض خواہوں پر رجوع کرے گا۔

ولو امرک قاض عالم عادل بفعل قضی به علی هذا من رجم او قطع او ضرب وسعک فعله وصدق عدل جاهل سئل فاحسن تفسیره ولم یصدق قول غیرهما القاضی اما عالم عدل او جاهل عدل او عالم غیر عدل او جاهل غیر فالاول ان قال قضیت بقطع ید زید فاقطع یده جاز لک قطع یده والقاضی الثانی ان قال هذا فلابد من ان تسئله عن سببه فان احسن تفسیره وجب تصدیقه فیجوز لک قطع یده واما الاخیران فلایقبل قولهما .

ترجمہ: اور اگر ایک عالم، عادل قاضی تجھے ایسے کام کا حکم دے جس کا اس نے فیصلہ کیا ہے اس پر رجم کا یا ہاتھ کاٹنے کا یا کوڑے

لگانے کا تو آپ کیلئے گنجائش ہےاس کام کے کرنے کی اور تصدیق کی جائے گی عادل جاہل قاضی کی جس سے استفسار کیا گیا تو اس نے اچھی تفسیر بیان کی اور ان کے علاوہ کی تصدیق نہ کی جائے گی قاضی یا عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا یا عالم غیر عادل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا پس اگر اول نے کہا کہ میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا ہے اس کا ہاتھ کاٹ لو تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور دوسرے قاضی نے اگر یہ بات کی تو ضروری ہے کہ ان سے پوچھ لے اس کے سبب کے بارے میں پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق واجب ہے تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور اخیری دونوں کا قول معتبر نہ ہوگا۔

تشریح قاضی کا قول کس صورت میں ماننا ضروری ہے؟

صورت مسئلہ یہ ہے ایک قاضی نے ایک آدمی کو کہا کہ میں نے فلاں پر رجم کا حکم کیا ہے لھذا تم اس کو سنگسار کرو یا میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لھذا تم اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ یا میں نے زید کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے لھذا تم اسے کوڑے مردو ایا اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا لازم ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں تفصیل ہے۔

تفصیل یہ ہے کہ قضاۃ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) قاضی عالم عادل (۲) جاہل عادل (۳) عالم فاسق (۴) جاہل فاسق۔

پس اگر عالم عادل قاضی نے کسی کو یہ حکم دیا کہ فلاں کام کرو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا جائز ہے استفسار کی ضرورت نہیں اور اگر دوسرا قاضی ہو یعنی جاہل عادل قاضی نے اگر یہ حکم دیا کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ لو یا فلاں کو کوڑے لگا دو تو اس صورت میں قاضی سے اس کے بارے میں استفسار کیا جائیگا کہ اس کا ہاتھ کیوں کاٹا جا رہا ہے اگر قاضی نے اس کی اچھی تفسیر بیان کی یعنی شریعت کے موافق تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق بھی جائز ہے اور آپ کیلئے یہ کام کرنا جائز ہے۔

اور اگر آخری دونوں قسمیں ہوں یعنی عالم فاسق اور جاہل فاسق تو ان کا حکم ماننا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ شخص جس کو سزا دینے پر مامور کیا گیا ہے اس نے بذات خود اس سبب کا مشاہدہ کیا ہو یا اس کے سامنے گواہوں نے گواہی دی ہو تو قاضی کی تصدیق کی جائے گی۔

وصدق قاض عزل وقال لزيد اخذت منک الفافقضيت به لعمرو ودفعت اليه اوقال له قضيت بقطع يدک فی حق وادعی زيد اخذه وقطعه ظلما واقر بکونهما فی قضائه لان زيدا لما اقربکون الاخذ والقضاء بقطع اليد فی زمان قضائه فالظاهر ان القاضی لايظلم فالقول للقاضی امااذالم

یقربکونهما فی زمان قضائه بل قال انمافعلت هذاقبل التقلید اوبعد العزل فان اقام بینة علی هذا فالقاضی یکون مبطلافی هذاالفعل وان لم یکن له بینة فالقول للقاضی .

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی معزول قاضی کی اس حال میں کہ اس نے زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا فیصلہ میں نے تم پر کیا تھا عمرو کے واسطے اور میں نے اس کو دیا ہے اور یا اس سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا تھا حق کی بناء پر اور زید نے دعوی کیا کہ اس نے لیا ہے یا ہاتھ کاٹا ہے ناحق طور پر اس حال میں کہ وہ اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ یہ دونوں کام اس کی قضاء میں ہوئے ہیں کیونکہ زید نے جب اقرار کیا کہ لینا اور ہاتھ کاٹنا اس کے قضاء کے زمانے میں ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا اور جب اس نے اقرار نہ کیا کہ یہ دونوں کام زمانہ قضاء میں ہوئے ہیں بلکہ وہ کہتا ہے کہ آپ نے یہ کام کیا ہے قاضی بننے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد پس اگر اس نے اس پر بینہ پیش کیا تو قاضی باطل پر ہوگا اس کام میں اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قول قاضی کا معتبر ہوگا۔

تشریح: معزول ہونے کے بعد مدیون کا قاضی کے ساتھ تنازعہ ہوا تو قاضی پر ضمان نہیں آئے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے معزول ہونے کے بعد زید سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا حکم میں نے عمرو کے واسطے کیا تھا اور وہ روپے میں نے عمرو کو دیے ہیں اور یہ فیصلہ میں نے حق کے ساتھ کیا تھا میں اس میں حق بجانب تھا۔ یا زید سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تھا کسی حق کی وجہ سے یعنی میرے نزدیک آپ کے اوپر ایسا حق ثابت ہو چکا تھا جو قطع ید کا سبب تھا۔ چنانچہ آپ کا ہاتھ کاٹا گیا اور زید کہتا ہے کہ نہیں جناب بلکہ آپ نے میرے ساتھ ظلم کیا ہے، مجھ سے ناحق طور پر مال لیا ہے اور ناحق طور پر میرا ہاتھ کاٹا ہے اس لئے مجھے اس کا تاوان دینا چاہئے لیکن زید اس بات کا بھی اقرار کرتا ہے کہ آپ نے یہ کام قضاء کے زمانے میں کیا ہے تو اس صورت میں زید کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قاضی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا لهذا قاضی کا قول معتبر ہوگا اور قاضی پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اگر زید نے اس بات کا اقرار نہ کیا ہو کہ یہ کام اس نے قضاء زمانے میں کیا ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ مال لینا یا ہاتھ کاٹنا اس نے قاضی بننے سے پہلے کیا تھا یا معزول ہونے کے بعد کیا ہے اور زید نے اس بات پر بینہ بھی پیش کیا تو پھر زید کا قول معتبر ہوگا اور قاضی کو باطل پر اقرار دیا جائے گا لیکن اگر زید نے بینہ پیش نہ کیا تو پھر قاضی کا قول معتبر ہوگا اور اس پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے اپنا فعل ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی قاضی نے اپنا فعل زمانہ قضاء کی طرف منسوب کیا ہے اور قضاء کی حالت ضمان کے منافی ہے۔

۴ جولائی ۲۰۰۷ء ۱۸ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ

کتاب الشہادت والرجوع عنھا

(یہ کتاب شہادت اور شہادت سے رجوع کے بارے میں ہے)

کتاب الشہادت کی کتاب القضاء کے ساتھ مناسبت:

کتاب الشہادت سے پہلے کتاب القضاء تھی اس کی مناسبت یہ ہے کہ قضاء مقصود ہے اور شہادت اس کا وسیلہ ہے اور مقصود کو وسیلہ پر مقدم کیا جاتا ہے اس لئے کتاب القضاء کو کتاب الشہادت پر مقدم کر دیا۔

شہادت کے لغوی معنی: شہادت مصدر ہے اس کے لغوی معنی ہیں مشاہدہ کے بعد کسی چیز کی صحت کی خبر دینا

شہادت کے اصطلاحی معنی: ھی اخبار بحق للغیر علی آخر،، کسی غیر کے حق کی گواہی دینا دوسرے پر یا ،ھی اخبار صادق بلفظ الشھادۃ فی مجلس القاضی لاثبات الحق،، اثبات حق کیلئے قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی خبر دینا یہ شہادت ہے

فائدہ: شہادت کی شرطیں دو طرح کی ہیں۔(۱) شرائط تحمل۔(۲) شرائط اداء۔

شرائط تحمل تین ہیں (۱) شاہد ہونے کے وقت عقل کامل ہو (۲) بصارت ہو (۳) مشہود بہ کا اپنی آنکھوں سے معاینہ کیا ہو پس دیوانے غیر عاقل۔بچے۔اور اندھے کو گواہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

البتہ عاقل بچہ۔کافر۔اور غلام۔تحمل شہادت کر سکتے ہیں لیکن ادائے شہادت نہیں کر سکتے اس لئے اگر ان لوگوں نے یعنی بچے نے بچپن میں اور کافر نے کفر کی حالت میں اور غلام نے غلامی کی حالت میں تحمل شہادت کیا اور گواہی ادا کی بلوغ کے بعد یا مسلمان ہونے کے بعد یا آزاد ہونے کے بعد تو یہ جائز ہے اس لئے کہ ادائے شہادت کے وقت شرط موجود ہے۔

شرائط اداء چار طرح کی ہیں۔

(۱) جو نفس شہادت سے متعلق ہیں (۲) وہ جو شاہد سے متعلق ہیں (۳) وہ جو مکان سے متعلق ہیں (۴) وہ جو مشہود بہ سے متعلق ہیں۔

جو نفس شہادت سے متعلق ہیں وہ تین ہیں

(۱) لفظ شہادت (۲) عدد فی الشھادۃ (۳) اتفاق شاہدین

اور جو شاہد سے متعلق ہیں وہ گیارہ ہیں (۱) بلوغ (۲) آزادی (۳) بصر (۴) نطق (۵) سمع (۶) عدالت (۷) محدود فی

القذف نہ ہونا (۸) اپنے لئے جلب منفعت نہ ہونا (۹) اپنی ذات سے دفع مضرت کا نہ ہونا (۱۰) شاہد کا خصم نہ ہونا (۱۱) مشہود بہ کا بلا شک وتردد خوب یاد ہونا۔

اور جو مکان شہادت سے متعلق ہے وہ صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ مجلس قضاء ہو ۔

اور جو مشہود بہ سے متعلق ہیں وہ تین ہیں (۱) قیام رائحہ شرب خمر کی گواہی میں (۲) اصالت حدود اور قصاص کی گواہی میں (۳) حضور اصل کا متعذر ہونا شہادت علی الشہادت میں۔

شہادت کا رکن: شہادت کا رکن لفظ اشہد ہے۔

شہادت کا حکم: شہادت کا حکم یہ ہے کہ شاہدین کے تزکیہ کے بعد قاضی پر بمقتضائے شہادت فیصلہ کرنا واجب ہے۔

شہادت کا جواز: قران پاک میں ارشاد باری تعالی ہے ,,واستشھدو اشھیدین من رجالکم،،

اور شہادت بالخیر مامور بہ ہے باری تعالی کے اس قول میں ,,کونو اقوامین للہ شھداء بالقسط،،

اور جب مدعی گواہی طلب کرے تو گواہی سے انکار نہ کرے اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے۔

,,ولایأبی الشھداء اذامادعوا،،۔۔

ھی اخبار بحق للغیر علی اٰخر الاخبارات ثلثۃ امابحق للغیر علی اٰخر وھو الشھادۃ او بحق للمخبر علی اٰخر وھو الدعوی اوبالعکس وھو الاقرار.

ترجمہ: یہ غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر۔ خبر دینا تین قسم پر ہے یا تو غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر یہ شہادت ہے یا خبر دینے والے کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر اور یہ دعوی ہے اور یا اس کا عکس ہے اور یہ اقرار ہے۔۔

تشریح: اخبار کی قسمیں :

وہ اخبارات جو متعلق ہیں حقوق العباد کے ساتھ وہ تین قسم پر ہیں۔ حقوق العباد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ بعض اخبارات وہ ہیں جس کا تعلق حقوق العباد سے نہیں ہے بلکہ احکام شرعیہ سے ہے مثلاً خبر واحد اور خبر مشہور ۔ متواتر وغیرہ یا اخبارات قصص اور امثال وغیرہ تو اس قید سے ان اخبارات کو نکالنا مقصود ہے۔

جن اخبارات کا تعلق حقوق العباد سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ خبر جو غیر کی خبر ہو غیر پر یعنی ایک آدمی یہ خبر دیتا ہے کہ فلاں آدمی پر فلاں کا حق واجب ہے اس کو شہادت کہتے ہیں

(۲) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو غیر پر یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں پر میرا یہ حق واجب ہے اس کو دعوی کہتے ہیں

(۳) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو اپنے آپ پر غیر کے لئے یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں کا میرے اوپر یہ حق واجب ہے اس کو اقرار کہتے ہیں

ویجب بطلب المدعی وسترھافی الحدود ابر ای افضل ویقول فی السرقة اخذ لاسرق انما یقول اخذلئلایضیع حق المالک ولایقول سرق لئلایجب الحد .

ترجمہ: اور گواہی دینا واجب ہوتا ہے مدعی کے مطالبے سے اور اس کا چھپانا حدود میں نیکی ہے یعنی افضل ہے اور کہے چوری میں کہ اس نے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ اس نے چوری کی ہے بلکہ اخذ کہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور سرق نہ کہے تاکہ حد واجب نہ ہو۔

تشریح: گواہی دینا کب واجب ہوتا ہے؟

فرماتے ہیں کہ گواہی دینا یعنی ادائے شہادت یا گواہی قبول کرنا یعنی تحمل شہادت گواہ پر لازم اور فرض ہے لیکن اس وقت جبکہ مدعی اسکا مطالبہ کرے تو اس وقت گواہوں پر گواہی دینا فرض ہے پس اگر صرف دو آدمی ہوں تو ان پر گواہی دینا فرض عین ہے کیونکہ اگر یہ دونوں ادا نہ کرے تو صاحب حق کا حق ضائع ہو جائے گا اور اگر دو سے زیادہ ہو تو پھر گواہوں پر گواہی دینا فرض کفایہ ہے اور گواہی دینے کی فرضیت پر یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) ,,ولایابی الشھداء اذامادعوا ،، کہ جب بلایا جائے تو انکار کرنا ممنوع ہے جب انکار کرنا ممنوع ہے تو مطالبے کے وقت حاضر ہونے کا امر ہوگا اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) ,,ولاتکتموا الشھادة ومن یکتمھافانه اثم قلبه ،، کتمان شہادت سے منع کیا گیا ہے تو جب کتمان شہادت ممنوع ہے تو اظہار شہادت واجب ہوگا اور اظہار شہادت نام ہے ادائے شہادت کا تو ادائے شہادت واجب ہے اسی طرح جس نے گواہی چھپائی تو اس کا دل گنہگار ہے یعنی وہ خود گنہگار ہے تو اس میں گواہی ادا نہ کرنے پر وعید سنائی گئی ہے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے لھذا معلوم ہوا کہ گواہی دینا واجب ہے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب مدعی مطالبہ کرے تو گواہ پر گواہی دینا واجب ہے

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدعی کو اپنا گواہ معلوم نہیں ہوتا اور اس کا حق ضائع ہوتا ہے لیکن ایک آدمی اس معاملہ سے باخبر ہوتا ہے یعنی اس نے یہ معاملہ دیکھا ہوتا ہے تو وہ باقاعدہ شرعی گواہ ہے اور اس پر گواہی دینا واجب ہے حالانکہ مدعی نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ گواہی دینا اس وقت واجب ہے جب کہ مدعی مطالبہ کرے اس کو شامل نہیں ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی نے مطالبہ کیا ہے اگرچہ صراحۃً مطالبہ نہیں کیا ہے لیکن دلالۃً مطالبہ کیا ہے اس لئے کہ مدعی جب گواہوں سے گواہی کا مطالبہ کرتا ہے تو وہ اسلئے کرتا ہے کہ اس کا حق زندہ ہوجائے اور یہ بات (یعنی اس کا حق زندہ ہوجائے) مدعی کے سوال اور دعوی میں بھی موجود ہے پس مدعی ضمناً اس بات کا مطالبہ کرنے والا ہوگیا کہ میرا کوئی گواہ ہوتو میں مطالبے کو تیار ہوں اسلئے ہم نے کہا کہ یہاں پر اگرچہ صراحۃً مدعی کا مطالبہ نہیں ہے لیکن دلالۃً اور ضمناً مدعی کا مطالبہ موجود ہے اسلئے گواہی دینے کا وجوب مدعی کے مطالبے پر موقوف ہوا۔

حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے: فرماتے ہیں باب حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے کیونکہ اس پر دلیل نقلی موجود ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضورﷺ نے ماعز اسلمیؓ کے اقرار کے بعد کئی مرتبہ اعراض فرمایا اور پھر فرمایا کہ شائد آپ نے بوسہ لیا ہوگا یا ہاتھ لگایا ہوگا اسی طرح جس نے ماعز اسلمیؓ کو اقرار پر اکسایا تھا ان کو فرمایا ,,لو سترته بثوبک کان خیرا ،، ایک اور حدیث میں حضورﷺ کا ارشار گرامی ہے۔

,, من ستر علی مسلم ستر الله علیه فی الدنیا و الأخرة ،، نیز حضرت ابوبکر صدیقؓ عمر فاروقؓ علی مرتضیٰؓ ابو ہریرہؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے دفع حدود کی تلقین مروی ہے اس لئے حدود کے باب میں حتی الامکان گواہی چھپانا مستحب ہے ۔

سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے حالانکہ قران مجید کی ایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی چھپانا گناہ ہے,, ولاتکتموا الشهادة ،،.

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابواب حدود میں کتمان شہادت کے متعلق جو احادیث وارد ہیں وہ تعدد متون کی وجہ سے حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں جن سے عموم آیت کی تخصیص جائز ہے نیز یہ بھی کہ ولاتکتموا الشہادۃ حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے بہرحال حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے۔

سرقہ میں اخذ کہے سرق نہ کہے: فرماتے ہیں کہ حد سرقہ میں اگرچہ سرقہ کی گواہی چھپانا مستحب ہے لیکن مال کی گواہی دینا واجب ہے اب یہ کہ مال واجب ہوجائے اور حد لازم نہ ہوجائے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ یہ کہے کہ فلان اخذ من فلان المال کہ فلان نے فلاں سے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ فلاں نے چوری کی ہے تو اس سے مال لازم ہوجائے گا اور حد واجب نہ ہوگی تو یہاں ایک مسلمان کی پردہ پوشی بھی ہوگئی اور دوسرے کا مال بھی ضائع نہ ہوا۔

ونصابها للزنا اربعة رجال وللقود وباقی الحدود رجلان وللبكارة وللولادة وعيوب النساء

فيمالايطلع عليه الرجال امرأة انماقال هذا لان عيوب النساء اذاكانت ممايطلع عليه الرجال كالاصبع الزائدة مثلا لايكفي شهادة امرأة ولغيرها مالاً كان اوغير مال كنكاح ورضاع وطلاق ووكالة ووصية رجلان اورجل وامرأتان انما قال مالاً اوغير مال لان فيه خلاف الشافعيؒ فان غير المال لاتقبل فيه شهادة رجل وامرأتين عنده بل هذامخصوص بالمال .

ترجمہ: اور شہادت کا نصاب زنا کیلئے چار مرد ہیں۔ قصاص اور باقی حدود کیلئے دو مرد اور بکارت، بچے کی ولادت، اور عورتوں کے ان عیوب کے لئے جس پر مرد مطلع نہیں ہوتے ایک عورت ہے مصنفؒ نے یہ اس لئے کہا کہ عورتوں کے عیوب جب ایسے ہوں کہ جن پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے زائد انگلی اس میں ایک عورت کی گواہی کافی نہیں ہے اور ان کے ماسوا کیلئے چاہے مال ہو یا غیر مال جیسے نکاح۔ رضاع۔ طلاق۔ وکالت اور وصیت۔ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ مال ہو یا غیر مال کیونکہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس لئے کہ غیر مال میں ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی بلکہ یہ مخصوص ہے مال کے ساتھ۔

تشریح شہادت کا نصاب کتنا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شہادت کے چار مراتب ہیں۔

(۱) شہادت فی الزنا (۲) شہادت فی بقیۃ الحدود والقصاص (۳) حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت (۴) عورتوں کی ان باتوں کے متعلق شہادت جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے۔

تفصیل: چنانچہ شہادت فی الزنا کیلئے چار مردوں کی گواہی شرط ہے چار کی عدد ماخوذ ہے باری تعالی کے اس قول سے ,, فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ،، اور باری تعالی کے اس قول سے ,, والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ،، اور ذکوریت کی شرط ایک آیت سے خود معلوم ہوتی ہے کہ چار مرد ہونے چاہئے اس لئے کہ اربعۃ عدد مؤنث ہے اور ثلث سے عشرتک عدد کی تمیز اگر عدد مؤنث ہو تو تمیز مذکر ہوتی ہے تو یہاں بھی تمیز مذکر ہوگی اور نیز اس باب امام زہریؒ کی مشہور حدیث ہے ,, مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لاشهادة للنساء في الحدود والقصاص (نصب الرایہ ج ۴ ص ۷۷) ،، اور عورت کی گواہی میں بدلیت کا بھی شبہہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ ,, فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ،، تو دو عورتیں ایک مرد کا بدل ہے گویا اس میں

شبہہ پیدا ہوا اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے باب حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

(۲) شہادت کا دوسرا مرتبہ حد زنا کے علاوہ بقیہ حدود یعنی حد قذف۔ حد شرب خمر۔ حد سرقہ اور قصاص ہیں کہ اس میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہے کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے ,,واستشهدوا شهيدين من رجالكم،، کہ دو گواہوں کا ذکر ہے اور رجلیت کی قید ہم نے حدیث زہریؒ سے لی ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے۔

(۳) شہادت کا تیسرا مرتبہ: بکارت۔ ولادت اور عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد حضرات مطلع نہیں ہوتے ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اصل گواہی میں دو مرد ہیں اور دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو جب مردوں کیلئے جس مقام میں نظر کرنا ممکن نہ ہو تو وہاں چار عورتیں دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی۔

امام مالکؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہادت میں عدد اور ذکوریت شرط ہے تو اس باب میں (عیوب نساء میں) ذکوریت ساقط ہے اور عدد باقی ہے لھذا دو عورتیں ہونی چاہئے۔

احناف کی دلیل: حضورﷺ کا ارشاد گرامی ہے ,,شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه،، وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں الرجال جمع معرف باللام ہے اور جمع پر جب الف لام داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور جنسیت باقی رہتی ہے تو شہادۃ النساء سے مراد جنس عورت ہے اور جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر سب ہوتا ہے اور قلیل کا حقیقی مصداق ایک ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ عورت کی نظر عورت کی طرف اخف ہے بنسبت مرد کی نظر کے عورت کی طرف پس جب تخفیف کے واسطے ذکوریت کی شرط ختم کر دی گئی تو عدد کی شرط بھی ختم کر دی جائے گی تا کہ ستر اور تخفیف پر عمل ہو سکے۔

انما قال هذا: مصنفؒ نے فرمایا کہ جن عیوب پر مرد مطلع نہ ہوتے ہوں یہ اس لئے کہ عورتوں کے جن عیوب پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے عیوب ظاہرہ جیسے مثلاً زائد انگلی یا ظاہری زخم وغیرہ ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہ ہوگی بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور

دوعورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

(۴) شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ مذکورہ حقوق کے علاوہ دوسرے معاملات میں چاہے مال ہو یا غیر مال ان میں دو مردوں یا ایک مرد اور عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے مال اور توابع مال میں تو احناف اور امام شافعیؒ کا اتفاق ہے کہ اس میں مرد و عورت دونوں کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن مال اور توابع مال کے علاوہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی گواہی مال اور توابع مال جیسے اجارہ، اعارہ، کفالہ، میعاد، اور شرط خیار میں تو قبول ہے لیکن اس کے علاوہ میں جیسے نکاح، طلاق، وکالت، وصیت، عتاق، رجعت، اور نسب میں عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ قبول نہیں ہوتی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ عورتوں میں نقصانِ عقل کی وجہ سے اصل یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہو۔ کیونکہ ایک تو ان میں نقصان عقل موجود ہے اور نسیان کی وجہ سے ان کے ضبط میں خلل بھی ہوتا ہے نیز ان میں قصور ولایت کی وجہ سے امارت کی اہلیت بھی نہیں ہے تینوں باتوں کی وجہ سے عورتوں کی گواہی بالکل قبول نہ ہونی چاہئے لیکن اموال اور توابع اموال فی نفسہ حقیر اشیاء ہیں اور کثیر الوقوع ہیں اور یہ حقوق العباد بھی ہیں جو زندہ ہونے کے محتاج ہوتے ہیں اور ان معاملات میں ہر جگہ دو مردوں کا موجود ہونا دشوار ہے اس لئے ضرورت کی وجہ سے اموال اور توابع اموال میں عورتوں کی گواہی قبول کر لی گئی اور غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور کثیر الوقوع بھی نہیں ہیں لھذا ان میں عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔

ہماری دلیل نقلی: یہ ہے کہ نص مطلق ہے یعنی ,,فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان،، اس میں اموال اور غیر اموال کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول ہو کیونکہ شہادت کی بناء مشاہدہ،، ضبط، اور اداء پر ہے اور یہ چیزیں عورتوں میں موجود ہیں، مشاہدہ سے گواہ کو اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط سے علم باقی رہ جاتا ہے اور ادا کرنے سے قاضی کو علم ہوتا ہے پس جب عورتوں میں وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے تو شہادت دینا جائز ہوگا اور احادیث میں عورتوں کی خبر معتبر ہے تو گواہی دینا بھی جائز ہوگا۔

اور عورتوں کے ضبط میں جو کمی ہے تو وہ دوسری عورت کے ملانے سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے لھذا دو عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہو گئیں۔

وشرط للکل العدالة ولفظ الشهادة اعلم ان العدالة شرط عندنا لوجوب القبول لا لصحة القبول فغير

العدل لایجب علی القاضی ان لایقبل شهادته امان قبل وحکم به صح حکمه فلم یقبل ان قال اعلم واتیقن .

ترجمہ: اور شرط ہے سب کیلئے عدالت اور لفظ شہادت جان لو کہ عدالت شرط ہے ہمارے نزدیک وجوب قبول کیلئے نہ کہ صحت قبول کیلئے پس قاضی پر غیر عادل گواہی قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے پس اگر اس نے قبول کی اور اس پر فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ صحیح ہے اور قبول نہ کرے اگر اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے یا مجھے یقین ہے۔

تشریح گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے:

فرماتے ہیں شہادت کے تمام اقسام میں (انواع اربعہ میں) عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے۔

عدالت کے معنی: عدالت سے مراد یہاں پر یہ ہے کہ انسان کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو اور اس کی صلاح اس کے فساد سے زیادہ ہو۔

اور شہادت میں عدالت اس لئے شرط ہے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے کہ ,,فاشهدوا ذوی عدل منکم،، کہ عادل آدمی کو گواہ مقرر کرو ,,ممن ترضون من الشهداء،، یعنی جن کو تم پسند کرتے ہو حاصل یہ ہے کہ گواہ لوگوں میں پسندیدہ آدمی ہو اور لوگوں میں پسندیدہ فاسق نہیں ہوسکتا بلکہ عادل ہوگا لھذا گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے۔

لفظ شہادت اس لئے شرط ہے کہ: تمام نصوص (قران وحدیث) لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں چنانچہ ارشاد ہے ,,واقیموا الشهادة لله، واشهدوا ذوی عدل منکم، واستشهدوا شهیدین من رجالکم،، واشهدوا اذاتبایعتم،، حدیث شریف میں ہے ,,اذاعلمت مثل الشمس فاشهد والالا،، ان تمام نصوص سے لفظ شہادت کی صراحت ہوتی ہے نیز شہادت کے معنی ہیں مشاہدہ تو یہ شہادت کے ساتھ مناسب ہے کیونکہ شہادت بھی معاینہ سے ہوتی ہے اور شہادت کا لفظ یمین اور قسم کا لفظ ہے یعنی شہادت کا لفظ قسم میں بھی استعمال ہوتا ہے تو لفظ شہادت کے گواہ جھوٹ سے احتراز کرے گا اس لئے لفظ شہادت کے گواہی دینا شہادت کا رکن قرار پایا۔

واعلم ان العدالة شرط عندنا: گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے اور شرط ہے اس میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا صحتِ شہادت کیلئے شرط نہیں ہے بلکہ قبول شہادت کیلئے شرط ہے یعنی اگر گواہ عادل نہ ہوں بلکہ فاسق ہو تو قاضی اس کی گواہی قبول کرسکتا ہے لیکن قاضی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی گواہی قبول کرے بلکہ قاضی کو اختیار ہے کہ قبول کرے یا

نہ کرے البتہ قبول نہ کرنا پسندیدہ ہے تا کہ فاسق کا اعزاز اور اکرام لازم نہ آئے لیکن اگر قاضی نے فاسق کی گواہی قبول کی اور اس پر فیصلہ صادر کر دیا تو احناف کے نزدیک یہ فیصلہ جائز ہے اور نافذ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک گواہ کا عادل ہونا شرط ہے صحت شہادت کیلئے یعنی فاسق کی گواہی قبول کرنا ہی صحیح نہیں ہے پس جب فاسق کی گواہی قبول کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر فیصلہ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا لھذا اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

عبارت کی وضاحت: فغیر العدل لایجب علی القاضی ان لایقبل شهادته : کے معنی ہیں کہ غیر عادل آدمی کی گواہی کا قبول نہ کرنا قاضی پر واجب نہیں ہے پس جب قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہوا یعنی قاضی پر عدم قبول واجب نہیں ہے پس جب عدم قبول واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہوا۔

آگے فرماتے ہیں اگر گواہ نے اشہد کے بجائے لفظ اعلم یعنی میں جانتا ہوں یا اتیقن یعنی میں یقین کرتا ہوں کہا تو اس سے گواہی ادا نہ ہوگی کیونکہ لفظ شہادت شرط ہے کما مر تفصیلہ۔

ولایسئل قاض عن شاهد بلاطعن الخصم ای لایسئل القاضی ولایتفحص ان الشاهد عدل اوغیر عدل اذالم یطعن الخصم فیه الافی حدوقود وقالایسئل فی الکل سراوعلنا وبه یفتی فی زماننا ویکفی سرا لانه قدقیل تزکیة العلانیة بلاء وفتنة فان المزکی ان اعلن بمساوی الشاهد یهیج بینهما عداوة وبغضا وربما یمنعه الخوف اوالحیاء اوغیرهما عن ان یقول فی الشاهد ماهو حق .

ترجمہ: اور قاضی تفتیش نہ کرے گواہوں کے بارے میں مدعی علیہ کے طعن کے بغیر یعنی قاضی نہ پوچھے اور نہ تفتیش کرے کہ گواہ عادل ہے یا غیر عادل جب تک مدعی علیہ اس پر طعن نہ کرے مگر حد اور قصاص میں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام معاملات کے بارے میں پوچھا جائے پوشیدہ اور ظاہری طور پر اور اس پر فتوی ہے ہمارے زمانے میں اور کافی ہے پوشیدہ طور پر اس لئے کہ کہا گیا ہے کہ ظاہری تزکیہ بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر تزکیہ کرنے والا ظاہری طور پر گواہ کے عیوب بیان کرے تو دونوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو جائے گا اور بسا اوقات خوف اور حیاء یا کوئی اور بات مانع ہوتی ہے اس بات سے کہ کہے شاہد کے بارے میں وہ بات جو حق ہوتی ہے۔

تشریح: فریق مقابل کے طعن کے بغیر قاضی از خود گواہ کی تفتیش نہ کرے:

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔

مگر اس کے بعد حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب گواہ نے گواہی دی اور مدعی علیہ نے اس پر کوئی طعن نہ کیا یا کوئی عیب

نہ لگایا تو قاضی ان کے بارے میں تفتیش نہ کرے کہ آیا گواہ عادل ہیں یا غیر عادل اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے ،،المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدود افي القذف ،،اور عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام کام کا ارتکاب نہ کرے گا لھذا اس کے باطن کی تفتیش قاضی پر لازم نہیں ہے

البتہ حدود اور قصاص میں قاضی گواہوں کے ظاہر حال پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ اس صورت میں گواہوں کی ظاہری اور باطنی تفتیش کرے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں قاضی ساقط کرنے کا بہانہ تلاش کرے پس جب گواہوں کا حال معلوم نہ ہو تو اس میں شبہ ہے عدم عادل ہونے کا اور حدود و قصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے قاضی حدود اور قصاص میں ظاہری حالت پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ مکمل تفتیش کرے گا یہ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک تمام حقوق میں خفیہ اور علانیہ گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعی طعن کرے یا نہ کرے ہاں اگر گواہ مشہور ہو نیکی اور عدالت کے ساتھ تو پھر قاضی پر اس کی تفتیش لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی عدالت ظاہر ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے: ہمارے زمانے میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ موقوف ہے حجت پر اور حجت نام ہے عادل گواہوں کی گواہی کا اور گواہوں کی عدالت کا علم قاضی کے دریافت کرنے سے ہوتا ہے لھذا قاضی پر گواہوں کا حال دریافت کرنا لازم ہے تمام حقوق میں۔ لھذا صرف خفیہ تزکیہ بھی کافی ہے۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف سراً اور خفیہ تزکیہ کافی ہے علانیہ تزکیہ ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اس زمانے میں علانیہ تزکیہ ایک بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر مزکی نے گواہ کے وہ عیوب ظاہراً بیان کردئے جو اس میں موجود ہیں تو مزکی پر ایک مصیبت ٹوٹ پڑے گی مزکی اور گواہ کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو جائے گا اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مزکی خوف، یا حیا، یا کسی اور وجہ سے ظاہراً وہ عیوب بیان نہیں کرسکتا ہے جو شاہد میں موجود ہوتے ہیں اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تزکیہ سراً بھی کافی ہے۔

وكفى للتزكية هو عدل فى الاصح فانه قد قيل لابد ان يقول هو عدل جائز الشهادة لكن الاصح هو الاول لان الحرية ثبت بدار الاسلام فاذا قال هو عدل يكون جائزة الشهادة .

ترجمہ: اور تزکیہ کیلئے کافی ہے کہ وہ عادل ہے اصح روایت میں بیشک کہا گیا ہے کہ ضروری ہے کہ یہ کہے کہ وہ عادل ہے جائز الشھادۃ ہے لیکن اصح روایت پہلی والی ہے اس لئے کہ آزادی ثابت ہے دار الاسلام سے جب اس نے کہا کہ وہ عادل ہے تو جائز الشھادۃ بھی ہوگا۔

تشریح: تزکیہ کا طریقہ کار: تزکیہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) علانیہ تزکیہ کہ قاضی اہل محلہ کے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس خط بھیج دے یا اپنا قاصد بھیج دے اور علانیہ شاہد کے بارے میں معلومات کرے

(۲) تزکیہ سری یعنی خفیہ تزکیہ قاضی اہل محلہ میں سے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس ایک خط خفیہ طور پر بھیج دے جس میں گواہ کا نام باپ کا نام محلہ اور مسجد لکھے ہوں کہ فلاں آدمی کیسا ہے پس مزکی ان کے بارے میں خفیہ معلومات جمع کرے گا پس اگر وہ عادل ہو تو مزکی اس خط میں اس کے نام کے نیچے یہ لکھے گا ,,ھو حر عدل جائز الشھادۃ،، اور اگر وہ عادل نہ ہو بلکہ فاسق ہو تو اس کے نام کے نیچے کچھ بھی نہ لکھے بلکہ وہ جگہ خالی چھوڑ دے اور اس کا عادل ہونا یا فاسق ہونا معلوم نہ تو اس کے نام کے نیچے لکھدے ھو مستور اصح روایت کے مطابق ھو حر جائز الشھادۃ الفاظ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ھو عدل کافی ہے کیونکہ جب عدل کہا تو جائز الشہادت ہو گیا اور اسلام تو ثابت ہے دار الاسلام سے کہ دار الاسلام میں رہتا ہے تو ضرور مسلمان ہوگا۔

ولا یصح تعدیل الخصم بقوله هو عدل اخطأ او نسی فان قال صدق یثبت الحق و کفی واحد للتزکیة وترجمة الشاهد والرسالة الی المزکی والاثنان احوط هذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ واما عند محمدؒ یجب الاثنان وهذا فی تزکیة السر اما فی تزکیة العلانیة فقد قال الخصافؒ یجب الاثنان اجماعا لانها فی معنی الشهادة حتی لایصح تزکیة العلانیة من العبد ولابد ان یکون المزکی عدلا فلاتقبل تزکیة الفاسق ومستور الحال .

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے خصم کا عادل قرار دینا اپنے اس قول سے کہ گواہ عادل ہے لیکن اس سے غلطی ہوگئی ہے یا بھول چکا ہے پس اگر اس نے کہا کہ عادل ہے اور سچا ہے تو حق ثابت ہو جائے گا اور کافی ہے ایک شخص تزکیہ اور گواہ کی ترجمانی کیلئے اور مزکی کے پاس پیغام پہنچانے کیلئے اور دو میں احتیاط ہے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک دو واجب ہے اور یہ خفیہ تزکیہ میں ہے اور علانیہ تزکیہ میں امام خصافؒ نے فرمایا ہے کہ دو واجب ہے اجماعی طور پر اس لئے کہ یہ شہادت کے معنی میں ہیں یہاں تک کہ صحیح نہیں ہے علانیہ تزکیہ غلام سے اور ضروری ہے کہ مزکی عادل ہو پس معتبر نہیں ہے فاسق کا تزکیہ اور نہ مستور الحال کا۔

تشریح: مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ پیش کیا اور بینہ مستور الحال ہو یعنی نہ ان کا فسق ظاہر ہو اور نہ تعدیل ظاہر ہو تو اس صورت میں بینہ

اس بات کامحتاج ہے کہ ان کا تزکیہ کیا جائے کسی عادل آدمی سے ان کے بارے میں معلومات حاصل کئے جائیں۔اور اس صورت میں بجائے کسی خارجی آدمی کے خود مدعی علیہ نے گواہوں کا تزکیہ کیا کہ گواہ عادل آدمی ہیں۔سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب گواہ عادل ہیں تو آپ کے خلاف جھوٹی گواہی کیسے دے رہے ہیں تو مدعی علیہ نے اس کا جواب دیدیا کہ عادل ہے لیکن جو گواہی انہوں نے دی ہے اس میں ان سے غلطی ہوگئی ہے یا وہ بھول گئے ہیں بھولے سے انہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اس لئے عادل ہے اور گواہی بھول کی بناء پر دی ہے تو اس صورت میں مدعی علیہ کی طرف سے گواہوں کی تعدیل صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی کی طرف سے گواہ اس وقت معتبر ہوں گے جب کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوے کا انکار کرے پس جب مدعی علیہ نے دعوے سے انکار کیا اور مدعی نے مدعی علیہ کے خلاف گواہ پیش کئے تو مدعی علیہ مدعی اور گواہوں کے زعم میں جھوٹا اور کاذب ہوگیا اور جب مدعی کاذب ہوگیا تو ان کے حق میں یہ فاسق بھی ہوگیا اور فاسق آدمی معدّل اور مزکّی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ مزکی کا عادل ہونا ضروری ہے سب کے نزدیک لھذا مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ گواہ عادل ہے معتبر نہ ہوگا۔

اور اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس کا یہ قول معتبر ہوگا اور اس پر وہ حق لازم کردیا جائے گا جس کا مدعی دعوی کرتا ہے اسلئے کہ مدعی علیہ نے خود اپنے اوپر حق کا اقرار کیا اور اقرار کی صورت میں حق لازم ہوتا ہے۔

تزکیہ اور ترجمانی کیلئے ایک آدمی کافی ہے: مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تزکیہ، گواہ کی ترجمانی، اور مزکی کی طرف پیغام لے جانے والا اگر ایک آدمی ہو تو جائز ہے اور دو کا ہونا افضل ہے یعنی ایک عادل آدمی مزکی، گواہ کا ترجمان، اور مزکی کی طرف قاصد بن سکتا ہے حضرات شیخین کے نزدیک دو کا ہونا ضروری نہیں ہے البتہ دو کا ہونا احوط ہے اس میں زیادہ احتیاط ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مزکی، گواہوں کی ترجمانی کرنے والا، قاضی سے مزکی کی طرف یا مزکی سے قاضی کی طرف پیغام رسانی والا کا دو ہونا ضروری ہے ایک پر اکتفاء جائز نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور عدالت کا ظہور تزکیہ سے ہوتا ہے یعنی تزکیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہے اور قابل شہادت ہے پس جب گواہوں کا قابل شہادت ہونا تزکیہ پر موقوف ہے تو گویا کہ گواہ تزکیہ سے گواہ بن گئے تو گواہوں میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں لھذا مزکی میں بھی عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گے۔

شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ لفظ شہادت شرط ہے اور نہ مجلس قضاء شرط ہے اسی طرح تزکیہ سری میں اہل شہادت ہونا بھی شرط نہیں ہے یہاں تک کہ غلام اپنے مولی کا مزکی بن سکتا ہے اسی طرح باپ اپنے بیٹے کا مزکی بن سکتا ہے حالانکہ یہ لوگ ان کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے پس جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس میں عدد بھی شرط نہ ہوگی یہ تفصیل اور اختلاف۔ تزکیہ سری میں ہے۔

تزکیہ علانیہ میں امام خصافؒ کے نزدیک عدد شرط ہے:

امام خصافؒ نے فرمایا ہے کہ تزکیہ علانیہ شہادت کے معنی میں ہے لھذا اس صورت میں مزکی کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے لھذا تزکیہ علانیہ میں غلام اپنے مولی کا، باپ اپنے بیٹے کا، تزکیہ نہیں کرسکتا اسی طرح تزکیہ علانیہ میں عدد بھی شرط ہے یعنی مزکی دو ہوں گے البتہ مزکی کا عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے چاہے تزکیہ علانیہ ہو یا سرا ہر حال میں مزکی کا عادل ہونا شرط ہے لھذا فاسق یا مستور الحال کا تزکیہ قبول نہ ہوگا۔

ولمن سمع بيعا او اقرارا او حكم قاض او رأى غصبا او قتلا ان يشهد به وان لم يشهد عليه فقوله ان يشهد به مبتدأ ولمن سمع خبره مقدما عليه وسماع البيع انه قد سمع قول البائع بعت وقول المشترى اشتريت ويقول اشهد لا اشهدنى اى فى صورة لم يشهد المشهود عليه .

ترجمہ: اور جائز ہے اس شخص کیلئے جس نے بیع کو سنا، یا اقرار، یا قاضی کے فیصلے کو، اور یا غصب کو دیکھا یا قتل کو (تو اس کے لئے جائز ہے) کہ اس کی گواہی دے اگر چہ وہ اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ مصنفؒ کا قول ,,ان یشھد بہ،، مبتدا مؤخر ہے اور ,,لمن سمع اس کی خبر مقدم ہے اور بیع کا سننا یہ ہے کہ اس نے سن لیا بائع کا قول کہ میں نے بیچ دیا اور مشتری کا قول کہ میں نے خرید لیا اور کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا ہے اس صورت میں جس میں اس کو مشہود علیہ پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

تشریح: جن چیزوں میں گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

فرماتے ہیں کہ آدمی جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (ا) وہ جن کا حکم بذات خود ثابت ہوتا ہے ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے بیع، اقرار، قاضی کا حکم، غصب، اور قتل تو ان چیزوں کو محض سن کر یا محض دیکھ کر گواہی دے سکتا ہے اگر چہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو اور یہ اس لئے کہ ادائے شہادت کیلئے علم ضروری ہے اور شاہد کو ان صورتوں کا علم

حاصل ہو گیا ہے پس ادائے شہادت کا جو رکن ہے یعنی علم وہ حاصل ہو گیا ہے لھذا اس صورت میں گواہ کیلئے گواہی دینا جائز ہے اور اس صورت میں گواہ یہ کہے گا کہ میں گواہی دے رہا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا گیا ہے کیونکہ اسے تو گواہ نہیں بنایا گیا ہے البتہ وہ گواہ بن گیا ہے تو یہ کہے میں گواہی دے رہا ہوں۔

عبارت کی ترکیب: متن کی عبارت میں ,,لمن سمع بیعا،، جار مجرور باعتبار متعلق خبر مقدم ہے اور ,,ان یشھد بہ،، مؤل بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے۔

ولایشھدعلی الشھادة مالم یشھدعلیھافلایشھدعلیھا من سمع شھادة ساھد او الاشھادعلی الشھادة ای سمع رجل اداء الشھادة عند القاضی لایسع له ان یشھدعلی شھادته و کذاان سمع اشھادالشاھد رجلااخرعلی شھادته لایسع ان یشھدعلی شھادته لانه ماحمله وانماحمل غیره .

ترجمہ: اور گواہی نہ دے گواہی پر جب تک اس پر گواہ نہ بنایا جائے پس گواہی پر گواہی نہ دے وہ شخص جس نے گواہ کی گواہی سن لی یا گواہی پر گواہ بنانا یعنی ایک آدمی نے شہادت کی ادائیگی سن لی قاضی کے پاس تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے اور اسی طرح اگر اس نے سن لیا کہ شاہد اپنی گواہی پر کسی کو گواہ بنا رہا ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے کیونکہ اس نے اس پر بوجھ نہیں ڈالا بلکہ غیر پر ڈالا ہے۔

تشریح: شہادت علی الشہادت کا بیان:

(۲) گواہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں گواہ از خود گواہ نہیں بن سکتا بلکہ اس کو گواہ بنانا ضروری ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت علی الشہادت پس جب تک اصول نے فروع کو اپنی گواہی پر گواہ نہ بنایا ہو اس وقت تک فروع کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اصول کی گواہی پر گواہی دیدے مثلاً ایک آدمی نے سن لیا کہ۔ عبداللہ اس بات کی گواہی دے رہا ہے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے تو اس سننے والے کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس بات کی گواہی دیدے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے ہاں اگر عبداللہ نے اس سننے والے کو اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو جائز ہے پھر یہ فرع اصل کی گواہی پر گواہی دے سکتا ہے ۔
یا ایک سننے والے نے سن لیا کہ ایک اصل گواہ کسی کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہے تو اس سننے والے کیلئے جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس کی گواہی دیدے کیونکہ اصیل نے تو اس پر گواہی کا بوجھ نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے علاوہ غیر پر رکھا ہے لھذا اب اس سننے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دیدے۔

ولایشھد من رأی خطه ولم یذکر شھادته ھذاعندابی حنیفةؒ لان الخط یشبه الخط وعندھمایحل

اذاعلم ان ھذاخطہ لان التغیرفیہ نادروقیل فیماذکرانہ لایشھدلاخلاف فیہ وانماالخلاف فیمااذاوجدالقاضی شھادتہ فی دیوانہ لان مایکون تحت ختمہ یؤمن علیہ التغییر بخلاف الصک فانہ فی یدالخصم

ترجمہ: اور گواہی نہ دے وہ جس نے اپنی تحریر دیکھ لی اور اس کو اپنی گواہی یاد نہ آئے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اسلئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک حلال ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ اس کی تحریر ہے اس لئے کہ تغیر اس میں کم واقع ہے اور کہا گیا ہے اس میں جو ذکر ہوا کہ وہ گواہی نہ دے اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس میں ہے کہ جب قاضی نے اس کی گواہی اپنی فائل میں دیکھ لی کیونکہ گواہی جو قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے وہ تغیر سے مامون ہوتی ہے برخلاف دستاویز کے اس لئے کہ وہ خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔

تشریح: اپنی تحریر دیکھ لی لیکن واقعہ یاد نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک دستاویز میں اپنی گواہی کی تحریر دیکھ لی لیکن اس کو نہ واقعہ یاد ہے اور نہ ہی گواہی دینا یاد ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس تحریر کی بناء پر گواہی دیدے اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے جب واقعہ اور گواہی یاد نہیں ہے تو اس میں یہ امکان ہے کہ یہ کسی اور کی تحریر ہو اس لئے نفس تحریر کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب اس میں اشتباہ آگیا تو علم حاصل نہ ہوا اور جب علم حاصل نہ ہوا تو گواہی کی بنیاد تو علم پر ہے تو گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب اس کو معلوم ہے یہ کہ اس کا خط ہے لیکن واقعہ یاد نہیں ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ خط کی بناء پر گواہی دے اس لئے کہ جب اس کو اپنا خط معلوم ہے تو اس میں تغیر نادر ہے۔

قیل فیماذکرانہ لایشھدلاخلاف فیہ: بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تحریر دیکھ کر شہادت کا جائز نہ ہونا بالاتفاق ہے اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب قاضی نے اپنی فائل میں دیکھا کہ گواہوں نے گواہی دی ہے لیکن قاضی نے ابھی تک اس پر حکم نہیں کیا تھا پھر مدعی نے آکر قاضی سے فیصلہ کی درخواست کی تو قاضی کو یاد نہیں ہے کہ یہ گواہی میں کب سنی ہے نہ واقعہ یاد ہے اور نہ گواہی یاد ہے البتہ یہ یاد ہے کہ تحریر میری ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ کرنا جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا اور شہادت کیلئے علم

یقینی ضروری ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ جو تحریر قاضی کی فائل میں ہوتی ہے وہ قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے اس میں تغییر اور تبدیل کا امکان نادر ہے اس لئے اس تحریر کی بناء پر قاضی کو علم حاصل ہو جاتا ہے اور جب علم حاصل ہو جاتا ہے اور شہادت کی بنیاد بھی علم پر ہے تو اس صورت میں قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

برخلاف دستاویز کے کیونکہ دستاویز عام طور پر خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے پس اگر دستاویز خصم کے ہاتھ میں ہو اور اس نے قاضی کے دربار میں دستاویز پیش کی جس میں گواہی لکھی ہوئی تھی اور گواہ کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں تغییر اور تبدیل کا قوی امکان ہے اس لئے اس کی بناء پر گواہی قبول نہ ہوگی

ولا بالتسامع بلاعيان الافى النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضى واصل الوقف اذا اخبر بها عدلان اورجل وامرأتان اذ كانوا عدولا والمراد باصل الوقف ان هذه الضيعة وقف على كذا فبيان المصرف داخل في اصل الوقف اما الشروط فلا يحل فيها الشهادة بالتسامع .

ترجمہ: اور گواہی نہ دے فقط سننے سے مشاہدہ اور معاینہ کے بغیر مگر نسب، موت، نکاح، دخول، قاضی کی ولایت، اور اصلِ وقف میں جب کہ اس کی خبر دے دو عادل آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں اور مراد اصل وقف سے یہ ہے کہ یہ زمین وقف ہے اس پر تو مصرف کا بیان اصل وقف میں داخل ہے اور رہا شرائط کا بیان تو اس میں نفس سننے سے گواہی حلال نہیں

تشریح شہادت بالتسامع کن کن معاملات میں جائز ہے اور کن کن میں جائز نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ گواہ کیلئے ایسی چیزوں کی گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کا اس نے مشاہدہ اور معاینہ نہ کیا ہو اس لئے کہ شہادت کیلئے معاینہ شرط ہے کیونکہ آیت میں ہے ,,الا من شهد بالحق وهم يعلمون،، میں علم شرط ہے اور علم معاینہ سے ہوتا ہے تو مشاہدہ اور معاینہ شرط ہے البتہ چھ چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں نفس تسامع یعنی سننے سے گواہی دینا جائز ہے اس شرط پر کہ شاہد نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنا ہو وہ اشیاء ستہ یہ ہیں (۱) نسب (۲) موت (۳) نکاح (۴) دخول (۵) ولایتِ قاضی (۶) اصلِ وقف پس جب شاہد نے لوگوں سے سنا کہ زید خالد کا بیٹا ہے تو شاہد کیلئے جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ زید خالد کا بیٹا ہے اسی طرح اس نے سنا کہ فلاں آدمی مرگیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت زید کی بیوی ہے تو اس کی گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے یا اس نے سنا کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے اور وہ لوگوں

کے درمیان فیصلے بھی کرتا ہے کہ تو یہ گواہ گواہی دے سکتا ہے کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے یا اس نے سنا کہ فلاں آدمی نے اپنی زمین وقف کی ہے تو اس پر بھی گواہی دے سکتا ہے۔

وجہ: ان اشیاء ستہ میں نفس تسامع سے گواہی دینے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء کے اسباب کا معاینہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں ہر کوئی اس کا معاینہ نہیں کر سکتا اور ان چیزوں کے ساتھ جو احکام متعلق ہوتے ہیں وہ مدتیں گزرنے کے باوجود باقی رہتے ہیں مثلاً نسب کے ساتھ میراث متعلق ہوتی ہے نکاح کے ساتھ مہر متعلق ہوتا ہے دخول کے ساتھ عدت اور مہر کی تکمیل متعلق ہوتی ہے وغیرہ اگر ان چیزوں میں نفس تسامع سے گواہی دینا جائز قرار نہ دیا جائے تو اس میں حرج عظیم لاحق ہو جائے گا اور شرع میں حرج مدفوع ہے اس لئے ان چیزوں میں شہادت بالتسامع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

المراد باصل الوقف: شارح فرماتے ہیں کہ اصل وقف سے مراد یہ ہے کہ یہ کہے کہ یہ زمین وقف ہے فلاں مصرف پر یعنی مصرف بیان کرنا اس میں داخل ہے گواہ یہ کہے کہ فلاں مصرف پر وقف ہے لیکن وقف کے شرائط اس میں داخل نہیں ہیں لھذا وقف کے شرائط میں شہادت بالتسامع جائز نہیں ہے۔

ويشهد رائى جالس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم انه قاض ورجل اوامرأة يسكنان بيتا وبينهما انبساط الازواج انهاعرسه وشيء سوى الرقيق في يد متصرف كالملاك انه له فقوله ورجل وامرأة عطف على قوله جالس وقوله انهاعرسه عطف على قوله انه قاض فهذامن باب العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم فان جالس معمول راء وانه قاض معمول يشهدوانماقال سوى الرقيق لان الأدمى له يد على نفسه فيدفع يد الغير عن نفسه والمراد انسان يعبر عن نفسه حتى لولم يعبر عن نفسه كالصغير والصغيرة فانهمالايدلهمافيعتبر يدالغير.

ترجمہ: اور گواہی دے سکتا ہے دیکھنے والا بیٹھنے والے کو قضاء کی جگہ پر کہ اس کے پاس اہل خصومات آرہے ہیں کہ وہ قاضی ہے اور ایک مرد وعورت کو دیکھنے والا جو ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی والی آزادی اور بے تکلفی ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اور یا کسی چیز کو دیکھنے والا غلام کے علاوہ ایک تصرف کرنے والے کے ہاتھ میں مالکوں کی طرح (تصرف کرتا ہے) کہ یہ اس کی ملکیت ہے مصنفؒ کا قول ورجل وامرأة عطف ہے اس کے قول جالس پر اور یہ قول انھا عرسہ یہ عطف ہے اس کے قول انہ قاض پر اور یہ عاملین مختلفین کے معمولین پر عطف کے باب سے ہے اور مجرور مقدم ہے بے شک جالس معمول ہے راء کیلئے اور انہ قاض معمول ہے یشہد کیلئے اور کہا کہ غلام کے علاوہ میں اس لئے کہ آدمی کا اپنی ذات پر قبضہ

ہوتا ہے تو دوسرے کا قبضہ اپنے آپ سے دور کرسکتا ہے اور مراد اس سے وہ انسان ہے جو اپنے آپ سے تعبیر کرسکتا ہے لیکن اگر اپنے آپ سے تعبیر نہ کرسکتا ہو جیسے چھوٹا لڑکا اور چھوٹی لڑکی کیونکہ ان دونوں کا اپنے اوپر اختیار نہیں ہے تو اس میں غیر کا قبضہ معتبر ہوگا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دیکھا کہ ایک آدمی مجلس قضاء پر بیٹھا ہوا ہے لوگ اس کے پاس آتے جاتے ہیں اپنے مقدمے پیش کرتے ہیں اس سے فیصلے کرواتے ہیں تو اس شخص کیلئے یہ جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ یہ اس شہر کا قاضی ہے اگرچہ اس نے امام المسلمین کو اسے قاضی بناتے ہوئے نہیں دیکھا۔

اسی طرح جب آپ نے دیکھ لیا کہ ایک گھر میں ایک مرد وعورت رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی جیسے بے تکلفی ہے تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔ اسی طرح جب آپ نے ایک آدمی کے پاس ایک چیز دیکھ لی غلام کے علاوہ کہ وہ آدمی اس میں مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے تو آپ کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے

وانما قال سوی الرقیق: فرمایا کہ غلاموں کے علاوہ تمام اموال جب کسی کے پاس ہوں تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ چیز اس قابض کی ملکیت ہے لیکن اگر کسی کے پاس ایک آدمی کام کرتا ہے اور یہ آدمی اس سے کام کرواتا ہے تو آپ یہ گواہی نہیں دے سکتے کہ یہ آدمی اس کا غلام ہے اس لئے کہ آدمی کا اپنے اوپر قبضہ ہوتا ہے تو غیر کا ہاتھ اور قبضہ اپنے آپ سے دفع کرسکتا ہے لھذا نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے۔

اور یہ تفصیل کہ غلام میں نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے یہ اس غلام میں ہے جو بات کرسکتا ہے یہ بتلاسکتا ہے کہ میں غلام نہیں ہوں بلکہ آزاد ہوں لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو جو بات بھی نہیں کرسکتا تو پھر جس کے قبضہ ہوگا اسی کا غلام سمجھا جائے گا۔

عبارت کی ترکیبی وضاحت: فرماتے ہیں کہ ورجل وامرأۃ یہ عطف ہے جالس پر یہاں پر دو عامل ہیں (۱) ایک عامل رائی ہے اور (۲) دوسرا عامل یشھد ہے معمولین بھی دو ہیں (۱) ایک معمول جالس ہے اور دوسرا معمول انہ قاض تو جالس معمول ہوا رائی کیلئے اور انہ قاض معمول ہوا یشھد کیلئے اب ان دونوں معمولین پر دو اور معمولین عطف ہیں چنانچہ ورجل وامرأۃ عطف ہے جالس پر اور انھا عرسہ عطف ہے انہ قاض پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے لھذا یہ عطف جائز ہے۔

فان اقر للقاضی ان شھادتہ بالتسامع اوبحکم الید بطلت اقول ھذا یؤکد قول ابی یوسفؒ ان بمجرد الید لاتحل الشھادۃ بل یشترط ان یقع فی قبلہ انہ ملکہ فانہ قدقیل ان قول ابی یوسفؒ تفسیر لاطلاق قول محمد فی الروایۃ وذلک لان مجرد الید لو کان سببا للملک لمابطل عندالاظھار سبب

الشهادة فاذا تبين انه يشهد بمجرد اليد بطلت شهادته ومن شهد انه شهد دفن زيد او صلى عليه قبلت وهو عيان لان معاينة الموت لايكون لامن واحد او اثنين فحضور الدفن او الصلوة بمنزلة المعاينة ولايجرى في مثل ذلك التلبيس عادةً .

ترجمہ: پس اگر گواہ نے اقرار کیا قاضی کے سامنے کہ اس کی گواہی سننے کی بناء پر ہے یا قبضہ کے حکم کی بناء ہے پر تو اس کی گواہی باطل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید کرتا ہے کہ نفس قبضہ سے گواہی حلال نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ اس کے دل میں یہ یقین آجائے کہ یہ اس کی ملکیت ہے کیونکہ کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے اطلاق کی تفسیر ہے ایک روایت میں اور وہ یہ کہ اگر مجرد قبضہ سبب ہوتا ملکیت کیلئے تو باطل نہ ہوتا سبب شہادت ظاہر کرنے کے وقت جب ظاہر ہوا کہ وہ نفس قبضے کی وجہ سے گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی باطل ہے اور جس نے گواہی دی کہ وہ حاضر ہوا ہے زید کی تدفن میں یا اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے یہ گواہی قبول ہوگی اور یہ مشاہدہ ہوگا اس لئے کہ موت کا معاینہ نہیں کرتا مگر ایک یا دو آدمی تو تدفن میں حاضر ہونا یا نماز جنازہ میں حاضر ہونا بمنزلہ معاینہ ہے اور ان جیسی چیزوں میں عادۃً تلبیس جاری نہیں ہوتی۔

تشریح شہادت بالتسامع اگر تفصیل کے ساتھ ہو تو قبول نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جو سابق میں گزر گیا کہ مسائل ستہ میں شہادت بالتسامع جائز ہے اب فرماتے ہیں کہ اگر شہادت بالتسامع میں شاہد نے تفصیل بیان کردی ہے کہ میں جو گواہی دے رہا ہوں یہ میں نے دیکھا نہیں ہے بلکہ میں نے لوگوں سے سنا ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے یا فلاں کا نکاح ہوا ہے۔ میں نے خود نہیں دیکھا ہے یا فلاں کی ملکیت میں جو چیز ہے جس کی میں نے گواہی دی ہے یہ میں نے اس لئے دی ہے کہ یہ چیز میں نے اس کے ہاتھ میں دیکھی ہے آگے مجھے علم نہیں ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے تو اس صورت میں اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس تفصیل بیان کرنے سے یہ معلوم ہوگیا کہ اس کو مشہود بہ کا پورا علم نہیں ہے بلکہ اٹکل پر گواہی دے رہا ہے اور گواہی دینے کیلئے مشہود بہ کا علم ضروری ہے۔

اقول ہذا یوید قول ابی یوسفؒ: شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ (کہ تفصیل بیان نہ کرے ورنہ گواہی قبول نہ ہوگی) سے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت امام بو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے لھذا شاہد صرف اتنی بات کی بناء پر کہ میں نے یہ چیز فلاں کے قبضہ میں دیکھی ہے یہ گواہی نہیں دے سکتا کہ یہ اس کی ملکیت ہے جب تک گواہ کے دل میں اس بات کا یقین نہ ہوجائے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے جب دل میں یقین ہوجائے تو اب گواہی دے سکتا ہے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے۔

فانہ قد قیل: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کی مطلق روایت کی تفسیر ہے یعنی متن میں جو مسئلہ ہے کہ قبضہ ہو تو گواہی دینا صحیح ہے یہ مطلق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں اس کی تفسیر موجود ہے کہ قبضے کی بناء پر گواہی دینا اس وقت جائز ہے جبکہ آپ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ قابض کی ملکیت ہے تو گویا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول متن کی تفسیر ہو گیا اور مسئلہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے قبضہ کے ساتھ اطمنان قلبی بھی ضروری ہے۔

وذلک لان مجرد الید: اس کی دلیل ہے کہ مجرد قبضہ اور ید کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمنان قلبی ضروری ہے اس لئے کہ اگر مجرد قبضہ ملکیت کا سبب ہوتا تو اظہار اور تفصیل کے وقت یہ سبب باطل نہ ہوتا بلکہ اگر وہ تفصیل بیان کرتا کہ میں مجرد قبضہ کی وجہ سے گواہی دیتا ہوں تو یہ باطل نہ ہوتا جب تفصیل بیان کرنے سے یہ سبب باطل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس قبضہ کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمنان قلب ضروری ہے۔

جس نے گواہی دی کہ وہ زید کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہے:

مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مر گیا ہے اس ساتھ قاضی کو یہ تفصیل بھی بیان کردی کہ میں خود اس کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہوں یا میں نے خود اسے دفن کیا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ اس نے تفصیل بیان کردی لیکن اس تفصیل کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور یہ مشاہدہ اور معاینہ شمار ہو گا اس لئے کہ نفس موت کا مشاہدہ اور معاینہ تو ایک یا دو شخص کرتے ہیں تو تدفن اور جنازہ میں حاضر ہونا معاینہ اور مشاہدہ شمار کیا جائے گا اور ان جیسے معاملات میں عموماً تلبیس اور دھوکہ نہیں ہوتا اس لئے یہ تفصیل قابل قبول ہوگی اور یہ گواہی قبول کی جائے گی

۱۵ جولائی ۲۰۰۷ء ۲۹ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ بروز اتوار

باب قبول الشهادة وعدمه

وتقبل الشهادة من اهل الاهواء الاالخطابية اهل الاهواء اهل القبلة الذين لايكون معتقدهم معتقداهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم النـاعشرفرقة فصاروا اثنين وسبعين فرقاوالبعض فرقوابين الهوى الذى هو كفر كالقول بانه تعالى جسم والهوى الذى ليس بكفر وعندالشافعیؒ لاتقبل شهادتهم لفسقهم قلنالم يقع فى الاعتقاد الباطل الاديانة والكذب عندالجميع حرام واماالخطابية فهم غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم

وقیل یرون الشهادة لشیعتهم واجبة

ترجمہ:اور قبول ہوگی گواہی اہل ہوا کی سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوا اہل قبلہ ہے جن کا عقیدہ اہل سنت کے عقیدہ کی طرح نہ ہو اور یہ جبریہ،قدریہ،روافض،خوارج،معطلہ،اور مشبہ،ہیں اور ہر ایک ان میں سے ہر ایک میں بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر فرقے ہوگئے اور بعض نے فرق کیا ہے اس ھوا میں جو کفر ہے جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک جسم ہے اور اس ہوا میں جو کفر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ان کے فسق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ مبتلاء نہیں ہوئے باطل اعتقاد میں مگر دیانت کی وجہ سے اور جھوٹ سب کے نزدیک حرام ہے تاہم خطابیہ غالی قسم کے روافض ہیں جو ہر اس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کے واسطے گواہی دینا واجب سمجھتا ہے ۔

تشریح:گواہی قبول نہ ہونے کی بنیاد تہمت ہے:

گواہی کی قبولیت اور عدم قبولیت میں یہ اصول ہے کہ تہمت کے ساتھ گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک تہمت موجود ہو یا تہمت کا خطرہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ گواہی ایک خبر ہے اس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے جب تک جانب صدق جانب کذب پر راجح نہ ہو جائے اس وقت تک گواہی قبول نہ ہوگی۔

تہمت کبھی ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جو خود گواہ میں موجود ہوتا ہے جیسے فسق کیونکہ جو شخص فسق کرے گا وہ جھوٹ سے بھی احتراز نہ کرے گا اور کبھی تہمت ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہود لہ میں ہوتے ہیں مثلاً ولادت کا رشتہ ہونا یعنی شاہد اور مشہود لہ کے درمیان ولادت کا رشتہ ہو تو شاہد اس بات پر متہم ہوگا کہ اس نے رشتہ کا خیال کر رکھا ہوگا اور گواہی اس کے حق میں دی ہے اور تہمت کبھی ایسے خلل کی وجہ سے ہوتی ہے کہ جو مشہود لہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کی قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہو جیسے گواہ کا نابینا ہونا اور تہمت کبھی اس چیز سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو شریعت نے صدق کی دلیل بنایا ہے جیسے محدود فی القذف ہونا۔

اہل ہوا کی گواہی اور اس کی تفصیل:

اہل ہوا وہ لوگ ہیں جو خواہشات نفسانی کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں اور سنت کی مخالفت کرتے ہیں یعنی اہل ہوا اہل قبلہ ہے قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ اہل سنت والجماعت کے عقیدے سے الگ ہوتا ہے جن کو اہل بدع بھی کہتے ہیں اہل ہوا اور اہل بدع کے بنیادی فرقے چھ ہیں۔

(۱) جبریہ (۲) قدریہ (۳) روافض (۴) خوارج (۵) معطلہ (۶) مشبہ اور ہر ایک کے بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر (۷۲) فرقے بن گئے اور ایک جماعت اہل حق اور اہل سنت والجماعت کی ہے ان تمام فرقوں کے عقائد اور ان میں باہمی اختلاف علم الکلام کی کتابوں میں مذکور ہے یہاں اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے اس لئے اس کی تفصیل ترک کی جاتی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ صرف فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور باقی تمام اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

البتہ بعض حضرات نے اس میں یہ تفصیل کی ہے کہ بعض اہل ہوا وہ ہیں جو حد کفر کو پہنچ گئے ہیں جیسے یہ قول کرنا کہ اللہ پاک جسم ہے نعوذ باللہ من ذلک تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ وہ کافر ہیں اور بعض وہ ہیں جو حد کفر کو نہیں پہنچے تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ان کے اندر فسق اعتقادی موجود ہے اور فسق اعتقادی فسق عملی سے بدتر ہے پس جس طرح فاسق عملی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح فاسق اعتقادی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

قلنا: احناف فرماتے ہیں اہل ہوا کا فسق فسق عملی نہیں ہے بلکہ فسق اعتقادی ہے یعنی یہ لوگ اس کام کو اس غلط عقیدے کو دین سمجھ کر کر رہے ہیں یعنی تدین اور دینداری کی وجہ سے یہ کام کر رہے ہیں اور جو آدمی متدین اور دیندار ہو وہ جھوٹ نہیں بولتا پس جب جھوٹ سے احتراز کرتا ہے تو گواہی کے قبول نہ ہونے کی علت تو تہمتِ کذب ہے اور جب کذب کی تہمت نہیں ہے تو گواہی قبول کی جائے گی اور کذب سے سب اہل بدع احتراز کرتے ہیں

فرقہ خطابیہ: فرقہ خطابیہ روافض کا ایک غالی فرقہ ہے جو ابو الخطاب محمد بن ابی وہب اجدع کی طرف منسوب ہے اور یہ آدمی کوفہ میں رہتا تھا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ الٰہ اکبر ہے اور حضرت جعفر صادق الٰہ اصغر ہے۔

نیز اس فرقہ کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ جب ان کے فرقے والا کسی دوسرے پر دعوی کرے تو باقی فرقے اور جماعت پر اپنے شیعہ کے واسطے گواہی دینا واجب ہے اور نیز ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جب کوئی ان کے سامنے قسم کھائے کہ میں حق بجانب ہوں تو اس کے حق میں گواہی دینا جائز ہے۔ ان لوگوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں کی جاتی کہ پہلی تفسیر کی بناء پر تو یہ لوگ کافر ہیں اور کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور دوسری اور تیسری تفسیر کی بناء پر یہ لوگ متہم بالکذب ہیں اس لئے جب اپنے فرقہ کیلئے گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں چاہے وہ سچے ہوں یا جھوٹے تو یہ لوگ بھی کاذب ہوگئے یا جو قسم کھائے تو ہوسکتا ہے کہ وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو یہ لوگ بھی جھوٹے ہوگئے اور کاذب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

والذمی علی مثلہ وان خالفاملۃ وعلی المستأمن والمستأمن علی مثلہ ان کان من دار واحدۃ شہادۃ الذمی تقبل عندنا وعند مالک والشافعیؒ لایقبل ثم عندناانماتقبل علی الذمی والمستأمن وان خالفاملۃ کالنصاری والمجوس فان الکفرملۃ واحدۃ ولاتقبل علی المسلم وشہادۃ المستأمن تقبل علی المستأمن ان کانامن داروا حدوان کانامن دارین کالترک والروم فلاتقبل ولاتقبل ایضاً علی المسلم ولاایضاً علی الذمی .

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی ذمی کی اپنے مثل پر اگر چہ دین میں مخالف ہوں اور مستأمن پر بھی اور مستأمن کی مستأمن پر اگر دنوں ایک وطن کے ہوں ذمی کی گواہی قبول ہوتی ہے ہمارے نزدیک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوتی پھر ہمارے نزدیک (ذمی کی گواہی) قبول ہوتی ہے ذمی پر اور مستأمن پر اگر چہ ملت میں مخالف ہوں جیسے کہ نصاری اور مجوس اس لئے کہ کفر ایک ملت ہے اور قبول نہ ہوگی مسلمان پر اور مستأمن کی گواہی قبول ہوتی ہے مستأمن کے خلاف اگر دونوں ایک وطن کے ہوں اور اگر دونوں دو وطنوں کے ہوں جیسے ترکی اور رومی تو پھر قبول نہ ہوگی اور مسلمان پر قبول نہ ہوگی اور نہ ذمی پر۔

تشریح: ذمی اور مستأمن کی گواہی کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول کی جائے گی اگر چہ ان کی ملتیں اور ادیان مختلف ہوں کہ ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو اسی طرح ذمی کی گواہی مستامن کے خلاف بھی قبول کی جائے گی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مستامن کی گواہی مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی جبکہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں

حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ذمی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی نہ ذمی خلاف اور نہ مستامن کے خلاف اسلئے کہ ہر کافر فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی تو ذمی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,, والکافرون ھم الظالمون ،، کافر ظالم ہے اور ہر ظالم فاسق ہوتا ہے تو کافر فاسق ہوا اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کیجاتی یہی وجہ ہے کہ کافر کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی اگر یہ فاسق نہ ہوتا تو اسکی گواہی مسلمان کے خلاف قبول کی جاتی جب مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی شہادت مردود ہوتی ہے تو ذمی کی شہادت بھی مردود ہوگی۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حضورﷺ نے بعض اہل ذمہ کی گواہی بعض دوسروں کے خلاف قبول کی ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ ذمی کو اپنی ذات اور اولاد پر ولایت حاصل ہے جو شخص اہل ولایت ہوتا ہے وہ اہل شہادت بھی ہوتا ہے لھذا ذمی اہل شہادت ہے تو کافر کی گواہی کافر کے خلاف قبول ہوگی اور مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے ,,ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا،،۔

احناف کے نزدیک جب ذمی کی گواہی قبول ہے تو یہ صرف ذمی اور متامن کے خلاف قبول ہوگی اگر چہ دونوں کا دین اور ملت متحد نہ ہو بلکہ ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو یا ایک نصرانی ہو اور دوسرا مجوسی ہو اس لئے کہ الکفر ملۃ واحدۃ کفر پورا کا پورا ایک ملت ہے۔ متامن کی شہادت متامن خلاف قبول ہوگی اس شرط پر کہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں لیکن اگر شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے نہ ہوں بلکہ ایک آدمی ایک ملک کا ہو اور دوسرا دوسرے ملک کا ہو تو پھر ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہ قیاس ہے میراث پر اور اختلاف دارین کی صورت میں میراث جاری نہیں ہوتی تو اختلاف دارین کی صورت میں شہادت بھی قبول نہ ہوگی جیسے کہ ایک آدمی ترکی کافر ہو اور دوسرا رومی کافر ہو دونوں امن کے ویزے پر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو ایک دوسرے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح متامن کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ کافر کیلئے مسلمان پر ولایت نہیں ہے اسی طرح متامن کی گواہی ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ذمی کا درجہ متامن سے اعلی ہے اس لئے کہ وہ دارالاسلام میں رہتا ہے اسلام کے قریب ہے تو اس کا درجہ اعلی ہے متامن سے لھذا متامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ البتہ مسلمان کی گواہی سب کے خلاف قبول ہوگی مسلمان کے خلاف بھی ذمی کے خلاف بھی اور متامن کے خلاف بھی اس لئے کہ مسلمان کو ولایت عامہ حاصل ہے اور ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول ہوگی اور متامن کے خلاف بھی اس کو بھی ولایت عامہ حاصل ہے البتہ مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے ,,ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً،،۔

وعدو بسبب الدین ومن اجتنب عن الکبائر ولم یصر علی الصغائر وغلب صوابہ اختلفوا فی تفسیر الکبائر قیل ھی سبع الاشراک باللہ تعالی والفرار من الزحف وعقوق الوالدین وقتل النفس بغیر حق ونھب مال المؤمن والزنا وشرب الخمر وازاد البعض اکل مال الیتیم بغیر حق اکل الربوا وقد ورد فی الحدیث اجتنبوا السبع الموبقات الشرک باللہ والسحر وقتل النفس التی حرم اللہ الا بالحق و اکل الربوا واکل مال الیتیم بغیر حق والتولی یوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات وقد قال علیہ السلام الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین وقتل النفس والیمین الغموس فالصحیح ان ھذہ

الاحادیث لیست لبیان الحصر فالکبیرۃ کل ماسمی فاحشۃ کاللواطۃ ونکاح منکوحۃ الاب اوثبت لھابنص قاطع عقوبۃ فی الدنیااوفی الأخرۃ وقال الامام الحلوانیؒ کل ماکان شنیعابین المسلمین وفیہ ھتک حرمۃ اللہ تعالی والدین فھی کبیرۃ ثم بعد الاجتناب عن الکبائر کلھالابدمن عدم الاصرارعلی الصغیرۃ فان الاصرار علی الصغیرۃ کبیرۃ وقولہ وغلب صوابہ ای حسناتہ اغلب من سیئاتہ فان الالمام بالصغیرۃ لایسقط العدالۃ فقولہ ومن اجتنب الی قولہ وغلب صوابہ تفسیر العدل اقول لابد من قید اخر وھوان یجتنب الافعال الخسیسۃ الدالۃ علی الدنائۃ ای عدم المروۃ کالاکل فی الطریق والبول علی الطریق .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی دشمن کی جو دین کی وجہ سے دشمنی رکھتا ہواور اس شخص کی جو کبیرہ گناہوں سے بچتا ہواور صغیرہ گناہوں پر اصرار نہ کرتا ہواور اس کی نیکی غالب ہواختلاف کیا ہے کبائر کی تفسیر میں کسی نے کہا ہے کہ وہ سات ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا اور میدان جنگ سے بھاگ جانا والدین کی نافرمانی کرنا اور کسی کو ناحق قتل کرنا اور مؤمن کے مال کو لوٹ لینا اور زنا کرنا، شراب پینا، اور بعض نے اضافہ کیا ہے کہ یتیم کا مال کھانا ناحق طریقے پر اور سود کھانا اور حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ اپنے آپ کو بچائے رکھو سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے اللہ کے ساتھ شرک کرنے سے، سحر سے، اس نفس کے قتل کرنے سے جس کو اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ سود کھانے سے اور یتیم کے مال کھانے سے ناحق طریقے پر اور لڑائی کے دن میدان جنگ سے پشت پھیرنے سے اور پاک دامن بے خبر مؤمن عورتوں پر تہمت لگانے سے اور حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ کبائر اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، والدین کی نافرمانی ہے، اور کسی کو قتل کرنا ہے، اور یمین غموس ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ احادیث حصر بیان کرنے کیلئے نہیں ہے پس گناہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس کو بے حیائی کہا جاتا ہے جیسے لواطت، اپنے باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا یا اس کیلئے نص قطعی سے دنیا یا آخرت میں سزا ثابت ہوئی ہے امام حلوانیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے نزدیک بُرا ہے اور اس میں اللہ کی حرمت اور دین کا ہتک ہو وہ کبیرہ ہے اور پھر تمام کبائر سے اجتناب کے بعد یہ بات بھی ضروری ہے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار نہ ہو اسلئے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار بھی گناہ کبیرہ ہے اور یہ قول کہ غلب صوابہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی نیکیاں غالب ہوں اس کی برائیوں پر اس لئے گناہ صغیرہ کرنا عدالت کو ساقط نہیں کرتا مصنفؒ کے قول ومن اجتنب سے لے کر وغلب صوابہ تک یہ عدل کی تفسیر ہے میں کہتا ہوں کہ ایک اور قید بھی ضروری ہے وہ یہ کہ اپنے آپ کو بچائے رکھے خسیس کاموں سے جو دلالت کرتے ہیں رذالت پر یعنی عدم مروت پر (بے غیرتی عدم انسانیت) جیسے کہ راستے میں کھانا اور راستے میں پیشاب کرنا۔

تشریح: عداوت دینیہ کی وجہ سے گواہی رد نہ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دو آدمیوں کے درمیان عداوت اور دشمنی ہو پس اگر یہ دشمنی دین کی وجہ سے ہو تو اس کے خلاف دوسرے کی گواہی قبول ہوگی مثلاً فاسق آدمی کے ساتھ ایک دیندار شخص کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے یا ایک بدعتی کے ساتھ اہل حق کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے تو اس فاسق کے خلاف دیندار کی گواہی اور بدعتی کے خلاف اہل حق کی گواہی قبول ہوگی اسلئے کہ یہ دشمنی تو کمال دیانت کی وجہ سے ہے تو اس میں وہ کذب کا ارتکاب نہیں کرے گا برخلاف عداوت دنیاوی کے کہ دنیا کی بناء پر جو دشمنی ہوتی ہے اس میں ایک آدمی اپنے دشمن کے خلاف کذب کا بھی ارتکاب کرتا ہے لھذا عداوت دنیاوی کی صورت میں اپنے دشمن کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔

کبائر سے اجتناب: شاہد کیلئے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کیلئے یہ چند باتیں ضروری ہیں (۱) یہ کہ وہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کرتا ہو (۲) صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو (۳) ان دو باتوں کے ساتھ ساتھ اس کی حسنات غالب ہوں سیئات پر پس جب یہ تین باتیں ایک آدمی میں موجود ہوں یہ عادل ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اور رہا یہ کہ آیا نفس گناہ صغیرہ سے اجتناب ضروری ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں ارشاد یہ ہے کہ نفس گناہ صغیرہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے بعد کوئی بھی گناہ صغیرہ سے پاک نہیں ہے لھذا صغائر سے پاک ہونا عدالت کیلئے شرط نہیں ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی نیکیاں برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ یہ آدمی خسیس اور رذالت کے کاموں سے اجتناب کرتا ہو جیسے راستے میں کھانا یا راستے میں پیشاب کرنا جب یہ باتیں موجود ہوں تو اس آدمی کی گواہی قبول ہوگی یہ نفس مسئلہ کی وضاحت ہوگئی۔ اس کے علاوہ شارحؒ نے شرح میں گناہ کبیرہ کی تفسیر ذکر کی ہے کہ آیا کبائر چند محصور گناہوں کا نام ہے یا زیادہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبائر میں حصر نہیں ہے بلکہ احادیث میں مختلف گناہوں کو کبائر کے زمرے میں شمار کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بھی کبیرہ ہے یہ بھی کبیرہ ہے باقی تفصیل آسان ہے آپ خود کتاب کا ترجمہ دیکھ کر اخذ کر سکتے ہیں۔

والاقلف الا اذا ترک الاختتان استخفافاً بالدین والخصی وولد الزنا والعمال وعند مالک لاتقبل شهادة ولد الزنا على الزنا لانه يحب ان يكون غيره كنفسه واما العمال فان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم وقيل العامل اذا كان وجيها ذا مروة لايجازف في كلامه تقبل شهادته وان كان فاسقا فقد روى عن ابي يوسفؒ ان الفاسق اذا كان لوجاهته لايقدم على الكذب تقبل شهادته .

ترجمہ: اور غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے ہاں اگر اس نے دین کو حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو اور خصی کی گواہی، ولد الزنا کی اور عمال

کی گواہی بھی قبول ہے امام مالکؒ کے نزدیک ولدالزنا کی گواہی زنا پر قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ یہ پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس کی طرح ہو اور عمال تو نفس عمل فسق نہیں ہے ہاں اگر یہ لوگ ظلم کی مدد کرنے والے ہوں اور کہا گیا ہے کہ عامل جب وجیہ ہو اور مروت والا ہو اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو تو اس کی شہادت قبول ہو گی اگرچہ فاسق ہو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ فاسق جب اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقدام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

تشریح: غیر مختون اور خصی کی گواہی قبول ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے ختنہ کرنا سنت ہے اور چھوڑنا ترک سنت ہے ترک سنت سے آدمی فاسق نہیں ہوتا جب فاسق نہیں ہے تو گواہی بھی قبول ہو گی لیکن اگر اس نے ختنہ چھوڑ دیا ہو دین کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے تو پھر وہ فاسق بلکہ کافر ہوا اس لئے کہ شعائر دین کو حقیر سمجھنا کفر ہے لھذا پھر اس کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

اسی طرح خصی کی گواہی بھی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف علقمہ خصی کی گواہی قبول کی تھی نیز خصی کی خصیتین ظلما کاٹے گئے ہیں یہ ایسا ہی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس کی گواہی قبول ہوتی ہے تو خصی کی گواہی بھی قبول ہو گی۔

ولدالزنا کی گواہی: ولدالزنا کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ زنا کا ارتکاب تو والدین نے کیا ہے اور والدین کے گناہ میں اولاد ماخوذ نہیں ہوتی اس لئے ولدالزنا کی گواہی قبول ہو گی جیسے کہ باپ اگر کافر یا فاسق ہو اور بیٹا مسلمان عادل ہو تو بیٹے کی گواہی قبول ہوتی ہے۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ولدالزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہ ہو گی اس لئے کہ وہ تو یہ پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کی طرح ہو تو زنا کے مسئلہ میں یہ متہم ہے اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ ہمارا کلام شاہد عادل میں ہے عادل آدمی جھوٹی گواہی نہیں دیتا پس جب جھوٹ کی تہمت ختم ہو گئی تو اسکی گواہی قبول ہو گی۔

عمال کی گواہی قبول ہوتی ہے: عمال یعنی بادشاہ کے وہ عمال جو حقوق واجبہ وصول کرنے پر مامور ہوں جیسے خراج اور سوائم کی زکوۃ وصول کرنے والے تو عمال کی گواہی قبول کی جاتی ہے کیونکہ نفس عمل فسق نہیں ہے اس لئے کہ بہت سارے صحابہ کرام عمال تھے تو نفس عمل فسق نہیں ہے لھذا عامل اگر ظلم کا مددگار اور معاون نہ ہو تو اسکی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر ظلم کی مدد کرنے والا ہو تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اسلئے کہ ظلم سے عدالت ساقط ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ

عامل اگر وجاہت اور مروت والا ہو لوگوں میں اور اپنے کلام میں بے ہودہ اور الٹکل کی باتیں نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ فاسق ہو جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے فاسق کے بارے میں کہ جب فاسق باوجاہت اور بامروت ہو لوگوں میں اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اسی طرح عامل بھی اگر وجاہت والا ہو اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولاخیه وعمه ومن حرم رضاعا اومصاهرة لامن اعمی　وفی روایة عن ابی حنیفةؒ تقبل فیمایجری فیه التسامع وهو قول زفرؒ وعند ابی یوسفؒ والشافعیؒ تقبل اذاکان بصیراعند التحمل وان عمی بعدالاداء قبل القضاء لایقضی القاضی عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ خلافالابی یوسفؒ وقوله اظهر .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی اپنے بھائی اور چچا کیلئے اور اس شخص کیلئے جس کے ساتھ حرمت رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے ہو لیکن نابینا کی گواہی قبول نہ ہوگی اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قبول ہوگی ان معاملات میں جس میں تسامع جاری ہوتا ہے اور یہ امام زفرؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوگی جبکہ بینا ہو شہادت اٹھاتے وقت اور اگر وہ نابینا ہو گیا شہادت ادا کرنے کے بعد فیصلہ کرنے سے پہلے تو قاضی فیصلہ نہیں کرے گا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے اور ان کا قول ظاہر ہے۔

اپنے بھائی اور چچا کیلئے گواہی قبول ہوتی ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ایک بھائی کی گواہی دوسرے بھائی کیلئے اسی طرح بھتیجے کی شہادت چچا کے لئے قبول ہوتی ہے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت رضاعت ہو یعنی رضاعی ماں کیلئے رضاعی باپ کیلئے یا رضاعی بھائی کیلئے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت مصاہرت ہو یعنی سسر کیلئے یا ساس کیلئے داماد کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ ولادت کے علاوہ تمام قرابت داروں کے املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں جب املاک اور منافع الگ الگ ہیں ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کا الزام نہیں آتا جب تہمت کا الزام نہیں آتا تو گواہی بھی قبول ہوگی۔

نابینا کی گواہی قبول نہیں ہوتی: اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نابینا کی گواہی حدود اور قصاص میں بالکل قبول نہیں ہوتی خواہ تحمل شہادت کے وقت بینا ہو یا نابینا اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور نابینا کی گواہی میں ایک قسم کا شبہ ہے لھذا حدود اور قصاص میں نابینا کی گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ جو معاملات ایسے ہیں کہ جن میں شہادت بالتسامع جائز ہوتی ہے تو حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اور ایک روایت حضرت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے کہ ایسے معاملات میں جن میں شہادت بالتسامع جائز ہے اس میں نابینا کی گواہی قبول ہوتی ہے اور ایسے معاملات جن میں شہادت

بالتسامع جائز نہیں ہے جیسے بیع شراء وغیرہ تو اس میں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آدمی تحمل شہادت کے وقت بینا ہو اور ادائے شہادت کے وقت نابینا ہو تو ان کے نزدیک یہ گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرات طرفین کے نزدیک شہادت کی قبولیت کیلئے یہ شرط ہے کہ گواہ تحمل شہادت سے لیکر قاضی کے فیصلہ اور قضاء تک بینا ہونا ضروری ہے تو اگر کوئی شخص تحمل شہادت کے وقت بینا ہو اور ادائے شہادت کے وقت بھی بینا ہو لیکن قاضی کے حکم اور فیصلہ کرنے سے پہلے نابینا ہو گیا تو حضرات طرفین کے نزدیک اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسمیں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر تحمل شہادت اور ادائے شہادت کے وقت بینا ہو لیکن قاضی کے فیصلہ سے پہلے نابینا ہو گیا تو یہ گواہی جائز ہوگی اور قاضی کیلئے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب تحمل شہادت کے وقت بینا ہے اور ادائے شہادت کے وقت بھی بینا ہے تو شہادت کامل ہوگئی اور قاضی کو علم حاصل ہو گیا تو اب اگر ادا کرنے کے بعد اور فیصلہ کرنے سے پہلے وہ نابینا ہو جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا لھذا اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ومملوک ومحدود فی قذف وان تاب انما قال ھذا لانھا تقبل عندالشافعیؒ اذاتاب الامن حد فی کفره فاسلم وعدو بسبب الدنیا ولالاصله وفرعه وزوجه وعرسه فی العدو لاتقبل شھادته علی من یعادیه وتقبل له وفی الاصل اخره علی العکس وفی التاج والعرس خلاف الشافعیؒ .

ترجمہ: اور غلام کی اسی طرح محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں ہوتی اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوتی ہے جب توبہ کرے مگر جس پر کفر میں حد لگائی گئی ہو اور پھر اس نے اسلام لایا اور دنیا کی وجہ سے دشمنی کرنے والے کی اور نہ اپنی اصل کیلئے اور نہ فرع کیلئے نہ شوہر کیلئے اور نہ بیوی کیلئے اور دشمن کی گواہی قبول نہ ہوگی اس شخص کے خلاف جس کے ساتھ دشمنی کرتا ہے اور اس کیلئے قبول ہوگی اور اصل میں اس کا عکس ہے شوہر اور بیوی کی گواہی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح: غلام کی گواہی قبول نہیں :

غلام کے گواہی قبول نہیں ہے نہ کسی کے خلاف اور نہ کسی کے حق میں اسلئے کہ شہادت ولایت کے قبیل سے ہے یعنی گواہ ہر وہ شخص بن سکتا ہے جس کو ولایت حاصل ہو اور غلام کو تو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کیسے حاصل ہو جائے گی اس لئے غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں: محدود فی القذف وہ شخص ہے جس نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی اور پھر اس کو چار گواہوں سے ثابت نہ کر سکا اور اس کی سزا میں اس کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے گئے اس کو محدود فی القذف کہتے ہیں اب مسئلہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اگر چہ وہ توبہ کرے۔

حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک محدود فی القذف اگر توبہ کرے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالی نے توبہ کرنے والوں کا استثناء فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

,, والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان الله غفور رحیم ،، اس آیت میں ,,الا الذین تابوا من بعد ذلک ،، میں جو استثناء ہے اس کا تعلق ولا تقبلوا لھم کے ساتھ ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ توبہ کرلیں اور محدود فی القذف کی توبہ یہ ہے کہ قذف کے سلسلے میں وہ اپنی تکذیب کرے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹی تہمت لگائی ہے حاصل یہ ہے کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ باری تعالی نے فرمایا ہے کہ ,,ولا تقبلوا لھم شہادۃ ابدا،، اور ابد اس کو کہتے ہیں کہ جس کی کوئی انتہاء نہ ہو یعنی محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو پس لفظ ابد کی صراحت کرنا قبول شہادت کے منافی ہے یعنی توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کرنا نص کے منافی ہے پس جب نص کے منافی ہے تو توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی تا کہ نص کے ساتھ تعارض اور منافات لازم نہ آئے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرنا حد کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی قذف کی حد تو اسی کوڑے ہے اور گواہی قبول نہ کرنا اس حد کو تام اور مکمل کرتا ہے لھذا جس طرح اصل حد (اسی کوڑے) توبہ کے بعد باقی رہتی ہے اور توبہ کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اصل حد پر قیاس کرتے ہوئے اس کا تتمہ اور تکملہ یعنی عدم قبول شہادت بھی باقی رہے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب: یہ ہے کہ استثناء اس جملہ سے متعلق ہوتا ہے جس کے ساتھ قریب اور متصل ہو اور یہاں پر استثناء متصل ہے الفاسقون کے ساتھ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ توبہ کے بعد یہ لوگ فاسق نہیں ہیں پس توبہ سے ان کا فسق تو زائل ہو جائے گا لیکن عدم قبول شہادت زائل نہ ہوگا۔

محدود فی القذف کافر اگر مسلمان ہوجائے تو اس کو نئی شہادت حاصل ہوتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک کافر پر حد قذف لگائی گئی تو اس کی گواہی کافروں کے خلاف قبول نہ ہوگی لیکن اگر حد قذف لگنے کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی شہادت کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ کافر کو اسلام لانے سے پہلے صرف کافروں کے خلاف گواہی دینے کا حق حاصل تھا اور حد قذف سے اس کا یہ حق زائل ہوگیا تا کہ حد کا تتمہ ہوجائے لیکن جب اس محدود فی القذف کافر نے اسلام قبول کیا تو اب اسلام کی وجہ سے اس کو شہادت جدید نئی سرے سے گواہی کا حق حاصل ہوگیا اور یہ حق شہادت۔شہادت اولی کا غیر ہے اس لئے کہ سابقہ تو صرف کافر کے خلاف گواہی کا حق تھا لیکن اسلام لانے سے اس کو کافر اور مسلمان دونوں کے خلاف گواہی کا حق حاصل ہوگیا تو شہادت ثانیہ کا قبول نہ ہونا حد سابقہ کا تتمہ نہیں ہے تو شہادت ثانیہ (اسلام لانے کے بعد جس شہادت کا حق حاصل ہے) اس کو قبول کرلیا جائے گا۔

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہ ہوگی جبکہ عداوت دنیاوی ہو:

جب دو آدمیوں کے درمیان دنیاوی معاملات کی بناء پر دشمنی ہو تو ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن خلاف قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں جھوٹی تہمت کا امکان غالب ہے اور جب کذب کی تہمت موجود ہو تو گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن کے حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ اس میں تہمت نہیں ہے۔

اصول اور فروع کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی:

اصول یعنی ماں، باپ، دادا، دادی، نانا، نانی، وان علی اسی طرح فروع یعنی بیٹا، بیٹی، وان سفل، اسی طرح میاں بیوی کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ ان لوگوں کے منافع مشترک ہیں تو اس میں تہمتِ کذب کا شبہ ہے اس لئے ان کے حق میں گواہی قبول نہ کی جائے گی لیکن ان کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی اسلئے کہ ان کے خلاف گواہی دینے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

زوجین کی گواہی: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں اسلئے کہ ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی الگ الگ ہے تو دونوں کے منافع اور املاک جب الگ الگ ہیں تو ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کذب کا شبہ بھی ختم ہوگیا جب کذب کا شبہ ختم ہوگیا تو گواہی بھی قبول کی جائے گی۔احناف

فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے کہ ,,لاتجوز شهادة الوالد لولده ولا لوالده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرته ،، یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوجین کے درمیان منافع عادۃً متصل ہوتے ہیں شوہر کو بیوی کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے اور بیوی کو شوہر کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے پس جب زوجین کے درمیان منافع متصل ہیں تو ایک کا دوسرے کے لئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لھذا میاں بیوی کا ایک دوسرے کیلئے گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

وسید لعبده ومكاتبه وشريكه فيمايشتركانه انما قال هذا لانه تقبل في غير مال الشركة وكذا لاتقبل شهادة الاجير وقيل يراد به التلميذ الخاص الذی یعد ضرر الاستاذ ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وقيل يراد به الاجير مسانهة اومشاهرة ومخنث يفعل الردی فانه ان لم يفعل الردی تقبل شهادته فان عدم القدرة على الجماع ولين الكلام وتكسر الاعضاء غير مانع للقبول ونائحة ومغنية .

ترجمہ: اور گواہی قبول نہ ہوگی آقا کی اپنے غلام کے واسطے اور نہ اپنے مکاتب کے واسطے اور نہ شریک کی اپنے شریک کیلئے اس چیز میں جس میں دونوں شریک ہیں مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ قبول کی جاتی ہے مال شرکت کے علاوہ میں اور اسی طرح قبول نہیں کی جاتی مزدور کی گواہی کہا گیا ہے کہ مراد اس سے وہ شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا ضرر اپنا ضرر سمجھتا ہے اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے وہ مزدور مراد ہے جو سالانہ مزدور ہے ماہانہ اور اس مخنث کی گواہی قبول نہیں ہے جو ردی کام (لواطت) کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ ردی کام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا اور کلام میں نرمی کا ہونا اور اعضاء میں پیدائیشی لچک کا ہونا مانع نہیں ہے قبول شہادت کیلئے اور نہ رونے والی اور نہ گانے بجانے والی عورت کی۔

تشریح: آقا کا اپنے غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی دینا:

مسئلہ یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ غلام دو حالوں سے خالی نہ ہوگا یا غلام پر دین ہوگا یا دین نہ ہوگا پس اگر غلام پر دین نہ ہو تو مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے من کل وجہ کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ سب مولی کا ہے تو غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے حق میں گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی جائز نہیں ہے۔ اور اگر غلام پر دین ہو تو پھر بھی مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس

لئے کہ یہ گواہی من وجہ اپنی ذات کیلئے ہے اس لئے کہ یہ غلام یا تو قرض خواہوں کو قرضے میں دیدیا جائے گا تو اس صورت میں یہ غلام مولی سے اجنبی ہوگیا تو غلام کے حق میں گواہی قبول ہونی چاہئے اور یا آقا خود اس کا دین ادا کرے گا تو اس صورت میں غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے سب آقا کا ہوجائے گا تو اس صورت میں غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لھذا مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ وگی۔ اسی طرح مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ ہوگا یعنی عبد مدیون کی طرح مکاتب بھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس صورت میں مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے نہیں ہے بلکہ اجنبی کیلئے ہے تو قبول ہوگا لیکن اگر مکاتب بدل کتابت ادا نہ کرے بلکہ عاجز ہوجائے تو اس صورت مکاتب اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ سب آقا کا ہوجائے گا لھذا اس صورت میں مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے ہوگی اس لئے قبول نہ ہوگی تو ہم نے کہا کہ مولی کا اپنے مکاتب کیلئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے آدمی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے مکاتب کے حق میں مطلقاً گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح جب دو آدمیوں کے درمیان مال مشترک ہو اور ایک شریک نے ایک تیسرے آدمی پر اس مال کا دعوی کیا جس کا تعلق مال شرکت سے ہے تو دوسرے شریک کی گواہی اس شریک کے حق میں معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی گواہی من وجہ اپنے مال کیلئے ہے اور من وجہ اپنے شریک کے مال کیلئے ہے کیونکہ مال شرکت کی گواہی میں تجزی نہیں ہوسکتی اس لئے یہ بھی من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے لھذا یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ البتہ اگر شریک کی گواہی مال شرکت کے علاوہ کسی اور مال میں ہو جس میں دونوں کی شرکت نہیں ہے تو پھر قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس میں تہمت کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اس میں دونوں کے منافع شریک نہیں ہیں لھذا اس میں قبول کی جائے گی۔

مزدور کی گواہی کی تفصیل: کتاب میں مسئلہ یہ ہے کہ اجیر کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی لیکن اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اجیر سے مراد شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا نقصان اپنا نقصان اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے یا وہ خاص شاگرد ہے جو اپنے استاذ کے ساتھ ہی کھاتا پیتا ہو اور اس کے گھر کا ایک فرد بن کر اس کے اہل وعیال میں رہتا ہو اور اس کیلئے کوئی اجرت مقرر نہ ہو اور یہی ارشاد فرمایا ہے حضور ﷺ نے کہ ,, **لا شهادة للقانع باهل البيت** ،، یعنی جو گھر والوں کا ماتحت اور تابع ہو اس کی گواہی ان کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد وہ اجیر خاص ہے جو سالانہ یا ماہانہ تنخواہ پر کام کرتا ہے تو اس کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی جیسے کہ مصنف عبد الرزاق کی روایت میں

ہے ,, ولا الاجیر لمن استاجرہ ،، وجہ اس کی ہے کہ جب ایک آدمی سالانہ یا ماہانہ تنخواہ نور ہے یعنی اجیر خاص ہے تو گواہی دیتے وقت بھی وہ آپ کا مزدور ہے اور یہ وقت بھی تنخواہ میں شمار ہوتا ہے تو گویا کہ اس اجیر خاص نے گواہی دینے پر اجر حاصل کیا اور اجر لے کر گواہی دینا جائز نہیں ہے جیسے کہ ایک عام آدمی کو آپ بازار سے پکڑ کر لائے کہ اتنی رقم لو اور میرے حق میں گواہی دو تو یہ جائز نہیں ہے اور اس آدمی کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہ بھی ہے کہ اجر لے کر گواہی دیتا ہے لھذا یہ جائز نہ ہوگا۔

مخنث کی گواہی: مخنث سے مراد وہ مخنث ہے جو لوگوں کو اپنے اوپر لواطت کی قدرت دیتا ہے اور زیب وزینت میں عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے ایسے مخنث کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی تو ایسے مخنث کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی لیکن اگر وہ ردی کام نہیں کرتا اور نہ زبردستی کلام میں نرمی پیدا کرتا ہے بلکہ اس کے کلام میں قدرتی طور پر نرمی ہے اور اعضاء میں قدرتی طور پر لچک ہے اور جماع پر قادر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس نے کوئی فسق کا ارتکاب نہیں کیا ہے لھذا وہ فاسق بھی نہیں ہے جب فاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی

نائحہ اور مغنیہ کی گواہی قبول نہیں ہے: مردوں کے سامنے آواز کے ساتھ رونے والی اور گانا گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ,, قال نهيتُ عن صوتين احمقين فاجرين صوتٍ عند مصيبةٍ خمش وجوهٍ وشق جيوبٍ ورنة الشيطن اى الغناء ،، حضور ﷺ نے دو احمق اوازوں سے منع فرمایا ہے ایک مصیبت کے وقت کی آواز جس سے چہرے بگڑ جاتے ہیں اور گریبانوں کو پھاڑتا ہے اور شیطان کی آواز یعنی گانے کی آواز سے اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اور یہ کام کرنا فسق ہے جو اس کا ارتکاب کرتا ہے وہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ومدمن الشرب على اللهو اى شرب الاشربة المحرمة فان الاشربة التى لاتحرم ادمانها لاتسقط الشهادة مالم يسكر بل ادمان السكر يسقط وقدذكر ان المراد من الادمان الادمان فى النية وهوان يشرب ويكون فى عزمه ان يشرب كلماوجد وقال الامام السرخسيؒ شرط مع ذلك ان يظهرذلك للناس اويخرج السكران فيسخرمن الصبيان حتى ان من شرب الخمر فى السرلاتسقط عدالته وقد ذكر فى الحواشى ان هذافى غير الخمر امافى الخمرفلايحتاج الى قيد اللهو اقول لابد فى الخمر من قيد الشرب بطريق اللهوايضاً فان شربهاللتداوى بان قال له الاطباء لاعلاج لمرضك الاالخمر فحرمتهامختلف فيهاو لاتسقط الشهادة و كذلك من يجلس مجالس الفجور والشرب لاتقبل شهادته

وان لم یشرب .

ترجمہ: اورلہو کے طور پر دائمی شراب پینے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جاتی یعنی پیتے ہیں حرام شرابیں (شربت) اسلئے کہ جن شربتوں کا پینا حرام نہیں ہے اس پر دوام کرنا گواہی کو ساقط نہیں کرتا جب تک نشہ آور نہ ہو بلکہ نشے کا دوام ساقط کرتا ہے اور ذکر کیا گیا ہے کہ مراد ادمان سے ہمیشہ ہونا ہے نیت میں اور وہ یہ ہے کہ پیتا ہے اور اس کے عزم میں یہ ہو کہ جب بھی مل جائے تو وہ پیئے گا اور امام سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ لوگوں کے سامنے یہ کام کرتا ہو اور یا نشہ کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق کرتے ہوں تو فائدہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے چھپکے سے شراب پی لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی اور حواشی میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ خمر کے علاوہ میں ہے لیکن خمر میں لھو کی قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ خمر میں بھی لھو کے طور پر پینے کی قید ضروری ہے اس لئے کہ خمر کا پینا علاج کے طور پر کہ طبیبوں نے ان سے کہا ہو کہ آپ کے مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے خمر کے تو پھر اس کی حرمت مختلف فیہ ہے یہ شہادت کو ساقط نہیں کرتا اور اسی طرح وہ شخص جو فاجروں اور شرابیوں کی مجلس میں بیٹھتا ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگر چہ وہ شراب نہیں پیتا۔

تشریح: دائمی شراب خور کی گواہی قبول نہیں:

سب سے پہلے تو یہ جان لینا ضروری ہے کہ اشربہ کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک قسم شراب (شربتیں) وہ ہے جو پاک بھی ہے اور حلال بھی ہے جیسے عام پینے کے شربتیں (۲) ایک قسم شراب وہ ہے جو ناپاک بھی ہے اور حرام بھی جیسے حقیقی خمر اور شراب یہ ناپاک بھی ہے اور حرام بھی ہے چاہئے نشہ لانے والی ہو یا نہ ہو (۳) وہ شرابیں (شربتیں) جو حرام تو ہیں لیکن ناپاک نہیں ہیں جیسے افیون یا عام نشہ آور چیزیں خمر کے علاوہ۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی دائمی طور پر شراب پیتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ آدمی حرام خور ہے اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے دائمی شرابی کی گواہی قبول نہیں ہے اور یہ بھی لہو اور مستی کے طور پر پیتا ہو شارحؒ فرماتے ہیں کہ شراب پینے سے وہ شراب مراد ہے جو حرام ہے اس لئے وہ شراب (شربت) جو حرام نہیں ہے اس کا پینا چاہئے کبھی کبھار ہو یا ہمیشہ ہو وہ حرام نہیں ہے اور نہ اس سے عدالت ساقط ہوتی ہے جب تک نشہ کے حد تک نہ پہنچ جائے جب نشے کی حد کو پہنچ جائے اور پھر بھی ہمیشگی کے ساتھ پیتا ہے تو پھر اس سے عدالت ساقط ہوگی اور گواہی قبول نہ ہوگی

ادمان سے کیا مراد ہے؟ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ادمان سے مراد یہ ہے کہ اس کے دل اور نیت میں یہ بات ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پیئے گا جب بھی جہاں بھی پائے گا تو پیئے گا یہ ادمان ہے اس جیسے آدمی کو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ حقیقی مداوت

تو معلوم نہیں کی جا سکتی مگر موت کے وقت اور موت کے وقت تو اس کی گواہی ویسے بھی قبول نہیں کی جاتی تو ادمان کی علامت یعنی نیت میں عزم کرنا ادمان کا قائم مقام کر دیا گیا لھذا جس کی نیت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پیئے گا تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی علامہ سرخسیؒ نے اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ برسر عام لوگوں کے سامنے مجالس میں شراب پیتا ہو اور شراب پی کر نشے کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق اور مسخرے کرتے ہوں کیونکہ اس طرح کا آدمی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا اور جب جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی پس اگر کسی آدمی نے خفیہ لوگوں سے چھپ چھپا کر شراب پی لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا فسق لوگوں کے درمیان ظاہر نہیں ہے اور جب فسق ظاہر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور بعض حواشی میں لکھا گیا ہے کہ یہ تفصیل جو ذکر کی گئی یہ خمر کے علاوہ دوسری اشربہ محرمہ کے بارے میں اب رہا معاملہ خمر کا تو خمر یعنی حقیقی شراب چاہے بطور لہو ہو یا نہ ہو ادمان ہو یا نہ ہو ہر حال میں وہ حرام ہے اس کا مرتکب فسق کا ارتکاب کرنے والا ہے اور فاسق ہے لھذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اقول لا بد فی الخمر من قید اللھو ایضاً: شارحؒ فرماتے ہیں کہ شراب (خمر) میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی خمر کو بطور دواء استعمال کرے تو اس کی حرمت مختلف فیہ ہے بعض فقہاء کے نزدیک جب طبیب حاذق نے یہ علاج مقرر کیا کہ اس مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے شراب کے تو اس وقت اس مریض کیلئے شراب بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے اور اس سے وہ فاسق نہیں ہوتا لھذا خمر میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک خمر کو بطور دواء بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام میں شفاء نہیں رکھی بہر حال اس کی حرمت اور حلت میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن اس کو بطور دواء استعمال کرنے سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اور اس کی گواہی مردود نہ ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔ اسی طرح وہ آدمی جو فسق وفجور کے مجالس میں بیٹھتا رہتا ہے اور فساق وفجار اور شراب خوروں کے ساتھ اس کی اُٹھک بیٹھک ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگرچہ وہ خود شراب نہیں پیتا اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ,, فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین ،، فاجروں کا ہم مجلس بھی فاجر ہوگا لھذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومن یلعب بالطیور او الطنبور اویغنی للناس انما قال للناس لان من یغنی لدفع الوحشة عن نفسه لایسقط العدالة اویرتکب مایحدبه اویدخل الحمام بلاازار اویأکل الربوا شرط فی المبسوط ان یکون مشهوراًباکل الربوا الان الانسان قلماینجوعن البیوع الفاسدة وکل ذلک ربوا اویقامر بالنرد اوالشطرنج اوتفوته الصلوة بهما قال فی الهدایة اویقامر بالنرد اوبالشطرنج ثم قال فامامجرد اللعب

بالشطرنج فليس بفسق مانع لقبول الشهادة لان للاجتهاد فيه مساغاً فهم من هذا ان في النرد لايشترط المقامرة اوفوت الصلوة فقيد المقامرة او فوت الصلوة في النرد وقع اتفاقاً وفي الذخيرة من يلعب بالنرد فهو مردود الشهادة على كل حال .

ترجمہ: اور گواہی قبول نہیں ہوتی اس شخص کی جو پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہے یا ستار کے ساتھ اور یا لوگوں کو گانا سناتا ہے یہ کہا کہ لوگوں کو گانا سناتا ہے اس لئے کہ جو گانا گاتا ہے اپنے آپ سے وحشت دور کرنے کیلئے تو یہ عدالت کو ساقط نہیں کرتا یا ایسا کام کرتا ہے جس پر حد آتی ہے یا حمام میں داخل ہوتا ہے ازار کے بغیر یا سود کھاتا ہے مبسوط میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ سود کھانے میں مشہور ہو اس لئے کہ انسان بہت کم بیوع فاسدہ سے بچتا ہے اور یہ سب کے سب ربوا ہے یا نرد اور شطرنج کے ساتھ جوا کھیلے یا ان دونوں کی وجہ سے نماز فوت ہو جاتی ہو۔ ہدایہ میں کہا ہے کہ یا جواء کھیلے نرد کے ساتھ یا شطرنج کے ساتھ اور پھر فرمایا کہ رہا محض شطرنج کے ساتھ کھیلنا تو وہ ایسا فسق نہیں ہے جو مانع شہادت ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے اس سے معلوم ہوا کہ نرد میں مقامرہ (جواء) شرط نہیں ہے اور نہ نماز کا فوت ہو جانا تو مقامرہ کی قید یا نماز کے فوت ہونے کی قید نرد میں اتفاقی ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ جو نرد کے ساتھ کھیلتا ہے تو اس کی گواہی مردود ہے ہر حال میں۔

تشریح: کبوتر باز کی گواہی:

جو آدمی کبوتر باز ہو یعنی پرندوں سے کھیلتا رہتا ہو اور اس کام کو اپنا مشغلہ بنایا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ پرند بازی آدمی کے اندر غفلت پیدا کرتی ہے اور غفلت کی وجہ سے نسیان کا غلبہ ہوتا ہے اور نسیان کے غلبے کی وجہ سے مشہود بہ یاد نہیں رہتا حالانکہ گواہی دینے کیلئے مشہود بہ کا یاد رہنا ضروری ہے نیز پرند باز پرندے اڑانے کیلئے گھروں کی چھتوں پہ چڑھتا ہے جس کی وجہ سے اجنبی عورتوں پہ نظر لگتی ہے اور اجنبی عورتوں کو دیکھنا حرام ہے اور حرام کا ارتکاب فسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے پرندہ باز کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

طنبور: طنبور ایک قسم کا باجا ہے جس کو ستار کہتے ہیں جو آدمی طنبور کے ساتھ کھیلتا ہے باجہ بجاتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ اس سے وہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا طنبور بجانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

یا کوئی آدمی لوگوں کو گانا سناتا ہو اور گانے کیلئے لوگوں کو جمع کرتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ آدمی لوگوں کو گناہ کبیرہ پر اکٹھا کرتا ہے اور لوگوں کو گناہ پر جمع کرنا خود گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا لوگوں کو گانا سنانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کوئی آدمی لوگوں کو گانا نہیں سناتا بلکہ تنہائی میں اپنے آپ سے

وحشت دور کرنے اور دل بہلانے کیلئے گانا گاتا ہو تو وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔اسی طرح وہ آدمی جو ایسے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہو جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے جیسے سرقہ کرنا، زنا کرنا، لواطت کرنا، اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایسے کبائر کے ارتکاب سے آدمی فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔(کبائر کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔ یا کوئی آدمی بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ واجب الستر بدن کو کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔اسی طرح جو آدمی سود خور ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ سودی کاروبار کرنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ امام سرخسیؒ نے مبسوط کے اندر فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ (سود خور ہونے کے ساتھ) یہ شرط ہے یہ آدمی سود خوری میں مشہور ہوتا کہ اس کا فسق ظاہر ہو جائے اس لئے کہ کوئی بھی انسان بیوع فاسدہ کے ارتکاب سے محفوظ نہیں رہتا اور یہ سب ربوا ہے لیکن اس سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بچاؤ مشکل ہے لھذا سود کھانے کے ساتھ یہ شرط ہے کہ سود کھانے میں مشہور ہوتا کہ اس کا فسق ظاہر ہو جائے۔

نرد کھیلنا مطلقاً موجب فسق ہے:

جو آدمی نرد کے ساتھ کھیل کرتا ہے وہ فاسق ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی خواہ وہ اس کے ساتھ جواء کھیلے یا نہ کھیلے خواہ اس کی وجہ سے اس سے نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو خواہ اس کے ساتھ جھوٹی قسمیں کھائے یا نہ کھائے اسلئے کہ نرد مطلقاً حرام ہے حضورﷺ کا ارشاد مبارک ہے،،من لعب بالنرد فکانما صبغ یدہ فی لحم خنزیر ودمہ،، اسی طرح فرمایا،، ملعون من لعب بالنرد ،، اس سے معلوم ہوا کہ نرد کھیلنے والا ملعون اور حرام خور ہے معلون اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا نرد کھیلنے والے کی گواہی مطلقاً قبول نہ ہوگی۔

شطرنج کھیلنے والے کی گواہی:

شطرنج کے ساتھ کھیلنے کی گواہی اس وقت مردود ہوگی کہ تین باتوں میں سے ایک بات موجود ہوگی (۱) یا تو وہ شطرنج کے ساتھ جواء کھیلتا ہو (۲) یا شطرنج میں مشغولیت کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہو (۳) یا شطرنج کھیلنے کی وجہ سے جھوٹی قسمیں کھاتا ہو جب ان تین باتوں میں سے ایک بات ہوگی تو پھر شطرنج کھیلنے والا فاسق ہوگا اور اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر ان تین باتوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو تو پھر وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ شطرنج کے بارے میں علماء کا اختلاف موجود ہے حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا حلال اور

جائز ہے اور جب اس میں اتنے بڑے حضرات کا اختلاف موجود ہے تو اس کے مرتکب کو فاسق کیسے کہا جائے گا لھذا مطلق شطرنج کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی مردود نہ ہوگی جب تک ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ ہوگی۔

ہدایہ کی عبارت کی وضاحت:

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ ,,او یقامر بالنرد او بالشطرنج ،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شطرنج کے ساتھ کھیلنے سے اس وقت گواہی مردود ہوگی جبکہ شطرنج کے ساتھ جواء ہو اسی طرح اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نرد کے ساتھ کھیلنے سے گواہی اس وقت مردود ہوگی جبکہ اس کے ساتھ جواء کی شرط ہو لیکن پھر صاحب ہدایہ نے خوداس شبہ کا جواب دیا ہے کہ مقامرۃ کی شرط صرف شطرنج کے ساتھ ہے نرد کے ساتھ مقامرۃ کی شرط معتبر نہیں ہے چاہے نرد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو ہر حال میں نرد کے ساتھ کھیلنے والا مردود الشہادت ہے جیسے کہ ذخیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ہدایہ کی عبارت میں اسی طرح وقایہ کی عبارت میں نرد کے ساتھ مقامرۃ یا فوت الصلوۃ کی جو شرط لگی ہوئی ہے یہ شرط اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے چاہے نرد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو ہر حال میں وہ مردود الشہادت ہے۔

اویبول علی الطریق اویأکل فیه اویظهر سب السلف ای الصحابة والعلماء المجتهدین الماضیین رضوان الله علیهم اجمعین .

ترجمہ: یا راستہ میں پیشاب کرتا ہو یا راستہ میں کھاتا ہو یا اسلاف کو برملا برا بھلا کہتا ہو یعنی صحابہ کرامؓ اور علماء مجتہدین جو گزرے ہیں اللہ تعالی ان سب سے راضی ہو جائے۔

تشریح: جو شخص خفیف وحقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص حقیر اور خفیف حرکات کرتا ہو جیسے راستے میں پیشاب کرنا، یا راستے میں کھانا کھانا، یا بازار میں برسر عام کھانا، یا صرف ایک ازار میں ایک تہہ بند میں باہر نکلنا یعنی ایسا کام کرنا جو مروت اور شرافت کے خلاف ہو اس سے چونکہ شرم وحیاء جاتی رہتی ہے اور جب شرم وحیاء نہ رہی تو ایسا آدمی جھوٹ سے بھی احتراز نہیں کرتا اور جب متہم بالکذب ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔اسی طرح جو شخص اسلاف یعنی صحابہ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین، اور ائمہ مجتہدین کو گالی دیتا ہے برملا اور ظاہراً برا بھلا کہتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ ایسا شخص فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی ان کے بارے میں برائیوں کا اعتقاد تو رکھتا ہے لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتا جیسے کہ بعض اہل بدع دل میں تو صحابہ کرامؓ، اور علماء مجتہدین کے ساتھ برا اعتقاد رکھتے ہیں لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتے تو ایسے آدمی کی گواہی قبول ہوتی ہے۔

ولو شهدا ابنان ان الاب اوصى الى زيد وهو يدعيه صحت وان انكر لا اى ان شهدا ان الاب جعل زيدا وصيا في التركة وهو يدعي انه وصي صحت شهادتهما وانما قال وهو يدعيه لانه لو انكر لاتقبل الشهادة كشهادة دائني الميت ومديونيه والموصى لهما ووصيه على الايصاء اى صح شهادة هؤلاء اذا ادعى زيد انه وصي .

ترجمہ: اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے تو صحیح ہے اور اگر وہ انکار کرتا ہے تو نہیں یعنی گواہی دی کہ ان کے والد صاحب نے زید کو وصی بنایا ہے ترکہ میں اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے کہ وہ وصی ہے تو دونوں کی گواہی صحیح ہے اور کہا کہ زید اس کا دعوی کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ انکار کرے تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ میت کے دو قرض خواہوں کی گواہی اور دو مدیونوں کی گواہی اور دو موصی لہ کی گواہی اور دو وصیوں کی گواہی وصی بنانے پر یعنی ان لوگوں کی گواہی صحیح ہے جبکہ زید دعوی کرے کہ وہ وصی ہے۔

تشریح: پانچ مسائل:

مذکورہ عبارت میں پانچ مسائل ہیں جس میں قیاساً گواہی جائز نہیں اور استحساناً گواہی جائز ہے وہ پانچ مسائل یہ ہیں۔

(۱) دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۲) دو قرض خواہوں نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۳) دو مدیونین (جس پر میت کا قرضہ ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۴) دو موصی لہ (جس کیلئے وصیت کی ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۵) دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے ان کے ساتھ زید کو بھی وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

تو ان پانچ صورتوں میں قیاساً گواہی جائز نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو حاصل ہوتا ہے اور جس صورت میں گواہی کا نفع گواہوں کو حاصل ہوتا ہے وہ گواہی جائز نہیں ہوتی۔

اب اس کی تفصیل کہ اس میں گواہی کا نفع گواہوں کو کیسے حاصل ہوتا ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں بیٹوں کو ایک مددگار مل جاتا ہے جو ان کے مال کی حفاظت کرے گا تو اس کا نفع بیٹوں کو ملے گا۔

دوسری صورت میں قرض خواہ۔ وصی سے اپنا قرض مانگنا شروع کریں گے تو اس گواہی کا نفع بھی ان کو مل رہا ہے۔

تیسری صورت میں مدیونین اپنے سر سے قرضے کا بوجھ ہلکا کر دیں گے تو گواہی کا نفع گواہوں کو مل رہا ہے اس لئے جائز نہیں۔ اور چوتھی صورت میں موصی لہ کو میراث سے اس کا حصہ وصی سے مل جائے گا تو نفع اس کی ذات کو پہنچتا ہے اور پانچویں صورت میں دونوں وصیوں کو ایک مددگار مل جاتا ہے جس کا نفع ان کو ملتا ہے۔ لیکن استحسان کیوجہ سے یہ گواہی جائز ہے۔

استحسان کی وجہ: یہ ہے کہ اصل میں ان دونوں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنا ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ قاضی کو از سر نو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی میت کے واسطے اپنی طرف سے وصی مقرر کرے تاکہ وہ اس کے مال کی حفاظت کرے یہاں پر گواہوں کی گواہی سے وصی مقرر نہیں ہوا ہے بلکہ وصی تو مقرر رہا ہے قاضی کے نصب کرنے سے البتہ گواہوں کی گواہی سے قاضی کو وصی متعین کرنے کی مدد ملی ہے یعنی قاضی کو چاہئے کہ وہ امانت دار قادر آدمی کو وصی مقرر کرے اب قاضی کسی امانت دار کو ڈھونڈے گا تو دو آدمیوں نے بتلا دیا کہ جس کو ہم متعین کر رہے ہیں وہ امانت دار ہے اسی کو مقرر کر دو تو قاضی نے ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو وصی ثابت نہیں کیا ہے بلکہ وصی تو اس نے اپنی طرف سے مقرر کیا ہے البتہ گواہوں کی گواہی سے اس کے واسطے وصی متعین ہو گیا ہے۔ البتہ اگر زید انکار کرتا ہے کہ میں تو میت کا وصی نہیں ہوں تو پھر قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ زید کو وصی مقرر کرے اسلئے کہ اب تو اس کا وصی مقرر کرنا گواہوں کی گواہی کی بناء پر ہوگا اور اس گواہی میں گواہوں کا نفع ہے اور جس گواہی سے گواہوں کو نفع حاصل ہوتا ہے وہ گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی (نفع کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض دينه وادعى الوكيل اوجحد ردت لان القاضي لايملك نصب الوكيل عن الغائب فلوثبت الوكالة يثبت بشهادتهما فلايمكن ثبوتهابهما لمكان التهمة بخلاف الايصاء لان الوصي واذاادعى يكون قبول الشهادة كتعيين الوصي والقاضي يملك ذلك.

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دونوں نے کہ ان کے غائب باپ نے اس کو وکیل بنایا ہے قرضے وصول کرنے کا اور وکیل اس کا دعوی کرتا ہے یا انکار کرتا ہے تو گواہی رد ہوگی اسلئے کہ قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا مالک نہیں ہے پس اگر وکالت ثابت ہو جائے تو ثابت ہوگی ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے اور ممکن نہیں ہے اس کا ثبوت ان کی گواہی سے تہمت کی وجہ سے برخلاف وصی مقرر کرنے کے اس لئے کہ اگر وصی دعوی کرے تو اس کی گواہی قبول کرنا وصی کو متعین کرنے کے مانند ہے اور قاضی کو اس کا اختیار ہے۔

تشریح: قاضی غائب کی طرف سے اپنے اختیار سے وکیل مقرر نہیں کرسکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ ان کے غائب والد نے ایک شخص کو اپنا وکیل مقرر کیا ہے تاکہ وہ اس کے

دیون اور قرضے لوگوں سے وصول کرے اور وکیل بھی اس کا دعوی کرتا ہے کہ ہاں اس نے مجھ کو وکیل مقرر کیا ہے ۔یا وکیل اس کا انکار کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وکیل مقرر نہیں کیا ہے دونوں صورتوں میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قاضی میت کی طرف سے وصی مقرر کرنے کا اختیار تو رکھتا ہے لیکن غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار قاضی کو حاصل نہیں ہے۔ لھذا جب قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اگر ہم یہاں پر وکالت کو ثابت کریں تو وکالت ثابت ہوگی گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کیونکہ گواہی کی وجہ سے فائدہ گواہوں کو پہنچتا ہے اس لئے کہ ان کا قرضہ حاصل ہو رہا ہے۔ برخلاف وصی مقرر کرنے کے کیونکہ جب وصی دعوی کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وصی مقرر کیا ہے تو گویا کہ یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ وصی کو متعین کرنا اور قاضی کو وصی بنانے کا اختیار ہے۔اور گواہوں کی گواہی کی وجہ وصی کو مقرر نہیں کیا گیا ہے بلکہ وصی کو متعین کیا گیا ہے۔

کالشهادة علی جرح مجرد وهومایفسق الشاهد ولم یوجب حقاً للشرع اوالعبد مثل هو فاسق او اکل الربوا او انه استأجرهم صورة المسئلة اذااقام البینة علی العدالة فاقام الخصم البینة علی الجرح ان کان الجرح جرحاً مجرداً لایعتبر بینة الجرح وانماقلت ان صورة المسئلة هذه لانه لولم یقم البینة علی العدالة فاخبر مخبر ان الشهود فساق اواكلة الربوا فان الحکم لایجوز قبل ثبوت العدالة لایسما اخبره مخبر ان الشهود فساق .

ترجمہ: جیسے کہ (قبول نہیں ہے) گواہی دینا جرح مجرد پر اور جرح مجرد وہ ہے جو گواہ کو تو فاسق قرار دے لیکن شریعت یا بندہ کا حق واجب نہ کرے جیسے کہ وہ فاسق ہے یا سود خور ہے یا ان کو اجرت پر لیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ قائم کیا عدالت پر اور خصم (مدعی علیہ) نے بینہ پیش کیا جرح پر پس اگر یہ جرح۔ جرح مجرد ہو تو جرح کے گواہ معتبر نہ ہوں گے میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ ہے اسلئے کہ اگر گواہ قائم نہ ہوئے عدالت پر اور ایک خبر دینے والے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں، یا سود خور ہیں، تو عدالت ثابت ہونے سے پہلے حکم کرنا جائز نہیں ہے۔خاص طور پر جب ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں۔

تشریح: جرح کے اقسام: جرح کے معنی ہیں۔عیب لگانا طعن کرنا جرح کی دو قسمیں (۱) جرح مجرد (۲) جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل۔ جرح مجرد وہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان نہ کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے نہ تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ گواہ فاسق، یا سود خور ہیں، وغیرہ۔اور جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل یہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ

گواہوں نے زنا کیا ہے، یا گواہوں نے شراب پی ہے، تو اس جرح سے چونکہ شریعت کا حق (یعنی حد) ثابت ہوتا ہے یا جیسے کہ آگے آرہا ہے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے اور اجرت میرے اس مال سے دی ہے جو میرا اس پر لازم ہے تو اس سے چونکہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح مجرد نہیں ہے بلکہ جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل ہے۔

اس تمہید کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعی نے دعوی کیا اور اپنے دعوے پر گواہ بھی پیش کر دئے اور گواہوں کی عدالت بھی ثابت کردی دو اور گواہوں کے ذریعے۔ اس کے بعد مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں پر جرح کیا یعنی اس میں عیب ثابت کر دیا پس اگر یہ جرح۔ جرح مجرد ہو یعنی مدعی علیہ نے صرف یہ ثابت کر دیا کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں اور سبب فسق بیان نہ کیا کہ کس وجہ سے فاسق ہیں یا گواہ سود خور ہیں یا شراب خور ہیں اور یہ بیان نہ کیا کہ کب شراب پی ہے اور کس جگہ پی ہے، یا یہ کہا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت دیکر لایا ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ اس جرح سے نہ بندے کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ شریعت کا لھذا قاضی اس جرح پر گواہی نہیں سنے گا اور نہ اس کی بناء پر فیصلہ اور حکم کرے گا۔

وجہ: وجہ اسکی یہ ہے کہ قاضی شہادت اس لئے قبول کرتا ہے کہ شہادت کی بناء پر کوئی حکم ثابت کیا جائے اور قاضی اس حکم کو کسی پر لازم کرے لھذا قاضی ایسی چیز پر گواہی سنے گا جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو یعنی مشہود بہ ایسی چیز ہونا ضروری ہے جو حاکم اور قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو اور جرح مجرد جس کا حاصل مدعی کے گواہوں کو فاسق کہنا ہے وہ قاضی کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ حاکم اور قاضی مشہود بہ کو لازم کرتا ہے اور قاضی کسی پر فسق لازم نہیں کرسکتا اسلئے کہ فسق ایسی چیز ہے جو توبہ سے ساقط ہو جاتا ہے لھذا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے کسی پر فسق کا لازم کرنا جب فسق لازم کرنا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے تو اس پر شہادت بھی نہ سنی جائے گی۔

وانما قلت صورة المسئلة: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ (کہ مدعی نے گواہوں کی عدالت ثابت کر دیا ہے) ہے یہ اس لئے کہ اگر گواہوں کی عدالت پر بینہ پیش نہ کیا گیا ہو اور پھر ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ اور حکم صادر کرے خاص طور پر جب کہ ایک مخبر نے خبر بھی دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہے جب تک ان کی عدالت ثابت نہ کیا جائے۔

وتقبل على اقرار المدعى بفسقهم لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم وتقبل على انهم عبيد او محدودون في القذف او شاربو خمر او قذفة او شركاء المدعى او انه استأجرهم بكذا لها واعطاهم

ذلک مما كان لى عنده او انى صالحتهم على كذاو دفعته اليهم على ان لايشهدواعلى وشهدوا اى على ان لايشهدوا على شهادة الزورومع ذلک شهدوا شهادة الزور فيجب عليهم اداء مااعطيتهم فان فى هذه الصور يوجب الجرح حقاً للشرع اوللعبد على الشهود فيدخل تحت حكم القاضى فتقبل

ترجمہ: اور قبول ہوگی (گواہی) مدعی کے اقرار پر ان کے فاسق ہونے پر اس لئے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو حکم کے تحت داخل ہوتا ہے یا اس بات پر کہ گواہ غلام ہیں، یا محدود فی القذف ہیں، یا شراب نوش ہیں، یا بہتان لگانے والے ہیں، مدعی کے ساتھ شریک ہیں، یا مدعی نے ان کو اتنی اجرت پر لیا ہے شہادت کیلئے اور ان کو دیا ہے اس مال سے جو میرا اس کے پاس ہے، یا میں نے ان کے ساتھ صلح کی ہے اتنی پر اور ان کو دے چکا ہوں اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف گواہی نہیں دیں گے اور انہوں نے میرے خلاف گواہی دیدی یعنی اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور اس کے باوجود انہوں نے جھوٹی گواہی دیدی تو واجب ہے ان پر اس چیز کا ادا کرنا جو میں نے ان کو دی ہے اس لئے ان صورتوں میں جرح شریعت کا حق ثابت کرتا ہے یا بندے کا گواہوں پر تو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوگا اور گواہی قبول ہوگی۔

تشریح: جرح غیر مجرد (جرح مفصل) پر گواہی قبول ہوتی ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ مدعی نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں۔ تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا اور اس کے مطابق حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔

اسی طرح جب مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں، یا مدعی کے گواہ شراب نوش ہیں، یا مدعی کے گواہ تہمت لگانے والے ہیں، یا مدعی گواہوں کے ساتھ شریک ہیں، یا مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے ہزار روپے کے عوض اور ان کو جو رقم دی ہے وہ میرے اس مال سے دی ہے جو میرا مدعی کے پاس ہے، یا میں نے گواہوں کے ساتھ صلح کی تھی ایک ہزار روپے پر اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اس کے باوجود انہوں نے میرے خلاف جھوٹی گواہی دی لھذا جو مال یعنی ہزار روپے میں نے ان کو دیا تھا وہ مجھے واپس کردے۔ ان تمام صورتوں میں یہ جرح معتبر ہے اور اس پر جو گواہی پیش کی گئی ہے وہ بھی مقبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے لھذا یہ قاضی کے حکم کے تحت داخل ہے اور جب قاضی کے حکم کے تحت داخل ہے تو اس پر گواہی بھی سنی جائے گی اور قاضی اس پر حکم بھی کرے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب کہا کہ گواہ غلام ہیں۔تو اس کے معنی یہ ہیں ان کی ولایت سلب ہے۔اور ولایت سلب کرنا اللہ کا حق ہے۔دوسری صورت میں جب کہا کہ گواہ محدود فی القذف ہیں۔اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ مردود الشہادت ہے اور شہادت رد کرنا اللہ کا حق ہے۔

تیسری صورت میں جب کہا کہ گواہ شراب نوش ہیں اس کے معنی یہ ہیں ان پر حد شرب لازم ہے۔اور حد لازم کرنا اللہ کا حق ہے چوتھی صورت میں جب کہا کہ گواہ تہمت لگانے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان پر حد قذف لازم ہے اور حد قذف میں اگرچہ بندہ کا بھی حق ہے لیکن حق اللہ غالب ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ حق اللہ ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح تفصیلی پر گواہی قبول ہوتی ہے۔

پانچویں صورت میں جب کہا کہ گواہ مدعی کے ساتھ شریک ہیں تو اس میں چونکہ گواہ متہم ہیں اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے اس پر بھی گواہی سنی جائے گی اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

چھٹی صورت میں جب کہا کہ مدعی نے گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے اور اجرت (ایک ہزار روپے) میرے اس مال سے ادا کیا ہے جو میرا مدعی کے ذمہ ہے۔کیونکہ مدعی علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی نے اجرت کی رقم میرے مال سے دی ہے تو مدعی علیہ اس کے بارے میں مدعی کا خصم بن گیا یعنی مدعی نے اصلاً یہ کہا کہ اس مدعی نے میرا مال دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ مدعی کے گواہ جھوٹے ہیں اور فاسق ہیں۔تو اس جرح میں بندہ یعنی مدعی علیہ کا حق ثابت ہوتا ہے اور جب بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے تو جرح۔جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح غیر مجرد پر گواہی سنی جاتی ہے۔

ساتویں صورت میں جب یہ کہا کہ میں نے گواہوں کے ساتھ اتنے مال پر صلح کی ہے کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور مال ان کو دے چکا ہوں لیکن انہوں نے پھر بھی میرے خلاف جھوٹی گواہی دی لهذا اب ان گواہوں پر واجب ہے کہ میرا وہ مال جو میں نے ان کو دیا ہے واپس کر دیں تو اس صورت میں چونکہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح۔جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح غیر مجرد ہوا اور جرح غیر مجرد پر گواہی سنی جاتی ہے۔واللہ اعلم۔

ولو شهد عدل ولم يبرح مكانه حتى قال اوهمت بعض شهادتي قبل اى اخطأت بنسيان مايجب ذكره كما اذا ادعى المدعى عشرة دراهم فشهد على الخمسة ثم قال نسيت البعض بل الواجب عشرة او قال اخطأت بزيادة باطلة كما اذا ادعى المدعى خمسة دراهم فشهد على عشرة ثم قال اخطأت وقلت العشرة مقام الخمسة فان كان في المجلس قبلت الشهادة وقوله اخطأت في المجلس يقبل من العدل

وان كان الموضع موضع شبهة لان المدعى اذاادعى الخمسة لاتقبل الشهادة على العشرة لان المدعى يصير مكذبا للشاهد وفى غير هذاالمجلس ان كان الموضع موضع شبهة لاتقبل لانه يوهم التلبيس من المدعى وان لم يكن الموضع موضع شبهة كام اذالم يذكرلفظة الشهادة ثم يزيد فى مجلس اخر لفظة الشهادة تقبل من العدل مع ان المجلس مختلف .

ترجمہ: اور اگر اگواہی دی ایک عادل نے اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا یہاں تک کہ کہدیا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہوگیا ہے تو (یہ گواہی) قبول ہوگی یعنی میں چوک گیا اس چیز کو بھول کر جس کا ذکر کرنا واجب تھا جیسے مدعی نے دس دراہم کا دعوی کیا اور گواہ نے پانچ پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے بعض بھول گیا بلکہ واجب دس ہے یا کہا کہ میں چوک گیا ناحق زیادتی کرنے میں جیسے مدعی نے پانچ کا دعوی کیا اور اس نے دس پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے چوک ہوگئی اور پانچ کے بجائے دس کہا پس اگر یہ مجلس میں ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ اور اس کا یہ کہنا مجلس میں کہ مجھ سے چوک ہوگئی عادل سے قبول ہوگا اگر چہ مقام۔ مقام شبہ ہو اس لئے کہ مدعی نے جب دعوی کیا پانچ کا تو گواہی قبول نہ ہوگی دس پر اس لئے کہ مدعی گواہ کو جھٹلانے والا ہوگیا اور اس مجلس کے علاوہ میں اگر مقام۔ مقام شبہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں مدعی کی جانب سے تلبیس کا وہم ہے اور اگر مقام۔ مقام شبہ نہ ہو جیسے کہ اس نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا ہو اور دوسری مجلس میں لفظ شہادت کا اضافہ کیا تو یہ اضافہ عادل کی طرف سے قبول ہوگا باوجود یہ کہ مجلس مختلف ہے۔

تشریح: اگر شاہد نے مجلس شہادت میں یہ کہا کہ مجھ سے گواہی میں غلطی ہوگئی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے دربار میں گواہوں نے گواہی دی اور ابھی تک گواہ قاضی کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ گواہوں نے کہا ہم سے گواہی میں چوک ہوگئی یعنی جس چیز کا ذکر چاہئے تھا اس کو بھول گیا ہوں اور اس کا غیر ذکر کر چکا ہوں مثلا مدعی کا دعوی ایک ہزار۔ روپے کا تھا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر اور مجلس کے اندر گواہ نے گواہی میں ترمیم کی اور کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپے نہیں بلکہ ایک ہزار روپے واجب ہے۔ یا یہ کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی کہ میں نے ناحق اضافہ کیا ہے یعنی مدعی نے پانچ سو روپے کا دعوی کیا تھا اور گواہ نے گواہی دی تھی ایک ہزار روپے پر اور پھر مجلس کے اندر گواہ نے کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے نہیں بلکہ پانچ سو روپے واجب ہے۔

پس اگر یہ ترمیم مجلس قضاء کے اندر ہو اور ساتھ گواہ کی عدالت بھی قاضی کو معلوم ہو تو یہ ترمیم قبول ہوگی اگر چہ یہ مقام۔ مقام شبہ ہو اور یہ ترمیم اس لئے قبول ہوگی کہ اصل میں مدعی نے جو دعوی کیا ہے گواہ کی گواہی اس کے موافق نہیں ہے مثلاً مدعی نے دعوی

کیا ہے ہزار روپے کا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر تو گواہ کی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی جب اس نے گواہی میں ترمیم کردی تو گواہ نے گواہی کو دعوے کے موافق بنادیا۔ یا مثلاً مدعی نے دعوی کیا پانچ سو روپے کا اور گواہ نے گواہی دی ہزار روپے پر تو پھر بھی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی تو گواہ نے گواہی میں ترمیم کر کے گواہی کو دعوے کے موافق بنادیا۔ جب گواہ عادل ہے اور مجلس بھی متحد ہے۔ تو یہ ترمیم قبول ہوگی۔ اس لئے کہ اتحاد مجلس کیلئے تاثیر ہے جمع متفرقات میں یعنی اگر ایک مجلس میں متفرق کلام ہوں تو وہ ایک ہی شمار ہوتا ہے تو گواہ کا کلام ثانی کلام اول کے ساتھ ملحق شمار ہوگا اور اس کا تتمہ سمجھا جائے گا لھذا اتحاد مجلس کی صورت میں ترمیم قبول ہوگی۔

لیکن اگر مجلس مختلف ہو یعنی گواہ نے گواہی دی اور چلا گیا اور پھر دوبارہ آگیا اور مقام۔ مقام شبہ بھی ہو تو اب گواہی کی ترمیم قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں یہ شبہ موجود ہے کہ مدعی نے گواہ کو تلبیس میں مبتلاء کیا ہو یعنی مدعی نے گواہ کو کچھ لالچ دلائی ہے کہ تو پانچ سو روپے کے بجائے ایک ہزار روپے کی گواہی دیدو، جب یہ وہم موجود ہے تو گواہ کی ترمیم شدہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مقام، مقام شبہ نہ یعنی تہمت کا وہم نہ ہو تو پھر گواہ کی طرف سے ترمیم قبول ہوگی چاہے مجلس متحد ہو یا مختلف ہو اس میں اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جیسے کہ گواہ سے گواہی دیتے وقت لفظ شہادت بھول گیا ہے اور بعد میں دوبارہ کہا کہ مجھ سے لفظ شہادت بھول گیا ہے تو اب لفظ شہادت استعمال کرسکتا ہے چاہے مجلس بدل گئی ہو یا مجلس ایک ہو اس لئے کہ لفظ شہادت استعمال کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

وشرط موافقة الشهادة للدعوى كاتفاق الشاهدين لفظاً ومعنىً عند ابي حنيفةؒ فان عندهما لايشترط اتفاقهما لفظاً ومعنىً بل يكفي اتفاقهما معنىً فترد ان شهد احدهما بالف والأخر بالفين اومائة ومائتين اوطلقة وطلقتين اوثلث اي شهد احدهما بمائة والاخر بمائتين اوشهد احدهما بطلقة والأخر بطلقتين اوثلث فانها ترد عند ابي حنيفةؒ وعندهما تقبل على الاقل اذاادعى المدعى الاكثر حتى اذاادعى الاقل يكون المدعى مكذباً لشاهد الاكثر وقبلت على الف في بالف والف مائة اي في شهادة احدهما بالف والأخر بالف ومائة ان ادعى المدعى الاكثر حتى اذاادعى الاقل بان قال لم يكن الاالالف اوسكت عن دعوى المائة الزائدة لم تقبل شهادة مثبت الزيادة واماان قال كان اصل حقي الفاومائة ولكني استوفيت المائة اوابرأته عنها قبلت شهادته للتوفيق.

ترجمہ: اور شرط ہے گواہی کی موافقت دعوی کے ساتھ جیسے کہ دونوں گواہوں کا متفق ہونا لفظاً اور معنیً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور

صاحبین کے نزدیک شرط نہیں ہے دونوں کا متفق ہونا لفظاً ومعنیً بلکہ کافی ہے دونوں کا اتفاق معنی میں تو گواہی رد ہوگی اگر ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی دو ہزار کی۔ یا ایک نے گواہی دی سو کی اور دوسرے نے گواہی دی دو سو کی یا ایک نے گواہی دی ایک طلاق کی اور دوسرے نے گواہی دی دو طلاقوں کی یا تین طلاقوں کی تو یہ گواہی رد ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قبول ہوگی اقل مقدار پر جبکہ مدعی زیادتی کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعوی کیا تو مدعی زیادتی کے شاہد کو جھٹلانے والا بن جائے گا اور گواہی قبول ہوگی ہزار پر جبکہ ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی ہزار اور سو کی جبکہ مدعی زیادتی کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ صرف ہزار روپے ہے یا سو روپے کے اضافے سے خاموش رہا تو زیادتی ثابت کرنے والوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میرا اصل حق تو ہزار اور سو ہے لیکن میں نے سو وصول کیا ہے یا اس کے حصے سے میں نے ان کو بری کر دیا ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی توفیق کی وجہ سے۔

تشریح: دعوی اور شہادت میں اتفاق شرط ہے:

صورت مسئلہ بیان کرنے سے پہلے چند اصول ذہن میں رکھئے۔

(۱) یہ کہ حقوق العباد میں شہادت دینے سے پہلے مدعی کی طرف سے دعوی شرط ہے۔

(۲) یہ کہ شہادت دعوی کے موافق ہو۔ (۳) یہ کہ شاہدین کا اتفاق ہو شہادت میں۔

ان اصول کو ذہن میں رکھ کر اب صورت مسئلہ کو غور سے پڑھئے۔ مسئلہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شاہدین کا لفظاً اور معنیً متفق ہونا ضروری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف معنیً متفق ہونا ضروری ہے لفظاً متفق ہونا ضروری نہیں ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد پر دو ہزار روپے کا دعوی کیا اور زید نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کر دئے لیکن ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر دو ہزار روپے واجب ہیں اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر ایک ہزار روپے واجب ہیں ۔ ایک مدعی نے خالد پر دو سو روپے کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے دو سو روپے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک سو روپے گواہی دی۔ یا مدعی (عورت) نے یہ دعوی کیا کہ اس کے شوہر نے اسکو دو طلاقیں دی ہے اور اس پر دو گواہ پیش کر دئے ایک نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو دو طلاقیں دی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو ایک طلاق دی ہے یا ایک گواہ نے تین طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق کی گواہی دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی جبکہ مدعی اکثر کا دعوی کرتا ہو یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی صاحبین کے نزدیک۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ دونوں نے گواہوں نے اقل مقدار پر تو اتفاق کرلیا ہے یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ یعنی دو ہزار کے ضمن میں ایک ہزار بھی داخل ہے اسی طرح دوسو کے ضمن میں ایک سو بھی داخل ہے اور اسی دو طلاق یا تین طلاق کے ضمن میں ایک طلاق بھی داخل ہے جب اقل مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں تو اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی۔ البتہ ایک گواہ نے کچھ اضافہ کیا ہے اور اس اضافے میں وہ اکیلا ہے تو اس اضافے میں اکیلا رہ جانے کی وجہ سے اس کی گواہی صرف اضافے میں قبول نہ ہوگی اور اقل مقدار میں قبول ہوگی اتفاق کی وجہ سے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ جب ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی ۔تو دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا اور اختلاف لفظی دلالت کرتا ہے اختلاف معنوی پر کیونکہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے پس جب لفظوں میں اختلاف ہے تو معنی میں بھی اختلاف ہوگا پس لفظ الف سے الفین کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ الفین سے الف کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا لھذا دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا کلام دوسرے کے کلام کا غیر ہوگیا تو ایک گواہ کی گواہی کا مدلول ہزار روپے (یا ایک سو روپے یا ایک طلاق ہے) ہے جبکہ دوسرے گواہ کی گواہی کا مدلول دو ہزار روپے (یا دوسو روپے یا دو یا تین طلاق ہے) لھذا ایک ہزار پر ایک گواہ رہا اور دو ہزار پر بھی ایک گواہ رہا اور ایک گواہ کی گواہی سے مدعی کو ثابت نہیں کیا جاتا لھذا یہ گواہی قبول نہ ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے مقدار اکثر کا دعوی کیا ہو یعنی مدعی نے بھی دو ہزار کا دعوی کیا ہو۔ لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دی دو ہزار پر اور ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار پر اور مدعی نے بھی ایک ہزار کا دعوی کیا تو اس صورت میں جس گواہ نے دو ہزار کی گواہی دی ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ مقدار اقل میں اور نہ مقدار اکثر میں یعنی نہ ہزار پر قبول ہوگی اور نہ دو ہزار پر۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مدعی نے زیادتی کے گواہ کو جھٹلایا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب ہوگیا اور کاذب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ ہزار پر اور نہ دو ہزار پر ۔

وقبلت علی الف فی بالف ومائۃ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعوی کیا کہ میرا خالد پر ایک ہزار اور پانچ سو روپے ہیں اور اس پر گواہ بھی پیش کردئے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار اور پانچ سو پر (علی الف ومائۃ) اور دوسرے نے گواہی دی ایک ہزار پر (علی الف) تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سب کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی اور پانچ

سو پر قبول نہ ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں لفظاً اور معنیً۔ معنیً متفق ہونا تو ظاہر ہے کہ ایک ہزار اور پانچ سو کے ضمن میں ہزار داخل ہے۔ اور لفظاً متفق ہونا اس طرح ہے کہ الف وخمس مائۃ دو جملے ہیں دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لھذا جس گواہ نے الف وخمس مائۃ کی گواہی دی ہے اس نے سب پہلے الف کی گواہی دی ہے پس ایک ہزار پر دونوں متفق ہوگئے اور جب گواہوں کی گواہی میں اتفاق موجود ہے تو گواہی بھی قبول ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے اکثر کا دعوی کیا ہو۔ لیکن اگر مدعی نے اقل کا دعوی کیا اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دیتا ہے اور دوسرا گواہ ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دیتا ہے اور مدعی ہزار کا دعوی کرتا ہے۔ یا مدعی نے اضافے سے خاموشی اختیار کی یعنی صرف الف کہا اور مائۃ یا خمس مائۃ وغیرہ سے خاموش رہا تو جو گواہ اضافے کی گواہی دیتا ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس کو جھٹلا دیا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب اور فاسق ہوگیا اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ اقل مقدار میں اور نہ اضافی مقدار میں۔

لیکن اگر مدعی نے یہ کہا کہ ٹھیک ہے میرا اصل حق تو ایک ہزار پانچ سو روپے تھا لیکن چونکہ میں نے مدعی علیہ سے پانچ سو روپے وصول کر لئے تھے تو اس صورت میں جو گواہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر جھوٹ کی تہمت نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس نے گواہ کو سچا دکھلا دیا کہ گواہ کی گواہی صحیح ہے لیکن اس درمیان میں میں نے اس سے کچھ رقم وصول کر لی ہے ۔یا میں نے ان کو سو روپے یا پانچ سو روپے سے بری کر دیا ہے اس لئے اب اس کے ذمہ صرف ہزار۔ روپے لازم ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ توفیق دینا آسان ہے۔

کطلقة وطلقة ونصف ومائة ومائة وعشرة ای کشهادة احدهمابطلقة ولأخر بطلقة ونصف وشهادة احدهما بمائة والأخر بمائة وعشرة فان الشهادة مقبولة اتفاقاً للاتفاق على الالف وعلى الطلقة وعلي المائة ولاشك ان قولهما اظهر وفرق ابی حنيفةؒ ضعيف وهو انهما متفقان على الالف فی شهادة احدهما بالالف والأخر بالف ومائة غير متفقين في شهادة احدهمابالالف ولأخر بالالفين .

ترجمہ: جیسے کہ ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق، سو اور ایک سو دس یعنی ایک کی گواہی دینا ایک طلاق کی اور دوسرے کی گواہی دینا ڈیڑھ طلاق کی اور ایک کی گواہی دینا سو کی اور دوسرے کی گواہی دینا ایک سو دس کی تو گواہی قبول ہے بالاتفاق اس لئے کہ اتفاق ہے ہزار، ایک طلاق، اور ایک سو پر اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا فرق بیان کرنا

ضعیف ہے۔اور وہ فرق یہ ہے کہ دونوں گواہ متفق ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے گیارہ سو کی اور متفق نہیں ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے دو ہزار کی۔

تشریح: سابقہ مسئلے کو ایک نظیر پر قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلہ یہ تھا کہ اگر ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار اور ایک سو (۱۱۰۰) کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوتی ہے ۔اب فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے گواہی دی ایک طلاق پر اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک طلاق اور نصف طلاق کی اور مدعی بھی ایک طلاق اور نصف طلاق کا دعوی کرتا ہے تو ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی ۔ اسی طرح ایک گواہ نے گواہی دی سو روپے کی اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک سو دس روپے کی اور مدعی بھی ایک سو دس روپے کا دعوی کرتا ہے تو سو روپے پر گواہی قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی بھی وہی ہے جو ماقبل میں گزر گئی کہ ایک طلاق پر دونوں گواہوں کا اتفاق موجود ہے لفظاً و معنیً ۔معنی اتفاق تو ظاہر ہے کہ ڈیڑھ کے ضمن میں ایک داخل ہے اور لفظاً یہ ہے کہ اس نے ونصف کو عطف کیا ہے اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے ۔تو گویا کہ ایک طلاق کو اس نے بھی پہلے سے ثابت مان لیا ہے۔اسی طرح ایک سو اور ایک سو دس میں بھی ہے کہ ایک سو دس والے نے وعشرۃ کو عطف کیا ہے مائۃ پر اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لھذا سو روپے پر دونوں کا اتفاق ہے ہوالفظاً و معنیً اسلئے اقل پر گواہی قبول ہوگی ۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے یعنی الف اور الفین اسی طرح الف اور الف ومائۃ میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے جو فرق بیان کیا کہ ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الفین کی گواہی دی تو گواہی قبول نہ ہوگی ۔لیکن اگر ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الف ومائۃ کی گواہی دی تو الف پر گواہی قبول ہوگی یہ فرق بیان کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ جس طرح۔الف ومائۃ کے ضمن میں الف داخل ہے اسی طرح الفین کے ضمن میں بھی الف داخل ہے۔لھذا یہ کہنا کہ ایک صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود ہے اور دوسری صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود نہیں ہے یہ ضعیف ہے۔

ولو شھدا بالف اوبقرض الف وزاد احدھما قضی کذا قلبت بالف وبقرض الف ورد قوله قضی کذا لان شھادۃ الفرد غیر مقبولة الا اذا شھد معه اٰخر ولا یشھد من علمه حتی یقر المدعی عند الناس بما قبض ای یجب علی الذی یعلم قضاء البعض ان لا یشھد حتی یقر المدعی عند الناس بما قبض لئلا یتضرر المدعی علیه وذکر الطحاوی عن اصحابنا ان شھادته لا تقبل وھو قول زفرؒ لان المدعی یکذب شاھد قضاء البعض قلنا الاکذاب فی غیر المشھود به لا یمنع القبول .

ترجمہ: اور اگر دونوں نے گواہی دی ہزار کی یا ہزار کے قرض کی اور ایک نے یہ زیادتی کی کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے تو گواہی قبول ہوگی ہزار پر اور ہزار کے قرض پر اور رد ہوگا اس کا یہ قول کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے اس لئے کہ ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے ہاں اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہی دیدے۔ اور گواہی نہ دے وہ شخص جس کو معلوم ہو یہاں تک کہ اقرار کرے مدعی لوگوں کے سامنے اس چیز کا جس پر اس نے قبضہ کیا ہے یعنی واجب ہے اس پر جس کو معلوم ہو بعض کا ادا کرنا کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے اقرار کرے اس چیز کا جس پر قبضہ کیا ہے تاکہ مدعی علیہ کو ضرر لاحق نہ ہو جائے اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ مدعی نے بعض کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے ہم کہتے ہیں کہ جھٹلانا مشہود بہ کے علاوہ میں قبول کیلئے مانع نہیں ہے۔

تشریح: گواہی دینے کے بعد ایک گواہ نے ادائیگی کی گواہی دی تو قبول نہ ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا کہ میرا زید پر ہزار درہم قرضہ ہے اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی کا زید پر ہزار درہم کا قرضہ ہے۔ اس کے بعد ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید نے مدعی کو اس قرضے سے پانچ سو درہم ادا کر دئے ہیں تو دونوں گواہوں کی یہ گواہی ہزار درہم کے قرض پر تو قبول ہوگی لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ پانچ سو ادا کر دیا ہے اس پر قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایک ہزار کے قرض پر تو دونوں گواہ متفق ہیں اس لئے ان کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ اس نے بعض ادا کر دیا ہے اس میں یہ گواہ اکیلا ہے اور ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہ بھی گواہی دے کہ مدعی علیہ نے بعض ادا کر دیا ہے تو پھر اس کی گواہی قبول ہوگی بعض کے ادا کرنے پر کیونکہ اب وہ اکیلا نہ رہا بلکہ دو گواہ ہوگئے۔ صاحب وقایہ فرماتے ہیں کہ جس گواہ کو بعض کا ادا کرنا معلوم ہو اس کو چاہئے کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک مدعی لوگوں کے سامنے یہ اقرار نہ کرلے کہ میں نے بعض قرضہ وصول کرلیا ہے۔ کیونکہ اگر یہ گواہ اس کے اقرار کرنے سے پہلے گواہی دیدے تو قاضی اس گواہی کی بناء پر مدعی علیہ پر ہزار درہم ادا کرنے کا فیصلہ کرے گا جس کی وجہ سے مدعی علیہ پر ظلم ہوگا اور یہ گواہ ظلم کی مدد کرنے والا ہوگا اس لئے اس گواہ کو چاہئے کہ اس وقت تک گواہی نہ دے جب تک مدعی خود لوگوں کے سامنے بعض کے وصول کرنے کا اقرار نہ کرلے تاکہ مدعی علیہ کا ضرر اور نقصان نہ ہو جائے۔

امام طحاویؒ نے علماء احناف سے یہ روایت نقل کی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں قرض کے اندر بھی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی ان کی گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ ایک ہزار درہم بھی ثابت نہ ہوں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔

دلیل: ان کی یہ ہے کہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے بعض کی ادائیگی کی گواہی دی تو گویا کہ مدعی نے بعض

کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا اور گواہ کو جھوٹا قرار دینا تفسیقِ شاہد ہے یعنی گواہ کو فاسق قرار دینا ہے اور گواہ کو فاسق قرار دینے سے گواہ کی گواہی رد ہوتی ہے لھذا جب گواہ کی گواہی رد ہوگی تو اصل حق بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ فاسق کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا۔

ہم کہتے ہیں کہ مشہود بہ ہزار درہم کا قرضہ ہے مدعی نے گواہ کو مشہود بہ میں جھوٹا قرار نہیں دیا ہے بلکہ غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دیا ہے اور غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دینے سے گواہ فاسق نہیں ہوتا لھذا جب گواہ فاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی اصل حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ دوسرا گواہ ساتھ ہے اور اضافے میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں ایک گواہ اکیلا ہے۔

ولو شهدا بقتل زيد يوم كذا بمكة وآخران بقتله فيه بكوفة ردتا اى شهد ابقتل زيد فى ذلك اليوم بكوفة ترد البينتان لان احدهما كاذبة بيقين وليست احدهما اولىٰ من الاخرىٰ فان قضى باحدهما ثم قامت الاخرىٰ ردت لا الاولى ترجحت باتصال القضاء بها فلاينتقض بالثانية .

ترجمہ: اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر فلاں دن میں مکہ کے اندر اور دو اور گواہوں نے گواہی دی اس کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی یعنی دونوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی اس لئے کہ دونوں فریقوں میں سے ایک فریق جھوٹا ہے یقینی طور پر اور ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے۔ پس اگر قاضی نے ایک فریق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا پھر دوسرے فریق نے گواہی دی تو یہ رد ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی اس کے ساتھ قاضی کے فیصلہ ملنے کی وجہ سے تو وہ نہیں ٹوٹے گی دوسری کی وجہ سے۔

تشریح: دو فریقوں کی گواہی میں اگر ایک کو ترجیح دینا مشکل ہو تو دونوں رد ہوں گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان لمبارک بروز جمعہ پشاور میں۔ اور ابھی تک قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تھا کہ دو اور گواہوں نے گواہی دی زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ سوات میں۔ تو یہ دونوں شہادتیں رد ہوں گی قبول نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ ان دونوں شہادتوں میں ایک شہادت کاذب ہے یقینی طور پر لیکن وہ معلوم نہیں کہ کونسی شہادت کاذب ہے اور کونسی غیر کاذب درجہ میں دونوں برابر ہیں اس لئے ایک کو دوسری پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے۔ اس لئے ایک کو رد کرنا اور دوسری کو قبول کرنا بھی ممکن نہیں ہے لھذا دونوں شہادتیں رد ہوں گی۔ اور قاتل پر قصاص ثابت نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک فریق نے گواہی دیدی اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کردیا یعنی یہ فیصلہ کردیا کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ پشاور میں اور زید پر قصاص کا حکم صادر کردیا اور پھر اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دیدی کہ

زید نے خالد کو اسی دن میں سوات کے اندر قتل کیا ہے تو دوسری گواہی رد ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے۔اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ متصل ہوگیا ہے قاضی کے فیصلے کے اتصال کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے لھذا وہ راجح ہوگئی اور دوسری گواہی مرجوح ہوگئی تو مرجوح کی وجہ سے راجح کو نہیں چھوڑا جائے گا اس لئے پہلی گواہی قبول ہوگی اور دوسری قبول نہ ہوگی

ولو شهدا بسرقة بقرة واختلفا في لونها قطع ولو اختلفا في الذكورة والانوثة لا وعندهما لا يقطع في الوجهين وقيل الاختلاف في لونين متشابهين كالسواد والحمرة لا في السواد والبياض وقيل في جميع ذلك الالوان له ان السرقة يقع في الليالي والرائي يراه من بعيد فاللونان يتشابهان والاظهر قولهما .

ترجمہ: اگر دو آدمیوں نے گواہی دی گائے کی چوری کرنے پر اور اختلاف آگیا اس کے رنگ میں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اختلاف آگیا نر اور مادہ ہونے میں تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا دونوں صورتوں میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہو جو باہم متشابہ ہوں جیسے کہ سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید میں، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوری رات میں واقع ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے تو دونوں رنگ متشابہ ہوتے ہیں اور صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح: گائے کی چوری میں رنگ کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مدعی نے دعوی کیا کہ فلاں نے میری گائے چوری کی ہے اور مدعی نے رنگ کا کوئی ذکر نہ کیا اور اس پر دو گواہ پیش کر دئے لیکن گواہوں کا آپس میں رنگ میں اختلاف ہوگیا ایک گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سیاہ تھا اور دوسرے گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سفید تھا تو امام ابوحنیفہؒ نزدیک گواہوں کی یہ گواہی قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔اور صاحبین کے نزدیک جب دونوں گواہوں نے رنگ میں اختلاف کیا تو گواہی قبول نہ ہوگی خواہ دونوں باہم متشابہ ہوں یا نہ ہوں ہر حال میں گواہی قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ دونوں صورتوں میں نہ کاٹا جائے گا۔بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہے جو باہم متشابہ ہوں جیسے سیاہ رنگ اور سرخ رنگ ۔یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سرخ تھی تو امام صاحب کے نزدیک گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن اگر اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہوں جو باہم متشابہ نہ ہوں جیسے کہ ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سفید تھی تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اختلاف تمام الوان میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک جب رنگ میں اختلاف ہو تو گواہی

قبول ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے، اور سفید گائے کی چوری اور ہے اور ہر ایک چوری پر ایک گواہ ہے نصاب پورا نہیں ہے لھذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ ایک گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے گائے چوری کی ہے اور دوسرا گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہیں ہوتی بالاتفاق اسی طرح لون کے اختلاف میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ رنگ کے سلسلے میں جو اختلاف کیا گیا ہے اس میں توفیق دینا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عام طور پر چوری رات میں ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے۔ اور دونوں رنگ کبھی ایک دوسرے کے متشابہ ہوتے ہیں جیسے سیاہ اور سرخ، اور کبھی ایک دوسرے کے متشابہ تو نہیں ہوتے لیکن ایک چیز میں جمع ہوتے ہیں اس طور پر کہ جانور کی ایک جانب سفید ہوتی ہے اور دوسری جانب سیاہ ہوتی ہے تو ایک گواہ نے ایک جانب سے دیکھا ہوتا ہے اور دوسرے گواہ نے دوسری جانب سے دیکھا ہوتا ہے اس لئے دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے۔ برخلاف مذکر اور مؤنث ہونے کے کہ مذکر اور مؤنث ہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔ لھذا جب ایک نے گواہی دی کہ گائے چوری کی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بالاتفاق۔

والاظهر قولهما: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب رنگ مختلف ہے تو یہ اختلاف فی الکیف ہے اور اختلاف فی الکیف سے بھی گواہی رد ہوتی ہے لھذا جب رنگ میں اختلاف ہے تو ہر ایک پر ایک گواہ ہو گیا اور نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی رد ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

ولو شهدابشراءعبد او كتابته بالف والأخر بالف ومائة ردت سواء ادعى البائع اوالمشترى لان العقد يختلف باختلاف الثمن فيكون على كل واحد شهادة فرد فلاتقبل **وكذااذااعتق بمال وصلح عن قود ورهن وخلع ان ادعى العبد والقاتل والراهن والعرس** فيه لف ونشر فدعوى العبد يرجع الى العتق بمال وهكذاعلى الترتيب لان المقصود ههنا العقد وهو مختلف.

ترجمہ: اور اگر ایک نے گواہی دی غلام کی خریداری کی یا اس کی کتابت کی ہزار کے عوض اور دوسرے نے گیارہ سو کے عوض

تو گواہی رد ہوگی چاہے دعوی بائع نے کیا ہو یا مشتری نے اس لئے کہ عقد مختلف ہوتا ہے اختلاف ثمن سے تو ہر ایک عقد پر ایک فرد کی گواہی ہوگئی تو قبول نہ ہوگی اور اسی طرح جب غلام کو آزاد کیا مال پر یا صلح کی قصاص سے اور رہن، اور خلع، اگر دعوی کیا غلام نے، یا قاتل، یا راہن، یا بیوی نے اس میں لف نشر ہے غلام کا دعوی لوٹتا ہے عتق بالمال کی طرف اور اسی طرح باقی ہیں ترتیب کے ساتھ اس لئے کہ مقصود یہاں پر عقد ہے اور وہ مختلف ہوتا ہے۔

تشریح: اگر اختلاف عقد بیع میں ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی: اس عبارت میں چند مسائل ہیں

مسئلہ (۱) یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا میں نے بائع سے یہ چیز خریدی ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے تو مشتری نے اس پر گواہ پیش کردئے تو ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشتری نے بائع سے یہ چیز ہزار روپے میں خریدی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ چیز بائع سے گیارہ سو روپے میں خریدی ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں پر دعوے سے مقصود عقد بیع ثابت کرنا ہے اور عقد بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہزار کے عوض خریدنا اور ہے اور گیارہ سو کے عوض خریدنا اور ہے گویا کہ دو عقد جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ چاہے دعوی کرنے والا مشتری ہو یا بائع مسئلہ میں فرق نہیں آتا۔

مسئلہ (۲) غلام نے دعوی کیا کہ آقا نے میرے ساتھ عقد کتابت کیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے تو غلام نے عقد کتابت پر دو گواہ پیش کر دئے تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ ایک ہزار پر عقد کتابت کیا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ گیارہ سو پر عقد کتابت کیا ہے۔ یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر مقصود بھی عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اور عقد کتابت اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد کتابت جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد کتابت پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ سے عقد ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ خواہ دعوی کرنے والا غلام ہو یا آقا ہو۔

مسئلہ (۳) غلام نے دعوی کیا کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے۔ تو غلام نے دو گواہ پیش کردئے کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے غلام کو ایک ہزار کے عوض آزاد کر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی آقا نے غلام کو گیارہ سو کے عوض آزاد کر دیا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ غلام کا مقصود عقدِ اعتاق علی مال ثابت کرنا ہے اور عقدِ اعتاق علی مال بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے۔ اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

مسئلہ (۴) قاتل نے دعوی کیا کہ اولیاء مقتول نے میرے ساتھ مال پر صلح کی ہے قصاص سے اور اولیاء مقتول انکار کرتے ہیں تو قاتل نے گواہ پیش کردئے صلح کرنے پر لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ صلح ایک ہزار پر ہوئی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی ہے۔ تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر بھی مقصود عقدِ صلح ثابت کرنا ہے اور عقد صلح اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد صلح جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی نصاب شہادت پوری نہ ہونے کی وجہ سے۔

مسئلہ (۵) راہن نے دعوی کیا کہ فلاں کے پاس میرا فلاں سامان بطور رہن رکھا ہوا ہے اور مرتہن اس کا انکار کرتا ہے تو راہن نے دو گواہ پیش کردئے کہ مرتہن کے پاس راہن کا سامان رہن رکھا ہوا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ یہ سامان ایک ہزار کے عوض رہن رکھا ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی گیارہ سو کے عوض رہن رکھا ہوا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اسلئے کہ دین ادا کرنے سے پہلے راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے جب راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے تو راہن کا دعوی غیر مفید اور غیر معتبر ہوا جب راہن کا دعوی غیر معتبر ہے تو گویا کہ دعوی نہ ہونے کے برابر ہوا اور جب دعوی نہیں ہے تو گواہ پیش کرنا بھی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ بینہ کا ترتب تو دعوی پر ہوتا ہے اور دعوی یہاں پر ہے ہی نہیں اس لئے یہ گواہ پیش کرنا معتبر نہ ہوگا۔

مسئلہ (۶) بیوی نے دعوی کیا کہ شوہر نے میرے ساتھ عقد خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے تو بیوی نے گواہ پیش کردئے ایک گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے ایک ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے گیارہ سو میں تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے عورت کا مقصود عقد خلع ثابت کرنا ہے اور عقد خلع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد خلع جمع ہوگئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے اسلئے عقد خلع ثابت نہ ہوگا اور گواہی قبول نہ ہوگی۔

وان ادعی الأخر ای المولی فی العتق علی المال وولی المقتول فی الصلح عن القود والمرتهن فی الرهن والزوج فی الخلع **فهو کدعوی الدین فی وجوهها** ای ان کان الشاهدان مختلفین لفظاًلاتقبل عندابی حنیفةؒ وان کانا متفقین معنیً فان ادعی المدعی الاقل لاتقبل شهادة الشاهدبالاکثر وان ادعی الاکثر تقبل علی الاقل ولقائل ان یقول لیس هذاکدعوی الدین لان الدین یثبت باقرار المدیون فیکمن ان یقرعند احد الشاهدین بالف وعند الأخر باکثرویمکن ایضاً ان یکون اصل الحق هو الاکثر لکنه

قضى الزائد على الالف اوابرأ عنه عند احدالشاهدين دون الأخر فالتوفيق بينهما ممكن اماههنا فالمال يثبت بتعية العقد والعقد بالف غير العقد باكثر فبقى على كل وحد شهادة فرد فلاتقبل كمافى الطرف الأخر

ترجمہ: اور اگر دعوی کیا دوسرے نے یعنی مولی نے عتق علی المال میں اور ولی مقتول نے صلح میں اور مرتہن نے رہن میں، اور بیوی نے خلع میں تو یہ دین کے دعوے کے مانند ہے تمام صورتوں میں یعنی اگر دونوں گواہ مختلف ہوں لفظ میں تو قبول نہ ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ دونوں متفق ہوں معنی کے اعتبار سے پس اگر مدعی نے کم مقدار کا دعوی کیا تو گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی زیادہ پر اور گر ااس نے دعوی کیا اکثر کا تو قبول ہوگی کم مقدار پر۔ اور ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ دعوی دین کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو ممکن ہے کہ وہ اقرار کرے ایک گواہ کے سامنے ہزار کا اور دوسرے گواہ کے سامنے اس سے زیادہ کا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل حق زیادہ ہو لیکن زائد مقدار یا تو اس نے ادا کر دیا ہو یا اس کو بری کر دیا ہو ایک گواہ کے سامنے نہ کہ دوسرے کے سامنے تو دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے۔ اور یہاں پر تو مال ثابت ہوتا ہے عقد کی تبعیت سے اور ہزار پر عقد کرنا غیر ہوتا ہے اس عقد سے جو ہزار سے زیادہ پر ہو تو باقی رہی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی تو قبول نہ ہوگی جیسے کہ دوسری جانب میں۔

تشریح: سابقہ مسائل سے متعلق ہے: مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر دعوی عتق علی مال میں غلام کی جانب سے نہ ہو بلکہ مولی کی جانب سے ہو اسی طرح قاتل کی جانب سے نہ ہو بلکہ ولی مقتول کی جانب سے ہو، اور راہن کی جانب سے نہ ہو بلکہ مرتہن کی جانب سے ہو، اور بیوی کی جانب سے نہ ہو بلکہ شوہر کی جانب سے ہو تو ان چاروں صوتوں میں یہ دعوی۔ دعوی دین کے مانند ہوگا۔ یعنی جب مولی نے غلام پر دعوی کیا کہ میں نے آپ کو آزاد کیا ہے مال پر اور غلام انکار کرتا ہے تو مولی نے گواہ پیش کر دئے ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی۔ اسی طرح ولی مقتول نے قاتل سے کہا کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی تھی اور قاتل ہزار کا مدعی ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی۔ اسی طرح مرتہن کہتا ہے کہ یہ چیز گیارہ سو کے عوض رہن ہے اور راہن کہتا ہے کہ ہزار کے عوض رہن ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی، یا شوہر کہتا ہے کہ خلع ہوا تھا گیارہ سو پر در بیوی کہتی ہے کہ ہزار پر اور ایک گواہ گیارہ سو کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا ہزار کی۔ تو ان سب صورتوں میں چونکہ مولی، ولی مقتول، مرتہن، اور شوہر معاف کرنے کے اہل ہیں گویا کہ مولی نے غلام مفت میں آزاد کیا ہے، ولی مقتول نے قاتل کو معاف کر دیا ہے، مرتہن نے رہن معاف کر دیا ہے، اور شوہر نے بدل خلع

معاف کردیا ہے اوران حضرات کی طرف سے مدِ مقابل پر صرف دین کا دعوی ہے یعنی مولی یہ کہتا ہے کہ میرا غلام پر دین ہے ولی مقتول کہتا ہے کہ میرا قاتل پر دین ہے، مرتہن کہتا ہے کہ میرا راہن پر دین ہے، اور شوہر کہتا ہے میرا بیوی پر دین ہے اوران حضرات نے اس دعوی دین پر گواہ بھی پیش کردئے ۔

تواب اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ۔ اگر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً و معنیً تو گواہی قبول ہوگی بالاتفاق عند الامام وصاحبیہ ۔اوراگر گواہ مختلف ہوں لفظاً توامام صاحب کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اگرچہ اتفاق معنوی موجود ہواور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول ہوگی ۔اوراگر مدعی اقل مقدار کا دعوی کرتا ہے مثلاً ہزار کا اور ایک گواہ زیادہ مقدار کی گواہی دیتا ہے مثلاً گیارہ سو کی گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے جس نے زیادتی کی گواہی دی ہے۔اور کاذب کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اوراگر مدعی نے زیادہ مقدار کا دعوی کیااور ایک گواہ نے کم مقدار کی گواہی اور دوسرے نے زیادہ مقدار کی گواہی دی پس اگر کم مقدار پر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً و معنیً تو کم مقدار پر گواہی قبول ہوگی بالاتفاق جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔

ولقائل ان یقول :شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان چار مسائل میں اگر دعوی جانب اخر سے ہوتو یہ دعوی دین کے مانند نہیں ہے ۔اسلئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو یہ بات ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہوتو دونوں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے۔اور یہ بھی امکان ہے کہ مدعی کا اصل حق گیارہ سو ہولیکن پھر مدعی علیہ (مدیون) نے ہزار پر جو اضافی مقدار ہے یعنی ایک سو روپے وہ مدیون نے ادا کردیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہو یا دائن نے مدیون کو ایک سو روپے معاف کردیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہوتو دعوی دین میں دونوں گواہوں کی گواہی میں توفیق دینا ممکن ہے۔ لیکن یہاں پر جو مسائل بیان کئے گئے ہیں اس میں اصل مقصود تو عقد ہے اور مال جو ثابت ہوتا ہے یہ عقد کا تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی ہے کہ عقد ہزار پر ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ہے کہ عقد گیارہ سو پر ہوا ہے۔اور ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد سے غیر ہے۔تو گویا کہ دو عقد جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی جیسے کہ طرف مقابل میں گواہی قبول نہیں ہوتی (یعنی دعوی اگر غلام کی جانب یا قاتل وغیرہ کی جانب سے ہواور ثمن میں اختلاف ہوتو گواہی قبول نہیں ہوتی)۔

علامہ چلپی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر بھی یہ ممکن ہے ان لوگوں نے (مولی، ولی مقتول وغیرہ) نے ایک گواہ کے

سامنے ہزار کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض تو یہاں پر بھی توفیق دینا ممکن ہے اور یہ دعوی۔ دعوی دین کے مانند ہوگا ﴿واللہ اعلم﴾

والاجارة كالبيع فى اول المدة و كالدين بعدها اذفى اول المدة المقصود هو العقد فلايقبل الشهادة وبعدالمدة يكون الدعوى من الاجير وهو يدعي الاجرة فيكون كدعوى الدين فيقبل كماتقبل فى دعوى الدين .

ترجمہ: اور اجارہ بیع کے مانند ہے اول مدت میں اور دین کے مانند ہے اس کے بعد اس لئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہوتا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی اور مدت کے بعد دعوی اجیر کی طرف سے ہوگا اور وہ اجرت کا دعوی کرتا ہے تو یہ دعوی دین کی طرح ہوگا اور قبول ہوگا جیسے کہ قبول ہوتا ہے دعوی دین میں۔

تشریح: مسئلہ (۷) مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ آپ نے اپنا گھر مجھے کرایہ پر دیا ہے اور اجر (مالک) انکار کرتا ہے تو مدعی نے دو گواہ پیش کردئے کہ آپ نے گھر کرایہ پر دیا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ مالک نے ایک ہزار کے عوض کرایہ پر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے عوض کرایہ پر دیا ہے پس اگر یہ اختلاف اول مدت میں ہو یعنی منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا تو یہ بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے اسی طرح اجارہ بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہزار کے عوض اجارہ اور ہے اور گیارہ سو کے عوض اجارہ اور ہے اسلئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہے اور عقد اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے گویا کہ دو اجارے جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ نصاب شہادت پورا نہیں ہے۔ لیکن اگر اختلاف ہو گیا منافع حاصل کرنے کے بعد تو پھر یہ دین کے مانند ہے۔ کیونکہ منافع حاصل کرنے کے بعد دعوی کرنے والا اجیر (مزدور) ہوگا اور اجیر اجرت کا دعوی کرتا ہے تو ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں جیسے کہ دین میں اقل مقدار پر گواہی قبول ہوتی ہے۔

وصح النكاح بالف استحساناً وقالاردت فيه ايضاً هذاهو القياس لان المقصود هو العقد من الجانبين فصار كالبيع وجه الاستحسان ان المال فى النكاح تبع ولااختلاف فيما هو الاصل وهو العقد فيثبت ثم وقع الاختلاف فى التبع فيقضى بالاقل ويستوى دعوى اقل المالين او اكثرهما فى الصحيح وقدقيل ان الاختلاف فى دعوى الزوجة اما فى دعوى الزوج فلاتقبل اتفاقاً اذالمقصود هو العقد ولاالمال وفى

جانب الزوجة يمكن ان يكون المقصود هو المال لكن الصحيح ان الاختلاف في الفصلين .

ترجمہ: اور نکاح صحیح ہے ہزار کے عوض استحسانا اور صاحبین نے فرمایا کہ رد ہے اس میں بھی یہی قیاس ہے اس لئے کہ مقصود عقد ہے جانبین سے تو یہ بیع کے مانند ہو گیا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مال نکاح میں تابع ہے اور جو اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور وہ عقد ہے تو وہ ثابت ہوگا پھر اختلاف واقع ہو گیا تابع میں تو فیصلہ کیا جائے گا کم تر پر چاہے دعوی اقل مالین کا ہو یا اکثر کا دونوں برابر ہیں صحیح روایت میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بیوی دعوی کرے رہا شوہر کا دعوی تو اس میں اختلاف نہیں ہے بلکہ قبول ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ مقصود عقد ہے نہ کہ مال اور بیوی کی جانب میں ممکن ہے کہ مقصود مال ہو لیکن صحیح یہ ہے اختلاف دو صورتوں میں ہے۔

تشریح: میاں بیوی کا اختلاف ہو مہر میں:

مسئلہ (۸) مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ فلاں نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض اور شوہر کہتا ہے کہ نہیں بلکہ ہزار روپے کے عوض نکاح کیا ہے عورت نے گواہ پیش کر دئے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی ہے کہ نکاح ہوا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ نکاح ہوا ہے گیارہ سو روپے کے عوض۔ تو اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ گواہی قبول نہ ہو جائے اور نکاح بھی ثابت نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا مسلک بھی ہے کیونکہ گواہوں کا اختلاف آ گیا ہے عقد میں اس لئے کہ ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو روپے کے عوض نکاح اور ہے تو گویا کہ دو عقد نکاح جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بھی عقد ثابت نہ ہوگا جیسے کہ بیع میں ثمن کے اندر اختلاف سے بیع ثابت نہیں ہوتی اور گواہی رد ہوتی ہے اسی طرح یہاں نکاح میں بھی ہونا چاہئے۔

امام صاحب کا مسلک اور استحسان کی وجہ:

امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ نکاح کی صورت میں گواہی قبول ہوگی اگر چہ گواہوں نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا ہو۔ امام صاحب کا مسلک استحسان پر مبنی ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا اختلاف آ گیا ہے مال میں اور مال نکاح کے اندر تابع ہوتا ہے مقصود عقد نکاح ہوتا ہے اور عقد نکاح میں گواہوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تابع میں ہے اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقد نکاح) میں اختلاف کرنا لازم نہیں آتا لھذا عقد نکاح ثابت ہو جائے گا اور نکاح پر گواہی درست اور قبول ہو گی۔ جب نکاح میں گواہی درست ہے تو اب مہر میں اقل مقدار دی جائے گی کیونکہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ چاہے مدعی اقل مقدار کا دعوی کرے یا اکثر کا یہی روایت صحیح ہے۔

بعض مشائخ کے نزدیک یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ دعوی عورت کی جانب سے ہو اس لئے کہ جب دعوی عورت کی جانب سے ہو تو ممکن ہے کہ مقصود مال ہو تو امام صاحب کے نزدیک نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر دعوی شوہر کی جانب سے ہو تو اس صورت میں بالاجماع شہادت قبول نہ ہوگی اس لئے شوہر کا مقصود تو عقد نکاح ہے اور عقد نکاح اختلاف مہر سے مختلف ہوتا ہے ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو کے عوض نکاح اور ہے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی اور عقد نکاح ثابت نہ ہوگا۔ لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے چاہے دعوی کرنے والا مرد ہو یا عورت دونوں صورتوں میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصل نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور مال تابع کے درجے میں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور نکاح ثابت نہ ہوگا۔

ولزم الجر لشاهد الارث بقوله مات وتركه ميراثاله اومات وذافي ملكه اوفي يده اذاقال الشهود كان هذاالمورث هذاالمدعي لايقضي للوارث حتى يجر الميراث الى المدعي بقولهم مات وتركه ميراثاله الى اخره خلافالابي يوسف فانه لايشترط الجر عنده فان قال كان لابيه اعاره اواودعه اواجاره من في يده جاز بلاجر لان يد المستعير والمودع والمستاجر قائمة مقام يده فلاحاجة الى الجر

ترجمہ: اور لازم ہے کھینچنا میراث کے گواہ کیلئے اپنے اس قول سے کہ وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کے لئے میراث میں چھوڑی ہے اور یا وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کے ہاتھ میں تھی جب گواہوں نے کہا کہ یہ چیز اس مدعی کے مورث کی تھی تو فیصلہ نہ کیا جائے گا وارث کیلئے یہاں تک کہ کھینچ لے میراث مدعی کی طرف اپنے اس قول سے کہ وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے آخر تک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے کیونکہ ان کے نزدیک کھینچنا شرط نہیں ہے پس اگر کہا کہ یہ چیز اس کے والد کی تھی جس کو عاریت پر دیا ہے یا ودیعت رکھا ہے یا کرایہ پر دیا ہے اس شخص کو جس کے ہاتھ میں ہے تو جائز ہے کھینچنے کے بغیر اسلئے کہ مستعیر، مودع، اور مستاجر کا ہاتھ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے تو کوئی احتیاج نہیں ہے کھینچنے کی طرف۔

تشریح: میت کا مال وارث کی طرف منتقل نہ ہوگا جب تک میراث کو ثابت نہ کیا جائے:

اس مسئلہ کے سمجھنے کیلئے یہ ضابطہ سمجھ لیجئے ضابطہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے نزدیک وارث کو مورث سے اپنے لئے ملکیت ثابت کرنے کیلئے دو شہادتیں پیش کرنی پڑتی ہے۔ ایک شہادت کے ذریعے مورث یعنی باپ کی ملکیت ثابت کرے گا۔ اور دوسری شہادت کے ذریعے مورث کی موت اور اپنے لئے میراث کا ہونا ثابت کرے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف

ایک شہادت پیش کرنا پڑے گا یعنی صرف یہ ثابت کرے گا کہ یہ چیز میرے مورث کی ملکیت ہے پس جس شہادت سے مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی اس شہادت وارث کی ملکیت بھی ثابت ہو جائے گی اس کیلئے الگ شہادت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس ضابطہ کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد مر گیا خالد کی موت کے بعد خالد کے بیٹے ماجد نے کہا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور اس کی ملکیت میں جو جائیداد ہے وہ مجھے ملنی چاہئے کیونکہ وہ میرے والد کی ملکیت ہے اور اس بات پر اس نے گواہ بھی پیش کردئے کہ وہ جائیداد میرے والد کی ملکیت ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ جائیداد ماجد کے والد کی ملکیت ہے تو ماجد کی اتنی بات پر جائیداد اس کو حوالہ نہ کی جائے گی بلکہ ماجد کو کہا جائے گا اس بات پر بھی گواہ پیش کرو کہ وہ اس بات کی گواہی دیدے کہ آپ کے والد نے یہ جائداد آپ کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس کا والد مر گیا ہے اور اس نے یہ جائیداد ماجد کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے یا جب وہ مر رہا تھا تو یہ جائداد اس کی ملکیت میں تھی یا اس کے قبضے میں تھی جب انہوں نے ایسی گواہی دیدی تو پھر جائیداد ماجد کو حوالہ کردیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جر یعنی مدعی کی طرف کھینچنا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اتنا کہد ینا کافی ہے کہ جب گواہوں نے مورث کیلئے گواہی دیدی تو یہ بعینہ وارث کی ملکیت کیلئے گواہی ہوگئی۔

اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ جائیداد خالد (میت) کی ملکیت ہے اس نے عمران (قابض) کو بطور عاریت دی ہے، یا اس کے پاس امانت رکھی ہے، یا اس کو کرایہ پر دی ہے ۔یعنی قابض کا قبضہ بینہ کے ذریعے ثابت کردیا ہے کہ قابض کو مورث نے دیا ہے تو اس صورت میں وارث کیلئے ملکیت ثابت ہو جائے گی مزید گواہی پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔اس لئے کہ مستعیر ،مودع ،اور مستأجر کا قبضہ مورث کے قبضے کے قائم مقام ہے ۔یعنی ان لوگوں کا قبضہ درحقیقت مورث کا قبضہ ہے اور جب مورث کا قبضہ ثابت ہوگیا تو مورث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی اور جب مورث یعنی مدعی کے باپ کی ملکیت ثابت ہوگئی تو مورث کی موت کے وقت ملکیت خود بخود وارث (ماجد) کی منتقل ہو جائے گی وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے کسی بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولو شهدا بيد حي منذ كذا ردت اى شهدا انه في يد المدعى منذ شهر والحال انه ليس في يد المدعى عند الدعوى لاتقبل لان اليد متنوعة الى يد ملك ويد امانة ويد ضمان فتعذر القضاء باعادة اليد المجهول وعند ابی یوسفؒ تقبل وان اقر المدعى عليه بذلك او شهدا بانه اقر بيد المدعى صح لان جهالة المقر به لاتمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اور گر گواہی دی دونوں نے ایک زندہ آدمی کے قبضہ کی اتنی مدت سے تو مردود ہوگی یعنی گواہی دی دونوں نے کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں ہے ایک ماہ سے اور حال یہ ہے کہ دعوے کے وقت مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ کی کئی قسمیں ہیں ملکیت کا قبضہ ہے، امانت کا قبضہ، اور ضمان کا قبضہ، پس مجہول قبضہ کے اعادہ حکم کرنا متعذر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول ہوگی اور اگر مدعی علیہ نے اس کا اقرار کیا اور یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا ہے مدعی کے قبضہ کا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ مقربہ کا مجہول ہونا اقرار کی صحت کیلئے مانع نہیں ہے۔

تشریح: قبضہ کے اقسام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے قبضہ میں ایک مکان ہے خالد نے زید پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ مکان تیرا نہیں ہے پس خالد (مدعی) نے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ مکان میرا ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان خالد (مدعی) کا ہے اس لئے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان خالد (مدعی) کے قبضہ میں تھا لھذا مکان مدعی کا ہے۔ حالانکہ فی الحال مکان مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور مکان مدعی علیہ یعنی قابض (زید) کے پاس چھوڑ دیا جائیگا۔ اور یہ طرفین کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ فی الحال مدعی کا قبضہ موجود نہیں ہے اور ماضی میں جس قبضہ کی گواہی دی گئی ہے وہ تین طرح کا ہوسکتا ہے (۱) مالکانہ قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں اس لئے ہو کہ مدعی اس کا مالک تھا۔ (۲) امانت کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور امانت تھا (۳) ضمان کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور غصب تھا یعنی مدعی نے اس کو غصب کیا تھا بہر حال جب ایسا ہے تو مدعی کا قبضہ مجہول ہوا اور یہ گواہی مجہول چیز پر قائم ہوئی اور مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا متعذر ہے۔ پس قیام جہالت کے ساتھ اس قبضہ کے اعادہ کا حکم کرنا بھی متعذر ہوگا یعنی مدعی علیہ (قابض) کا قبضہ ختم کرا کر مکان دوبارہ مدعی کے قبضہ میں دینا یہ کام کرنا بھی متعذر ہوگا اور مکان مدعی کو واپس نہ کیا جائے گا بلکہ مدعی علیہ (قابض) کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مکان مدعی کو واپس کر دیا جائے گا گواہوں کی یہ گواہی کہ ہم نے ایک ماہ پہلے مدعی کے قبضے میں دیکھا تھا یہ گواہی قبول ہوگی۔

وان اقر المدعی علیہ بذلک: مسئلہ یہ ہے کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان مدعی کا اسلئے ہے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مدعی علیہ نے خود اقرار کر لیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا۔ یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کر لیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو ان دونوں صورتوں میں مکان مدعی

کو واپس کردیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مقر بہ کی جہالت۔ صحتِ اقرار کیلئے مانع نہیں ہے کیونکہ گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز کا نام ہے تو اقرار معلوم ہے اگرچہ مقر بہ یعنی نوعیت و قبضہ مجہول ہے اور مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کیلئے مانع نہیں ہے۔

وتقبل الشهادة على الشهادة الافي حدوقودوشرط لهاتعذر حضور الاصل بموت اومرض اوسفر وعند ابي يوسف يكفي مسافة ان غدالايبيت الى اهله وشهادة عدد عن كل اصل لاتغاير فرعي هذاوذلك خلافاً للشافعي اذعنده لابدمن اربعة يشهدالنان عن هذاوالنان عن ذلك وعندنايكفي النان يشهدان عن هذاويشهدان عن ذلك .

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی پر گواہی مگر حد اور قصاص میں اور شرط ہے اس کیلئے کہ اصل گواہوں کا حاضر ہونا متعذر ہو موت کی وجہ سے یا مرض، یا سفر کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتنی مسافت کافی ہے کہ اگر صبح کو گھر سے نکلے تو رات کو گھر نہ آسکے اور عدد کی گواہی (شرط ہے) ہر ایک اصل سے نہ کہ (شرط نہیں ہے) اس کے فرع کا اُس کے فرع سے متغائر ہونا خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے کیونکہ ان نزدیک ضروری ہے کہ چار ہوں دو اِس سے گواہی دیں اور دو اُس سے گواہی دیں۔ اور ہمارے نزدیک کافی ہے دو جو اِس سے بھی گواہی دیں اور اُس سے بھی گواہی دیں۔

تشریح: گواہی پر گواہی کس صورت میں قبول ہوتی ہے اور کس صورت میں قبول نہیں ہوتی اس کی تفصیل:

شہادت علی الشہادت قیاساً جائز نہیں ہے اس لئے کہ شہادت عبادتِ بدنی ہے اور عبادتِ بدنی میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لیکن استحساناً جائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی اشد ضرورت ہے اس لئے کہ کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے کہ اصل گواہ کا حاضر ہونا متعذر رہتا ہے موت کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے یا سفر کی وجہ سے۔ پس اگر فرع کی گواہی کی اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لھذا شہادت علی الشہادت جائز قرار پائی۔ لیکن اس میں کچھ نہ کچھ تبدل کا شبہ ہے اس وجہ سے حدود اور قصاص میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں۔

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کے شرائط:

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کیلئے یہ شرائط ہیں

(۱) یہ کہ اصول کا حاضر ہونا متعذر ہو موت کی وجہ سے یعنی اصول مر گئے ہوں، یا مرض کی وجہ سے یعنی اصول ایسے بیمار ہوں کہ مجلس قضاء میں حاضر نہیں ہو سکتے، یا سفر کی وجہ سے یعنی مدت سفر پر ہو، حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کافی ہے کہ گواہ اگر گواہی کیلئے صبح گھر سے نکل جائے تو شام کو واپس گھر نہیں آسکتا تو یہ بھی ایک قسم کا عذر ہے اگر چہ مدت سفر نہ ہو لھذا اس صورت میں فروع گواہی دے سکتے ہیں۔

(۲) یہ کہ عدد شرط ہے یعنی ہر اصل گواہ کی گواہی پر دو فرعی گواہ موجود ہوں۔اب اس کی دو صورتیں ایک یہ کہ ایک اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں اور دوسرے اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں۔اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں فروع ایک اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں اور دوسرے اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں یعنی احناف کے نزدیک ایک کے فرعین کا دوسرے کے فرعین سے متغائر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دو فروع ہر ایک کے لئے گواہی دے سکتے ہیں۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فروع کا چار ہونا ضروری ہے دو فروع ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دو اور فروع دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔جبکہ ہمارے نزدیک دو فروع کافی ہیں جو ایک بار ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دوسری بار دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔ایک دوسرے سے متغائر ہونا ضروری نہیں ہے۔

ویقول الاصل اشهد علی شهادتی انی اشهد بکذا والفرع یقول اشهد ان فلانا اشهدنی علی شهادته بکذا وقال اشهد علی شهادتی بذلک بعض المشائخ طولوا الکلام وقالوا یقول الاصل اشهد بکذا وانا اشهدک علی شهادتی فاشهد علی شهادتی وفیه خمس شینات ویقول الفرع اشهد بکذا ان فلانا اشهد عندی بکذا فاشهدنی علی شهادته بکذا وامرنی ان اشهد علی شهادته وانا اشهد علی شهادته بذلک وفیه ثمانی شینات والاحسن الاقصر قول ابی جعفر ان یقول الاصل اشهد علی شهادتی بکذا ویقول الفرع اشهد علی شهادة فلان بکذا من غیر احتیاج الی ذکر زیادة وعلیه فتوی الامام السرخسیؒ.

ترجمہ: اور اصل کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں۔اور فرع کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے گواہ بنایا ہے اپنی گواہی پر اس معاملے میں یا یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں بعض مشائخ نے کلام کو لمبا کیا ہے اور کہا ہے کہ اصل کہے کہ تو اس پر گواہ بن جا اور میں آپ کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہوں لھذا تو میری گواہی پر گواہ بن جا اور اس میں پانچ شین ہیں۔اور فرع کہے کہ میں اس پر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے

سامنے اس بات پر گواہی دی ہے اور مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے اس میں اور مجھے حکم کیا ہے کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دیدوں اور میں اس کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں اور اس میں آٹھ شین ہیں اور اس میں بہتر قول امام ابوجعفر کا ہے کہ اصل کہے کہ میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں اور فرع کہے کہ میں فلاں کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں زیادتی کی طرف کوئی حاجت نہیں ہے اور اسی پر امام سرخسیؒ کا فتوی ہے۔

تشریح: شہادت علی الشہادت کا طریقہ: شہادت علی الشہادت کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل فرع سے کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے اس میں تحمیل یعنی فرع کو گواہ بنانا ضروری ہے اس لئے کہ فرع اصل کا نائب ہے اور نائب کو جب تک نائب نہ بنایا گیا ہو اس وقت تک وہ نائب نہیں ہوسکتا اس لئے فرع کو نائب بنانا ضروری ہے۔ اور فرع گواہی دیتے وقت یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے کہ میں اس بات کی گواہی دوں کہ فلاں کا فلاں پر یہ حق لازم ہے۔

شہادت علی الشہادت کے تین طریقے ہیں:

(۱) طویل عبارت کے ساتھ اس طریقے پر کہ اصل اپنے کلام میں پانچ شین استعمال کرے۔ اس طرح کہ اصل کہے کہ ,,اشهد بكذا وانا اشهدك على شهادتى فاشهد على شهادتى ،،۔ اور فرع اپنے کلام میں آٹھ شین استعمال کرے اس طرح کہ فرع کہے کہ,, اشهد بكذا ان فلانا اشهد عندى بكذا فاشهدنى على شهادته بكذا وامرنى ان اشهد على شهادته وانا اشهد على شهادته ،،۔ اس میں آٹھ شین استعمال ہوئے ہیں یہ سب سے طویل عبارت ہے جو بعض مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

(۲) متوسط عبارت۔ جو متن میں مذکور ہے۔

(مختصر عبارت جو امام ابوجعفرؒ نے ذکر کی ہے اور جس پر امام سرخسیؒ نے فتوی دیا ہے وہ یہ ہے کہ اصل کہے ,, اشهد على شهادتى بكذا ،،۔ اور فرع کہے کہ,, اشهد على شهادة فلان بكذا ،،۔ یہ سب سے مختصر عبارت ہے اس سے بھی مقصود ادا ہوتا ہے لهذا جونسی بھی عبارت ادا کی جائے مقصود ادا ہو جائے گا۔

فان عدل الفرع اصله صح كاحد الشاهدين الأخر وان سكت عنه ينظر فى حاله اى ينظر القاضى فى حال الاصل فان ثبت عدالته تقبل شهادة فرعه هذا عند ابى يوسفؒ وعند محمدؒ لاتقبل اذلا شهادة الا بالعدالة فاذا لم يعرف الفرع عدالة الاصل بل يشترط ان يثبت ذلك عند القاضى فان ثبت عنده يقبله

والالا وان انکر الاصل شھادتہ بطلت شھادۃ فرعہ .

ترجمہ: پس اگر فرع نے اپنے اصل کی تعدیل کی تو صحیح ہے جیسے کہ ایک گواہ نے دوسرے کی تعدیل کی اور اگر وہ خاموش رہا اس سے تو قاضی دیکھ لے اس کے حال میں یعنی قاضی نظر کرے اصل کے حال میں پس اگر اس کی عدالت ثابت ہوگئی تو اس کے فرع کی گواہی قبول ہوگی یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول نہ ہوگی اس لئے کہ گواہی نہیں ہے مگر عدالت سے پس جب فرع کو اصل کی عدالت معلوم نہ ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی تو فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ شرط نہیں ہے کہ فرع کو اصل کی عدالت معلوم ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ یہ ثابت ہو جائے قاضی کے پاس پس اگر قاضی کے پاس ثابت ہو گیا تو قبول کرے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: اگر شہود فرع نے شہود اصل کی تعدیل کی تو جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی گواہی پر گواہی دی تو اس کی چار صورتیں ہیں (۱) یہ کہ قاضی کو اصول اور فروع سب کی عدالت معلوم ہو (۲) یہ کہ قاضی کو نہ اصول کی عدالت معلوم ہو اور نہ فروع کی (۳) یہ کہ اصول کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو (۴) یہ کہ فروع کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو ۔

پہلی صورت میں قاضی بلا تأمل فیصلہ کرسکتا ہے ۔ دوسری صورت میں قاضی پر لازم ہے کہ فروع اور اصول سب کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔ اور تیسری صورت میں صرف فروع کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔ اور چوتھی صورت میں صرف اصول کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اور فروع نے اصول کی تعدیل کی یعنی فروع نے قاضی کو بتلا دیا کہ ہمارے اصول عادل ہیں تو یہ تزکیہ جائز ہے اور قاضی اس کو قبول کرے گا

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ فروع اہل تزکیہ ہے جیسے کے فروع کے غیر اصول کا تزکیہ کرسکتا ہے اسی طرح فروع بھی اصول کا تزکیہ کر سکتے ہیں۔

اسی طرح جب دو آدمیوں نے گواہی دی جس میں ایک گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہو لیکن دوسرے گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں ایک گواہ دوسرے گواہ کی تعدیل کرسکتا ہے۔ اس لئے کہ گواہ بھی تزکیہ کا اہل ہے لھذا جس طرح ایک دوسرا آدمی گواہ کا تزکیہ کرسکتا ہے اسی طرح ایک گواہ بھی دوسرے گواہ کا تزکیہ کرسکتا ہے۔

لیکن اگر فروع نے اصول کی تعدیل بیان نہ کی بلکہ فروع خاموش رہے یا انہوں نے کہا کہ ہمیں اصول کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے۔ تو پھر بھی فروع کی گواہی جائز ہے لیکن قاضی پر لازم ہے کہ وہ خود اصول کی تعدیل کرے پس جب قاضی نے تحقیق کی اور

اصول کی عدالت ثابت ہوگئی تو فروع کی گواہی قبول ہوجائے گی اور قاضی اس کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا۔ یہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے کہ اگر فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہوتب بھی فروع کی گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اس وقت فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصول کی شہادت اس وقت تک شہادت نہیں ہے جب تک اصول کی عدالت ثابت نہ ہوجائے۔ یعنی اصول کی شہادت عدالت سے شہادت بن جاتی ہے جب اصول کی عدالت معلوم نہ ہوتو ان کی شہادت، شہادت نہیں ہے جب ان کی شہادت۔ شہادت نہیں ہے تو فروع کی طرف سے ان کی شہادت کا نقل کرنا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب فروع کی طرف اصول کی شہادت کا نقل کرنا متحقق نہ ہوا تو فروع۔ کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہود فرع پر صرف شہادت نقل کرنا لازم ہے اپنے اصول کی تعدیل کرنا یا ان کی عدالت معلوم کرنا فروع پر لازم نہیں ہے یعنی فروع کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ فروع کو اصول کی عدالت بھی معلوم ہو۔ ہاں قاضی کے دربار میں فروع کی گواہی قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہو۔ پس جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہوگئی تو فروع کی گواہی قبول ہوجائے گی اور اگر قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہوئی تو فروع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

وان انکر الاصل: مسئلہ یہ ہے کہ اگر اصول نے شہادت کا انکار کیا یعنی اصول نے یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہماری گواہی نہیں ہے اور پھر فروع نے ان کی شہادت پر شہادت دیدی تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شہادت سے انکار کرنا درحقیقت تحمیل یعنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے سے انکار کرنا ہے حالانکہ شہود فرع کی شہادت قبول ہونے کیلئے تحمیل شرط ہے پس جب اصول نے شہادت سے انکار کیا تو گویا کہ انہوں نے تحمیل سے انکار کیا اور جب تحمیل سے انکار کیا تو فروع نائب نہ ہوئے اور جب فروع نائب نہ ہوئے تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ فروع کی گواہی تو نائب ہونے کی حیثیت سے قبول ہوتی ہے۔

ولو شهدا عن اثنين على عزة بنت عز المضرى وقالا اخبرانا بمعرفتها وجاء المدعى بامرأة لم يدريا انها هى ام لا قيل له هات شاهدين انها عزة اعلم ان الغرض من هذه المسئلة انه لا يشترط ان يعرف الفرع المشهود عليه بل يقال للمدعى هات شاهدين يشهدان ان الذى احضرته هو المشهود عليه وليس الغرض انه اذا شهدا على فلانة بنت فلان المضرى يكون النسبة تامةً يكون الشهادة مقبولة لانه اذا لم يذكر الجد فلابد ان ينسب الى السكة الصغيرة او الى الفخذ اى الى القبيلة الخاصة ليتم النسبة ويقبل الشهادة عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ خلافا لابى يوسفؒ فان ذكر الجد لا يشترط عنده فلا يشترط

مايقوم مقامه من ذكر السكة او الفخذ وكذا الكتاب الحكمي اى اذا جاء كتاب القاضي الى القاضي ولا يعرف الشهود المشهود عليه قيل للمدعى هات شاهدين ان هذا هو المشهود عليه فان قال فيها المضرية لم يجز حتى ينسباها الى فخذها اى قالا في الشهادة على الشهادة والكتاب الحكمي المضرية لم يجز لان هذه النسبة عامة ثم اعلم ان هذا في العرب اما في العجم فلا يشترط ذكر الفخذ لانهم ضيعوا انسابهم بل ذكر الصناعة يقوم مقام ذكر الجد .

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دو آدمیوں نے دو کی طرف سے عزہ بنت عز مضری پر اور دونوں نے یہ کہا کہ انہوں نے ہمیں خبر دی ہے اس کی معرفت کی اور مدعی ایک عورت لے کر آیا ان دونوں کو معلوم نہیں ہے کہ یہ وہی ہے یا نہیں۔ تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہ عزہ ہے جان لو کہ غرض اس مسئلہ سے یہ ہے کہ شرط نہیں ہے کہ فروع مشہود علیہ کو پہچان لے بلکہ مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ جو یہ گواہی دیں کہ جس کو آپ نے حاضر کیا ہے یہ مشہود علیہ ہے۔ اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب دونوں نے گواہی دیدی فلانہ بنت فلان مضری پر تو نسبت تام ہو جائے گی اور شہادت مقبول ہو جائے گی اسلئے کہ جب دادا کا ذکر نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ ایک چھوٹی گلی کی طرف منسوب کریں یا فخذ کی طرف یعنی خاص قبیلہ کی طرف تا کہ نسبت تام ہو جائے اور شہادت قبول ہو جائے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے اس لئے دادا کا ذکر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک تو جو اس کا قائم مقام ہے یعنی فخذ اور سکہ وہ بھی شرط نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب حکمی بھی ہے یعنی قاضی کا خط آجائے قاضی کے پاس اور گواہ مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے تو مدعی کو کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ کہ یہ مشہود علیہ ہے پس اگر کہا دونوں نے اس میں کہ مضریہ تو جائز نہیں ہے یہاں تک کہ منسوب کریں فخذ کی طرف یعنی شہادت علی الشہادت اور کتاب حکمی میں کہا کہ مضریہ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ نسبت عام ہے اور پھر جان لو کہ یہ عرب میں ہے اور رہا عجم میں تو شرط نہیں ہے فخذ کا ذکر اس لئے کہ انہوں نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ کاریگری کا ذکر جد کے قائم مقام ہے۔

تشریح: فروع نے اصول کی شہادت پر شہادت دیتے وقت مشہود علیہ کی معرفت سے انکار کیا تو مدعی دو گواہ مزید پیش کرے گا تا کہ مشہود علیہ کی معرفت ظاہر ہو جائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو فروع نے گواہی دی اصول کی گواہی پر عزہ بنت عز مضری کے خلاف اور فروع نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے ہم کو خبر دی ہے کہ وہ عزہ بنت عز مضری کو پہچانتے ہیں اور مدعی نے ایک عورت کو پکڑ کر لایا کہ یہ عزہ بنت عز مضری ہے اور

فروع کو یہ معلوم نہیں ہے یہ وہی عزہ ہے جس کو ہمارے اصول پہچانتے ہیں یا کوئی دوسری عورت ہے تو قاضی فوری فیصلہ نہ کرے گا بلکہ قاضی مدعی سے کہے گا کہ تم دو گواہ اوراس بات پر پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو عورت تم نے پکڑ کرلائی ہے یہ عزہ بنت عز مضری ہے۔ پس اگر مدعی نے دو گواہوں سے اس عورت کا وہ نسب ثابت کردیا جو پہلے گواہوں نے اپنی گواہی میں ذکر کیا ہے تو پھر قاضی اس گواہی کے مطابق عورت کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا۔

عبارت کی غرض: اس مسئلہ کو یہاں پر لانے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فرع کو مشہود علیہ معلوم ہو بلکہ یہ کافی ہے کہ فرع یہ کہے کہ ہمارے اصول کو مشہود علیہ معلوم ہے لیکن ہم مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے یہ اب ذمہ داری مدعی کی ہے کہ مدعی دو اور گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت کرے کہ جس کو میں نے حاضر کیا ہے یہی وہ مشہود علیہ ہے جس کو تمہارے اصول پہچانتے ہیں اور جس کے خلاف تم گواہی دے رہے ہو۔ عبارت کی غرض بس یہی ہے۔

اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب گواہوں نے کہا کہ عزہ بنت عز المضری تو اس سے نسبت تام ہوجائے گی اور گواہی قبول ہوجائے گی یعنی نفس مدعی کے نام لینے یا اس کے والد کے نام لینے سے اگر معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو اس پر اکتفاء نہ کیا جائے گا بلکہ دادا پردادا کا نام لیا جائیگا تاکہ معرفت کامل ہوجائے اور اگر دادا پردادا کے نام لینے سے بھی معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو پھر ضروری ہے کہ ایک خاص قبیلے کا نام لیا جائے یا ایک گلی محلے کا نام لیا جائے جس میں وہ رہتا ہے اس لئے کہ مقصود تو اس کی معرفت اور پہچان ہے اور وہ کبھی اس سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ جب باپ دادا کا نام لے لیا یا سکے یعنی گلی اور محلے کا نام لے لیا تو حضرات طرفین کے نزدیک گواہی قبول کی جائے گی مزید کسی بیان کی ضرورت نہ ہوگی اس لئے کہ اس قدر پر عام طور سے معرفت حاصل ہوجاتی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت بیان کرتے وقت صرف باپ کا ذکر کافی ہے دادا کے نام لینے کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فخذ جو دادا کا قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور سکہ یعنی محلہ جو دادا کے نام کے قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

قاضی کا خط قاضی کے نام پر اس میں بھی مدعی سے مزید گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا برائے معرفتِ مشہود علیہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کے نام پر خط لکھا کہ دو گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی ہے زید (مدعی) کے خالد (مدعی علیہ۔ مشہود علیہ) پر دو ہزار روپے ہیں اب چونکہ خالد آپ کے قلم رو میں ہے لھذا جب یہ خط آپ کو پہنچ جائے تو آپ مدعی علیہ سے یہ رقم لے کر مدعی کو سپرد کردے جب قاضی مکتوب الیہ کو یہ خط پہنچا اور مدعی نے ایک شخص کو پکڑ کرلایا کہ یہ خالد ہے (مشہود علیہ ہے) اور وہ انکار کرتا ہے کہ میں خالد یعنی مدعی علیہ نہیں ہوں تو قاضی

مدعی سے کہے گا کہ حضرت تم دو گواہ اور پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جس شخص کو تم نے پیش کیا ہے یہ وہی خالد (مدعی علیہ) ہے جس کے بارے میں قاضی کاتب نے خط بھیجا ہے۔

نسبت عام کافی نہیں ہے بلکہ نسبت خاص کا ذکر ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت یا کتاب القاضی الی القاضی میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ عزہ بنت عزہ المضر یہ اس لئے کہ مضر ایک عام قبیلہ ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس قبیلے کے ایک فخذ یعنی خاص شاخ کی طرف نسبت کرے۔ اس لئے کہ نسبت عامہ سے تمیز حاصل نہیں ہوتی بلکہ نسبت خاصہ سے تمیز حاصل ہوتی ہے۔

اعلم ان هذا في العرب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ نسبت عام اور نسبت خاص کا ذکر اور تفصیل عرب میں ہے عجم میں اس تفصیل کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ عجم کے اندر پیشے کا ذکر جد اور فخذ کے ذکر کے قائم مقام ہے۔

ثم اعلم: اس بات کو یاد رکھو کہ لوگ اس کو عرب کہتے ہیں جو عربی بولتے ہیں حالانکہ کتابوں کی اصطلاح میں عرب وہ ہے جن کا نسب عربوں سے ملتا ہے لھذا ہمارے پاکستان میں جو شیخ خاندان ہے، یا سید خاندان ہے، یا فاروقی، یا عثمانی خاندان ہے یہ سب عرب ہے کیونکہ ان کا نسب عربوں سے ملتا ہے۔ اگرچہ ان کو عربی نہیں آتی۔ بلکہ اس زمانے میں تو پیشے کا رواج ہی ختم ہو گیا ہے اور سرکاری کاغذات میں لوگوں کو پیشہ اور کسب سے نہیں پہچانا جاتا بلکہ نسب اور خاندان سے پہچانا جاتا ہے۔ اس بارے ہمارے محشی یعنی صاحب عمدۃ الرعایہ اس بات پر بہت سخت ناراض ہوتے ہیں کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ فرماتے ہیں الحمدللہ عجموں کا نسب اسی طرح محفوظ ہے جیسے کہ عربوں کا نسب محفوظ ہے جابجا انہوں نے حاشیہ میں اس کا بات کا اظہار کیا ہے

ومن اقر انه شهد زور اشهرولم يعزر فان شريحاً كان يشهرولايعزر فيبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان لم يكن سوقيا عنداجتماعهم فيقول انااخذناه شاهد زور فاحذروه وحذروه الناس وقالا يوجعه ضرباويحبسه وهو قول الشافعيؒ فان عمرؓ ضرب شاهد الزور اربعين سوطاوسخم وجهه وقدقيل انما وضع المسئلة في الاقرار لان شهادة الزور لاتعلم الابالاقرارولاتعلم بالبينة اقول قديعلم بدون الاقرار كمااذاشهدبموت زيد اوبان فلاناقتله ثم ظهر زيدحياًاو كذااذاشهدبرؤية الهلال فمضى للثلثين يوما وليس بالسماء علة ولم يرواالهلال ومثل هذاكثير .

ترجمہ: اور جس نے اقرار کیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ دی جائے گی اسلئے کہ قاضی شریح اس کی تشہیر کرتے تھے تعزیر نہ دیتے تھے تو اس کو بازار بھیجتے اگر وہ بازاری ہوتا۔ اور اس کی قوم کے پاس بھیجتے اگر وہ بازاری نہ ہوتا ان کے جمع ہونے کے وقت اور کہتے کہ ہم نے اس کو جھوٹا گواہ پکڑلیا ہے تو اس سے خود بھی بچو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کو مارے اور قید میں ڈالے اور یہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اور کہا گیا ہے کہ مسئلہ کی وضع اقرار میں ہے اس لئے کہ جھوٹی شہادت معلوم نہیں ہوتی مگر اقرار سے اور بینہ سے معلوم نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم ہوتی ہے جیسے کہ اس نے گواہی دی زید کی موت یا اس بات کی کہ فلاں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور پھر زید زندہ ظاہر ہوا اور اسی طرح جب اس نے گواہی دی چاند دیکھنے کی اور تیس دین گزر گئے اور اسمان میں کوئی علت نہ اور پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا اور اس جیسے بہت ہیں۔

تشریح: جھوٹی گواہی کی سزاء:

شہادت الزور کی سزاء حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی تشہیر کی جائے گی اور اس کی تعزیر نہ کی جائے گی یعنی اس کو کوڑے نہ لگائے جائیں گے۔ اور صاحبین، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، کے نزدیک اس کو مارا جائے گا یعنی کوڑے لگائے جائیں گے اور اس کو قید میں بھی ڈالا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جھوٹے گواہ کو کوڑے لگانا یعنی تعزیر کرنا اس کی سزاء ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی شریح جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے مگر اس کو مارتے نہ تھے اور قاضی شریح کا یہ عمل صحابہ کرامؓ کی بڑی جماعت کے زمانے میں تھا ظاہر ہے کہ صحابہ کرام پر قاضی شریح کا یہ عمل مخفی نہ رہا ہوگا مگر اس کے باوجود حضرات صحابہ کرام نے سکوت فرمایا ہے لھذا یہ اجماع کے قائم مقام ہوگیا گویا کہ جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ کیا جانا اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اس وجہ سے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ کی جائے گی۔

اور حضرت عمرؓ کا چالیس کوڑے لگانا یا منہ کالا کرنا یہ سیاست پر محمول ہے۔

وقد قيل انما وضع المسئلة: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے شہادت الزور کا مسئلہ اقرار پر مبنی کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ گواہ کا جھوٹا ہونا اقرار سے معلوم ہوسکتا ہے۔ بینہ کے ذریعے گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ اگر بینہ کے

ذریعے اس کا جھوٹا ہونا معلوم کیا جائے تو یہ بینہ اس بات پر ہوں گے کہ گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اور گواہی قبول نہ ہونے پر گواہی دینا یہ گواہی دینا ہے نفی پر گواہی اثبات کیلئے ہوتی ہے نفی کیلئے نہیں ہوتی اس لئے بینہ کا جھوٹا ہونا بینہ کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اقول قدیعلم بدون الاقرار : شارحؒ فرماتے ہیں کہ بینہ کا جھوٹا ہونا کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم کیا جاسکتا ہے یعنی کسی دلیل خارجی کے ذریعہ وہ اس طرح کہ ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مرگیا ہے یا فلاں نے زید کو قتل کردیا ہے اور اس کے بعد دیکھا گیا کہ زید زندہ ہے تو گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہوگیا حالانکہ اس نے اقرار نہیں کیا ہے۔ یا کسی نے گواہی دی کہ عید کا چاند نظر آگیا ہے اور تیس دن پورے ہوگئے اور اسمان میں کوئی علت یعنی بادل یا گردوغبار نہیں ہے لیکن پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا تو اس سے بھی گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہوگیا لیکن گواہ نے اقرار نہیں کیا ہے بہرحال بینہ کے ذریعہ پھر بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

فصل : لارجوع عنها الاعند قاض فان رجعاعنها قبل الحكم بها سقطت ولم يضمنا ه وبعده لم يفسخ اى ان رجعاعن الشهادة بعدحكم القاضى لن يفسخ الحكم وضمنا مااتلفاه بها اذاقبض مدعاه ديناًكان اوعيناًحتى اذاقضى القاضى ولم يقبض المدعى مدعاه لايجب الضمان بل يتوقف الضمان على القبض فلما قبض يضمن الشهود وعندالشافعیؒ لاضمان على الشهود اذارجعوا اذلااعتبارللتسبيب عند وجود المباشرة وهو حكم القاضى قلنا اذاتعذر تضمين المباشروهوالقاضى لانه ملجأفى القضاء يعتبرالتسبيب .

ترجمہ: شہادت سے رجوع نہیں ہے مگر قاض کے پاس اگر دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کرنے سے پہلے گواہی کے ساتھ تو گواہی ساقط ہوجائے گی اور دونوں پر ضمان نہ ہوگا اور اس کے بعد فسخ نہ ہوگا یعنی دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کے بعد تو حکم فسخ نہ ہوگا اور دونوں ضامن ہوں گے اس چیز کے جوان دونوں نے ہلاک کردیا ہے گواہی سے جبکہ مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کرلیا ہو چاہے دین ہو یا عین یہاں تک کہ اگر قاضی نے فیصلہ کیا اور مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ نہ کیا ہو تو ضمان واجب نہیں ہے بلکہ ضمان موقوف ہوگا قبضہ پر پس جب اس نے قبضہ کیا تو گواہ ضامن ہوجائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے جب انہوں نے رجوع کیا اس لئے کہ ارتکاب کے پائے جانے کے وقت سبب مہیا کرنے کا

اعتبار نہیں ہے اور وہ قاضی کا حکم ہے۔ہم کہتے ہیں کہ جب مباشر کو ضامن قرار دینا متعذر رہا اور وہ قاضی ہے اس لئے کہ قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہے تو سبب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح: شہادت سے رجوع کرنا:

اس فصل میں مصنفؒ نے رجوع عن الشہادت کے احکام ذکر کئے ہیں۔چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہادت سے رجوع کرنے کیلئے قاضی کی مجلس شرط ہے یعنی گواہ اگر گواہی سے رجوع کرنا چاہتے ہیں تو یہ رجوع قاضی کی مجلس میں معتبر ہوگی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ میں معتبر نہ ہوگی۔قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی ہے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو فسخ کرنا ہے تو رجوع عن الشہادت اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگی جس میں شہادت دی گئی ہے اور شہادت قاضی کی مجلس میں دی گئی ہے تو رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا قاضی کے حکم کرنے سے پہلے یعنی ابھی تک قاضی نے گواہی پر فیصلہ نہیں کیا تھا کہ گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہی ساقط ہوجائے گی اور مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہ ہوگا۔اور گواہوں پر ضمان اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ حق تو قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور ابھی تک قاضی نے حکم اور فیصلہ کیا ہی نہیں ہے لھذا حق بھی ثابت نہ ہوگا۔اور تاوان اسلئے لازم نہیں ہے کہ تاوان لازم ہوتا ہے کسی چیز کے تلف کرنے کی وجہ سے اور یہاں پر گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے لھذا تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔

اور اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا قاضی کے فیصلے کے بعد یعنی قاضی نے گواہی کی بناء پر مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کیا اور اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا بلکہ فیصلہ برقرار رہے گا۔اس لئے کہ گواہوں کے کلام میں تناقض پیدا ہوگیا یعنی پہلے گواہوں نے گواہی دی اور پھر خود ہی اپنی گواہی کی تردید کی تو گویا آخر کلام اول کلام کے ساتھ مناقض ہوگیا اور کلام مناقض ساقط الاعتبار ہے اور ساقط الاعتبار کلام سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا ہے لھذا گواہوں کے آخری کلام سے یعنی رجوع عن الشہادت سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔دوسری وجہ یہ ہے گواہوں کا کلام اول اور کلام ثانی صدق اور کذب میں برابر ہیں لیکن کلام اول کے ساتھ قاضی کا حکم متصل ہوگیا ہے اسلئے کلام اول راجح ہوگیا ہے اور کلام ثانی مرجوح ہوگیا تو مرجوح کلام یعنی کلام ثانی سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔جب قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا تو گواہوں کی گواہی کی بناء قاضی نے جو فیصلہ کیا ہے اور اس کی وجہ سے مدعی علیہ کا جو تاوان ہوا ہے وہ تاوان کس پر لازم ہوگا؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے گواہی کی بناء پر حکم کیا اور مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کرلیا اور گواہوں نے گواہی سے رجوع

کیا تو گواہی کی بناء مدعیٰ علیہ کا جونقصان ہوا ہے اس کا تاوان اور ضمان گواہوں پر لازم ہوگا چاہے مدعیٰ دین ہو جیسے سونا چاندی یا عین ہو جیسے کپڑا وغیرہ۔ اور اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا لیکن ابھی تک مدعی نے مدعیٰ پر قبضہ نہ کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا بلکہ ضمان موقوف ہوگا اس وقت تک جب تک مدعی اپنے مدعیٰ پر قبضہ نہ کر لے پس جس وقت مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کر لیا تو پھر گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے:

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ قاضی پر ضمان آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ مباشرت کے ساتھ تسبیب کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی گواہی دینا سبب ہے ضمان کیلئے اور قاضی کا فیصلہ مباشرت اور ارتکاب ہے اور فعل کے مرتکب اور مباشر کی موجودگی میں سبب فراہم کرنے والے کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی جب تک حقیقۃً مرتکب موجود ہو تو فعل مرتکب اور مباشر کی طرف منسوب ہوتا ہے مسبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور مباشر اور مرتکب قاضی ہے نہ کہ گواہ لھذا ضمان قاضی پر آئے گا گواہ پر نہ آئے گا۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ جب مباشر پر ضمان لازم کرنا متعذر ہو تو پھر مسبب پر (سبب فراہم کرنے والا) ضمان لازم ہوتا ہے اور یہاں پر بھی قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ قاضی حکم کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ جب قاضی نے گواہی سن لی اور گواہ بھی عادل ہیں اگر قاضی پھر بھی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں سمجھتا تو قاضی کافر ہو جاتا ہے اور اگر فیصلہ جائز تو سمجھتا ہے لیکن خواہ مخواہ ٹال مٹول کرتا ہے بلا عذر تاخیر کرنے سے قاضی گنہگار اور فاسق ہو جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہوتا ہے اس لئے قاضی ان دونوں باتوں کے خوف سے فیصلے کرنے پر مجبور ہے اور مجبور پر ضمان لازم نہیں کیا جاتا اسلئے قاضی پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان لازم کر دیا جائے تو پھر کوئی بھی منصب قضاء کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ ہوگا ضمان کے خوف سے تو قاضی نہ ہونے کی وجہ سے فساد برپا ہوگا اور فساد دفع کرنا سب پر لازم ہے اس لئے منصب قضاء کے خاطر قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہو گیا اور جب قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہے تو مسبب یعنی گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا جیسے کہ ایک آدمی راستے میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر ہلاک ہو جائے تو ضمان مسبب یعنی کنواں کھودنے والے پر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان مسبب یعنی گواہوں پر ہوگا۔

فان رجع احدهما ضمن نصفاً والعبرة للباقي لا للراجع فان رجع احد ثلثة شهدوا لم يضمن لبقاء

نصاب الشهادة وان رجع اٰخر ضمنانصفاً لان نصف نصاب الشهادة باق وان رجعت امرأة من رجل وامرأتين ضمنت ربعاوان رجعتاضمنتانصفاوان رجعت ثمان من رجل وعشرنسوة فلاغرم وان رجعت اخرى ضمنت التسع ربعالبقاء ثلثة ارباع النصاب وان رجع الكل فعلى الرجل سدس عند ابى حنيفةؒ ونصف عندهما ومابقى عليهن على القولين لهما ان الرجل الواحد نصف النصاب فالنساء وان كثرن يمقن مقام رجل واحد ولابى حنيفةؒ ان كل امرأتين مع الرجل تقوم مقام رجل واحد وان رجعن فقط فنصف اجماعا لبقاء نصف النصاب وهو الرجل وغرم رجلان شهدامع امرأة لم رجعوا الاهي لانه لم يثبت بشهادة المرأة الواحدة شيء

ترجمہ: پس اگر رجوع کیا دونوں میں سے ایک نے تو آدھے کا ضامن ہوگا اور اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا پس اگر رجوع کیا تینوں میں سے ایک نے جنہوں نے گواہی دی تو اس پر ضمان نہ ہوگا شہادت کے نصاب باقی رہنے کی وجہ سے اور دوسرے نے رجوع کیا تو دونوں نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ شہادت کا آدھا نصاب باقی ہے اور اگر رجوع کیا ایک عورت نے ایک مرد اور دو عورتوں سے تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی اور اگر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اور اگر رجوع کیا آٹھ عورتوں نے ایک مرد اور دس عورتوں سے تو ان پر تاوان نہیں ہے اور اگر دوسری نے رجوع کیا تو نو کے نو ایک چوتھائی کی ضامن ہوں گی تین چوتھائی کے باقی رہنے کی وجہ سے اور اگر سب نے رجوع کیا تو مرد پر چھٹا حصہ آئے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور آدھا آئیگا صاحبین کے نزدیک اور جو باقی ہے وہ عورتوں پر ہوگا دونوں قول پر صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرد آدھا نصاب ہے تو عورتیں اگر چہ زیادہ کیوں نہ ہوں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور اگر صرف عورتوں نے رجوع کیا تو پھر نصف ہوگا بالاتفاق کیونکہ نصف نصاب باقی ہے اور وہ مرد ہے۔ اور ضامن ہوں گے دونوں مرد جنہوں نے گواہی دی ایک عورت کے ساتھ اور پھر دنوں نے رجوع کیا مگر عورت نے اس لئے کہ ایک عورت کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوئی۔

تشریح: رجوع عن الشہادت میں اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا:

مسائل سمجھنے سے پہلے یہ اصول ذہن میں رکھئے کہ رجوع عن الشہادت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں ہے پس اگر کسی گواہ کے رجوع کرنے کے بعد نصاب شہادت باقی ہو تو گواہی کامل ہوگی اور پورا حق ثابت ہوگا اور اگر رجوع کرنے سے نصاب میں کمی آگئی تو جتنی کمی آگئی ہے

اس کے بقدر حق کا ضمان راجع پر ہوگا اور باقی حق ثابت رہے گا۔

اب مسائل کی تشریح پیش خدمت ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حق کے بارے میں دو گواہوں نے گواہی دی تھی اور پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ اس کے رجوع کرنے سے نصف نصاب چلا گیا اور نصف نصاب باقی ہے لھذا صرف نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر تین گواہوں نے گواہی دی تھی ایک معاملہ میں اور پھر تینوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے رجوع کے بعد پھر بھی نصاب شہادت پورا ہے جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہے اور اگر اس ایک کے ساتھ دوسرے نے بھی رجوع کیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ باقی رہنے والا ایک گواہ ہے اس کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے اور نصف نصاب چلا گیا اس لئے دونوں پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر گواہی دی تھی ایک مرد اور دو عورتوں نے ایک معاملہ میں اور پھر ایک عورت نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ نصاب کی تین چوتھائی اب بھی باقی ہیں لھذا رجوع کرنے والی کی وجہ سے ایک چوتھائی حق چلا گیا تو وہ صرف ایک چوتھائی کی ضامن ہوگی۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسری عورت نے بھی رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اس لئے کہ ایک مرد کے باقی رہنے کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے لھذا دونوں عورتیں صرف نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

اور اگر کسی معاملہ میں دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی اور پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والا نصاب شہادت پورا ہے یعنی ایک مرد اور دو عورتیں اب بھی باقی ہیں جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہیں۔ اس لئے رجوع کرنے والوں پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر ان کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کر لیا تو پھر نو عورتوں پر ایک چوتھائی کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والے تین چوتھائی باقی ہیں یعنی ایک مرد جو نصف نصاب ہے اور ایک عورت جو ربع نصاب ہے تو تین ارباع باقی رہے لھذا رجوع کرنے والی نو عورتوں پر صرف ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا۔ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں سب نے گواہی سے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد سدس یعنی چھٹے حصے کا ضامن ہوگا اور دس عورتیں پانچ سدس کی ضامن ہوں گی۔ یعنی ضمان کو چھ حصے کر کے ایک حصہ ضمان مرد ادا کرے گا اور پانچ حصے دس عورتیں ادا کریں گی۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ایک مرد نصف نصاب ہے اور عورتیں کتنی زیادہ کیوں نہ ہوں وہ سب کی سب ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو گویا دس عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو نصف نصاب ایک مرد ہوا اور نصف نصاب دس عورتیں ہوئیں لھذا

نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے نقصان عقل کے باب میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,عدلت شہادۃ اثنین منھن شہادۃ رجل واحد، یعنی عورتوں میں سے دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے پس ایک مرد اور دس عورتوں کی شہادت دینا ایسا ہے گویا کہ چھ مردوں نے گواہی دی ہو اور پھر ان سب نے رجوع کر لیا ہو تو سب پر برابر ایک سدس کا ضمان ہوتا ہے لھذا اسی طرح ہر دو عورتیں ایک سدس کی ضامن ہوں گی۔

فرماتے ہیں کہ اگر دو مردوں اور ایک عورت نے گواہی دی اور پھر سب نے رجوع کر لیا تو ضمان صرف دونوں مردوں پر لازم ہوگا عورت پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہو سکتی بلکہ گواہ کا ایک جز اور ایک حصہ ہوتی ہے اور قاضی کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر گواہ کے ایک جز کی طرف منسوب نہیں ہوتا لھذا مذکورہ مسئلہ میں قاضی کا حکم دونوں مردوں کی طرف منسوب ہوگا عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا پس جب قاضی کا حکم مردوں کی طرف منسوب ہے عورت کی طرف منسوب نہیں ہے تو ضمان بھی مردوں پر آئے گا عورت پر نہ آئے گا۔

ولا يضمن الراجع في نكاح بمهر مسمى شهدا عليها او عليه الا ما زاد على مهر مثلها　اى شهدا بالنكاح بمهر مسمى مساوٍ لمهر المثل ثم رجعا فلا ضمان سواء شهدا على المرأة او على الرجل لانهما لم يتلفا شيئا وكذا ان كان المسمى اقل من مهر المثل لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف اما اذا كان المسمى اكثر من مهر المثل ضمنا ما زاد على مهر المثل.

ترجمہ: ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا نکاح میں　مہر مسمی کے ساتھ چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر مگر جو زیادہ ہے مہر مثل پر یعنی اگر گواہی دی نکاح کی مہر مسمی پر جو مساوی ہو مہر مثل کے ساتھ اور　پھر دونوں نے رجوع کیا تو ان پر ضمان نہیں ہے چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر　کیونکہ ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک نہیں کی ہے اور اسی طرح اگر مسمی کم ہو مہر مثل سے اس لئے کہ منافع بضع متقوم نہیں ہوتے اتلاف کے وقت اور اگر مسمی زیادہ ہو مہر مثل سے تو دونوں ضامن ہوں گے اس زیادتی کے جو مہر مثل پر ہے۔

تشریح: نکاح میں مہر مثل پر گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے سے گواہوں پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر دعوی کیا کہ اس کا اُس عورت کے ساتھ نکاح ہوا ہے اور عورت نے انکار

کیا تو مرد نے اس پر دو گواہ پیش کر دئے دونوں نے گواہی دی کہ اس مرد نے اس عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے مثلاً ہزار روپے پر اور ہزار روپے اس کا مہر مثل بھی ہے اور پھر گواہوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا یعنی یہ کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اس رجوع کرنے سے مرد اور عورت کا نکاح تو ختم نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ ,, قضاء القاضی بشهادة الزور ینفذظاهر اوباطناعندابی حنیفة‘‘ لهذا نکاح جب گواہوں کے ذریعہ منعقد ہو گیا تو رجوع کرنے سے فسخ نہ ہوگا لیکن اس رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر ضمان بھی نہ آئے گا ضمان اس لئے نہ آئے گا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منافع بضع تلف کیا ہے یعنی جس منافع بضع کی مالک عورت تھی گواہوں نے گواہی دیکر ان منافع کا مالک مرد کو بنا دیا اور یہ عورت کے حق میں سراسر اتلاف ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی سے منافع بضع کو تلف کیا ہے اور جس صورت میں منافع بضع کو تلف کیا گیا ہو اس صورت میں منافع بضع متقوم نہیں ہوتے اور جو چیز متقوم نہیں ہوتی اس کے تلف کرنے سے اس کا ضمان بھی لازم نہیں ہوتا لهذا منافع بضع کو تلف کرنے سے اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں کہ دعوی کرنے والا مرد ہو اور گواہوں نے مہر مثل کی گواہی دی ہو یا مہر مثل سے اقل کی گواہی دی ہو۔

اب اگر دعوی کرنے والی عورت ہو کہ ایک عورت نے یہ دعوی کیا اس مرد نے میرے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور شوہر انکار کر رہا ہے تو عورت نے اس پر بینہ پیش کر دئے کہ مرد نے عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس رجوع کی بناء نکاح تو فسخ نہ ہوگا اس لئے کہ نکاح جب منعقد ہوا تو اب رجوع کرنے سے فسخ نہیں ہوتا لیکن اس رجوع کرنے سے گواہوں پر تاوان اور ضمان بھی نہیں آئے گا اسلئے کہ گواہوں نے اگرچہ اپنی گواہی سے شوہر کا مال تلف کیا ہے یعنی مہر مثل تلف کیا ہے لیکن شوہر کو اس کے عوض میں منافع بضع مل گئے ہیں یعنی یہ اتلاف تو ہوا ہے لیکن اتلاف بالعوض ہوا ہے اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہے جب گواہوں نے عوض ملنے کی وجہ سے شوہر کا کچھ بھی تلف نہیں کیا ہے لهذا گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا۔

لیکن اگر گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی ہو یعنی مہر مثل مثلاً ایک ہزار روپے ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے اس عورت کے ساتھ پندرہ سو کے عوض نکاح کیا ہے تو اس صورت میں مہر مثل کے تو ضامن نہ ہوں گے یعنی ایک ہزار روپے کے اور جو مہر مثل پر اضافہ ہے یعنی پانچ سو روپے اس کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ مہر کی مقدار تک تو عوض موجود ہے لهذا اس کا اتلاف کلا اتلاف ہے اور جو مہر مثل سے زائد ہے اس کے عوض میں کچھ بھی نہیں ملا لهذا اس کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ اتلاف بلاعوض ضمان کو واجب کرتا ہے لهذا اضافی مقدار کا ضمان گواہوں پر لازم ہوگا۔

وفی البیع الامانقص عن قیمة مبیعه ای لایضمن الراجع فی بیع الامانقص عن قیمة المبیع صورة

المسئلة اذاادعى المشترى انه اشترى العبد بالف وهو يساوى الفين فشهدشاهدان ثم رجعاضمنا الالف وانـماقلنا ادعى المشترى حتى ان ادعى البائع الثمن لم يضمنالان البائع رضى بالنقصان وان كان الثمن مساويـاللقيمة فلاضمان لعدم الاتلاف وان كان الثمن اكثر فان كان الدعوى من المشترى فلاضمان لان المشترى رضى بالزيادة على القيمة وان كان الدعوى من البائع ضمناللمشترى مازاد على القيمة وهذه المسئلة غيرمذكورة في المتن لان وضع المسئلة في المتن فيمااذاكان الدعوى من المشترى

فـان عبارة الهداية هكذاوان شهدابيع فان هذالكلام انمايقال اذاادعى المشترى ان البائع فانكر البائع البيع فشهد الشهود على البيع ان كان الدعوى من البائع فالبائع يدعى ان المشترى اشترى من ى هذاالعبد بكذاوعليه الثمن فالعبارة الصحيحة ح ان يقال شهداعلى الشراء فعلم ان صورة مسئلة الهداية في دعوى المشترى وهذادقيق تفردبه خاطرى

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) بیع میں مگر جوکم ہو مبیع کی قیمت سے یعنی ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا بیع میں مگر جوکم ہو مبیع کی قیمت سے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری نے دعوی کیا کہ اس نے غلام خریدا ہے ہزارروپے کے عوض اوروہ دوہزار کا برابر ہے تو گواہی دی دو گواہوں نے اور پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو دونوں ہزار کے ضامن ہوں گے اور ہم نے کہا کہ مشتری نے دعوی کیا یہاں تک کہ اگر بائع نے ثمن کا دعوی کیا تو دونوں ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ بائع نقصان پر راضی ہوگیا ہے اور اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ اتلاف نہیں ہے اور اگر ثمن زیادہ ہو پس اگر دعوی مشتری کی جانب سے ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ مشتری قیمت سے زیادتی پر راضی ہو چکا ہے اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو دونوں ضامن ہوں گے مشتری کیلئے اس مقدار کے جوزیادہ ہے قیمت پر اور یہ مسئلہ ذکر نہیں ہے متن میں اس لئے کہ متن میں مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب دعوی مشتری کی جانب سے ہو اس لئے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے کہ اگر دونوں نے گواہی دی بیع کی اس لئے کہ یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے کہ جب مشتری دعوی کرے کہ بائع نے بیچا ہے اور بائع بیع کا انکار کرے اور گواہ بیع پر گواہی دیدیں پس اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو بائع یہ دعوی کرے گا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری نے اس کی خریداری سے انکار کیا پس گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے تو صحیح عبارت اس وقت یہ ہوگی کہ کہا جائے کہ دونوں نے گواہی دی ہے خریداری پر تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت مشتری کے دعوی میں ہے اور یہ ایک باریک بات ہے جس پر میرا ذہن اکیلا ہے۔

تشریح: بیع میں گواہوں کے گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں رجوع کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعوی کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور غلام کی قیمت بھی ہزار روپے ہے یا ہزار سے کم ہے یعنی آٹھ سو روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا بائع کیلئے اس لئے کہ گواہوں نے اگر چہ بائع کی ملکیت تلف کردی ہے یعنی غلام بائع کی ملکیت سے نکل گیا ہے لیکن اس کے عوض بائع کو غلام کی قیمت اور عوض مل گیا ہے تو یہ اتلاف بالعوض ہوا اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہوتا ہے جیسے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے۔ لھذا اس صورت میں گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہو اور گواہوں نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے عوض خریدا ہے حالانکہ غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو اس صورت گواہ ایک ہزار روپے کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے غلام کا وہ جز جو ہزار روپے کے مقابلے میں ہے بلاعوض تلف کیا ہے یعنی گواہوں نے آدھا غلام بلاعوض تلف کیا ہے۔ اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں گواہوں پر ضمان آئے گا۔

وانماقلنا ادعی المشتری : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے کہا کہ دعوی کرنے والا مشتری ہو اور گواہوں نے قیمت سے زیادہ پر گواہی دی اور پھر گواہی سے رجوع کر لیا تو جو قیمت سے زیادہ رقم ہے گواہ اس کے ضامن ہوں گے لیکن اگر دعوی کرنے والا بائع ہو تو پھر گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا یعنی غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہیں اور گواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور بائع بھی ایک ہزار کا دعوی کر رہا ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اسلئے کہ بائع خود اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے۔

اور اگر گواہوں نے جس ثمن پر گواہی دی ہے وہ قیمت کے برابر ہو اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے کیونکہ بائع کو اس کا کامل عوض مل چکا ہے اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا۔

اور اگر ثمن زیادہ ہو قیمت سے یعنی غلام کی قیمت ایک ہراز روپے ہے اور گواہوں نے گواہی دی دو ہزار روپے کی پس اگر دعوی مشتری کی جانب سے ہو تو پھر بھی گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ مشتری خود دو ہزار روپے دینے پر راضی ہو چکا ہے اور جب مشتری خود راضی ہو چکا ہے تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا۔

اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ مشتری نے مجھ سے ایک ہزار روپے قیمت والا غلام دو ہزار کے عوض خرید ا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے پس بائع نے دو گواہ پیش کردئے کہ مشتری نے یہ غلام دو ہزار کے عوض خریدا ہے تو مشتری نے دو ہزار روپے بائع کو ادا کردئے اور اس کے بعد گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو غلام کی جو اضافی قیمت ہے یعنی ایک ہزار روپے گواہ اس کے ضامن ہوں مشتری کیلئے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے جو اضافی قیمت مشتری سے لی گئی ہے وہ بلاعوض ہے اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں ضمان آتا ہے لھذا اس صورت میں گواہوں پر ضمان آئے گا۔

وهذه المسئلة غير مذكورة في المتن : اور یہ مسئلہ یعنی ثمن کی زیادتی کا مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے بلکہ متن میں ثمن کے نقصان کا مسئلہ مذکور ہے۔ متن میں یہ مسئلہ ہے کہ بیع میں گواہ ضامن نہ ہوں گے مگر جب کہ ثمن مبیع کی قیمت سے کم ہو تو پھر نقصان کے ضامن ہوں گے اور شرح میں یہ بھی واضح کردیا کہ اگر ثمن مبیع کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس میں مشتری اور بائع کی تفصیل آپ کے سامنے بیان ہوگئی ۔

ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے اور بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا جیسے کہ ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا۔

اس کی دلیل کہ دعوی مشتری کی جانب سے ہے بائع کی جانب سے نہیں ہے:

یہ ہے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے ,, فان شهدا ببيع ،، اور یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مشتری دعوی کرے اور بائع انکار کرے تو مشتری گواہ پیش کرے اور گواہ اس بات پر گواہی دیدیں کہ بائع نے یہ چیز بیچ دی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعوی کرنے والا مشتری ہے۔ پس اگر دعوی بائع کی جانب سے ہوتا تو بائع یہ دعوی کرتا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری انکار کرتا ہے کہ میں نے تو نہیں خریدا اور بائع گواہ پیش کرتا کہ آپ نے خریدا ہے اور آپ پر ثمن لازم ہے تو اس وقت عبارت یہ نہ ہوتی کہ ,, فان شهدا ببيع ،، بلکہ صحیح عبارت یہ ہوتی ,, شهدا على الشراء ،، تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کی عبارت میں صورت مسئلہ مشتری کے دعوی کے بارے میں ہے بائع کے دعوی کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح وقایہ کے متن میں بھی صورت مسئلہ مشتری کے دعوی میں ہے بائع کے دعوی میں نہیں ہے اس لئے شارح نے فرمایا کہ صورة المسئلة اذا ادعى المشتري ،، اور شارح فرماتے ہیں کہ یہ ایک باریک فرق ہے جس کو ہر کوئی نہیں سمجھ سکا بلکہ اس

فرق بیان کرنے میں۔ میں اکیلا ہوں۔

وفی طلاق الانصف مهرها قبل الوطی ای اذاشهدا بالطلاق قبل الوطی ثم رجعا ضمنانصف المهر اما بعد الدخول فلالان المهر تاكدبالدخول فلااتلاف وضمن فی العتق القیمة وفی القصاص الدیة فحسب ای اذاشهدا ان زیداقتل عمروا فاقتص زید ثم رجعا یجب الدیة عندنا وعندالشافعیؒ یقتص

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) طلاق میں مگرعورت کے نصف مہر کے دخول سے پہلے یعنی جب گواہی دی دونوں نے طلاق کی وطی سے پہلے پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں ضامن ہوں گے نصف مہر کے اور دخول کے بعد تو نہیں اسلئے کہ مہر مؤکد ہو چکا ہے دوخول سے تو اتلاف نہیں ہے اور ضامن ہوں گے عتق میں قیمت کے اور قصاص میں دیت کے فقط یعنی جب گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے اور زید سے قصاص لیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو دیت واجب ہوگی ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص لیا جائے گا۔

تشریح: گواہوں کی گواہی سے طلاق قبل الدخول واقع ہوجائے تو ضمان کس پر ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے اور شوہر نے اس سے انکار کیا تو عورت نے دو گواہ پیش کردئے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے تو شوہر پر نصف مہر دینا لازم ہو گیا اور اس نے جب نصف مہر دیدیا اور گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہ نصف مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے مہر مؤکد ہو گیا اسلئے کہ طلاق دینے سے پہلے یہ امکان تھا کہ شوہر سے مہر ساقط ہوجائے اس طور پر کہ بیوی یا نعوذ باللہ مرتد ہوجائے اور یا ابن الزوج کو اپنے اوپر مطاعت دیدے جس سے شوہر سے مہر ساقط ہوجاتا لیکن گواہوں کی گواہی سے شوہر پر مہر لازم اور مؤکد ہو گیا۔ پس جب گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو ان پر نصف مہر کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ نصف مہر تو انہوں نے مؤکد کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا۔ لیکن اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی دخول کے بعد اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ دخول سے خود بخود مہر مؤکد ہوجاتا ہے اس لئے کہ گواہوں نے شوہر کا کوئی نقصان نہیں کیا ہے اس لئے رجوع کرنے کے بعد گواہوں پر کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

غلام کی قیمت کا ضمان گواہوں پر ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنا غلام آزاد کردیا ہے اور قاضی نے غلام کی آزادی کا حکم دیدیا اور پھر

گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہ غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مولی کا مال تلف کیا ہے بلاعوض اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوتا ہے لھذا گواہوں پر ضمان لازم ہوگا

قتل کی گواہی میں گواہوں پر دیت لازم ہوگی قصاص لازم نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قصداً قتل کیا ہے اس گواہی کی بناء پر قاضی نے زید پر قصاص کا حکم کردیا اور زید کو قصاصاً قتل کردیا گیا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ دونوں گواہ زید کے ورثہ کیلئے دیت کے ضامن ہوں گے اور یہ دیت گواہوں کے عاقلہ پر لازم ہوگی۔ یہ احناف کے نزدیک ہے ۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں سے قصاص لیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ گواہ اس قتل کے مسبب ہیں جیسے کہ اکراہ کی صورت میں مُکرِہ مسبب ہوتا ہے تو اکراہ کی صورت میں مکرہ پر قصاص واجب ہوتا ہے تو اسی طرح گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں بھی گواہوں پر قصاص واجب ہوگا اس لئے کہ یہ بھی مسبب ہیں۔

احناف کی دلیل: یہ ہے قاتل اور مباشر ہے تو ولی مقتول ہے یعنی جس کا ولی قتل کیا گیا ہے گواہی کی بناء پر اصل مباشر وہ ہے اور گواہ تو مسبب ہیں لیکن یہاں پر مباشر پر بھی قصاص لازم نہیں ہے تو مسبب پر بھی لازم نہ ہوگا۔

وضمن الفرع بالرجوع لا اصله بقوله مااشهدته على شهادتي واشهدت وغلطت قوله لا اصله مسألة مبتدأة لاتعلق لها برجوع الفرع فاذاقال الاصل ما اشهدت الفرع على شهادتي لايلتفت الى قوله فلايضمن وان قال اشهدته وغلطت فلاضمان عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ ويضمن عندمحمدؒ ولورجع الاصل والفرع غرم الفرع فقط هذاعند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ لان القضاء وقع بشهادة الفرع فهي علة قريبة فيضاف الحكم اليها وعند محمدؒ ان شاء ضمن الاصل وان شاء ضمن الفرع .

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے فروع رجوع کرنے سے۔ نہ (ضامن نہ ہوگا) کہ اصل سے اپنے اس قول سے کہ میں نے اس کو گواہ بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے مصنفؒ کا یہ قول لا اصلہ یہ ایک نیا مسئلہ ہے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے فرع کے رجوع سے پس جب اصل نے کہا کہ میں نے تو فرع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میں نے گواہ تو بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے تو ضمان نہیں ہے شیخین کے نزدیک اور امام

محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر رجوع کیا اصل اور فرع نے تو فرع ضامن ہوگا فقط یہ حضرات شیخین کے نزدیک ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ واقع ہوا ہے فرع کی گواہی پر اور یہ علت قریبہ ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر چاہے تو اصل کو ضامن قرار دے اور اگر چاہے تو فرع کو ضامن قرار دے۔

تشریح: اگر فروع نے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی صورت میں جب فروع نے گواہی سے رجوع کر لیا تو فروع ضامن ہوں گے اگر چہ اصول نے رجوع نہ کیا ہو اسلئے کہ قاضی کی عدالت میں فروع نے گواہی دی ہے لھذا تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہوگا اور جب تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہے تو ضمان بھی ان پر آئے گا یہ مسئلہ اس جگہ پر تمام ہو گیا یہ ایک مستقل مسئلہ ہے مابعد کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔ آگے مصنفؒ کا یہ کہنا کہ ,,لا اصلہ یہ ایک الگ مستقل مسئلہ ہے اس کا ماقبل سے تعلق نہیں ہے۔ اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہود اصل نے یہ کہا کہ ہم نے فروع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے پس اگر یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے ہو تو پھر تو شہادت باطل ہو جائے گی اور قاضی اس گواہی پر فیصلہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اصول نے تحمیل سے انکار کیا اور تحمیل سے انکار کرنے کی صورت میں گواہی باطل ہوتی ہے۔ لیکن اگر اصول کا یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد ہو تو قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا اور اصول کی اس بات کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا اور شہادت باطل نہ ہوگی اور قاضی کا فیصلہ بھی نہیں ٹوٹے گا اور نہ اصول پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر اصول نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ تو بنایا ہے لیکن ہم سے غلطی ہو گئی ہے تو اس صورت میں حضرات شیخین کے نزدیک اصول ضامن نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول ضامن ہوں گے حضرات شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی نے فروع کی شہادت پر فیصلہ کیا ہے نیز قاضی نے فروع کی شہادت کا معاینہ کیا ہے اور فروع نے رجوع نہیں کیا ہے لھذا جب فروع نے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا

حضرت امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ فروع تو اصول کے قائم مقام ہیں جب فروع اصول کے قائم مقام ہیں اور اصول نے رجوع کر لیا ہے تو اصول پر ضمان لازم ہوگا اور گواہی باطل ہوگی۔

اور اگر اصول اور فروع سب نے رجوع کر لیا تو حضرات شیخین کے نزدیک فروع ضامن ہوں گے اصول ضامن نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ تو فروع کی گواہی پر واقع ہوا ہے نہ اصول کی گواہی پر تو ضمان بھی فروع پر آئے گا اصول پر نہ آئے گا۔ اور مام محمدؒ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے چاہے اصول کو ضامن قرار دے یا فروع کو ضامن قرار دے۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہے فروع کی گواہی پر اس کا تقاضا یہ ہے کہ فروع کو ضامن قرار دیا جائے جیسے کہ شیخین نے فرمایا ہے۔ اور فروع چونکہ

اصول کے قائم مقام ہیں تو گویا کہ قاضی نے اصول کی گواہی پر فیصلہ کیا ہے جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل ہے سابقہ مسئلے میں اس کا تقاضا یہ ہے کہ اصول کو ضامن قرار دیا جائے اور دونوں کو ترک کرنا جائز نہیں ہے کہ کسی پر ضمان لازم نہ کیا جائے تو دونوں کو جمع کیا جائے گا اس طور پر کہ مالک کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے ضامن قرار دے اصول کو یا فروع کو۔

وقول الفرع کذب اصلی اوغلط فیها لیس بشیء لان کذب الاصل لایثبت بقول الفرع والفرع لم یرجع عن شهادته فلایلتفت الی قوله

ترجمہ: اور فرع کا یہ کہنا کہ میرے اصل نے جھوٹ بولا ہے یا اس نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے یہ تو یہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ اصل کا جھوٹ فرع کے قول سے ثابت نہیں ہوتا اور فرع نے شہادت سے رجوع نہیں کیا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔

تشریح: فروع کا اصول پر جھوٹ کی تہمت لگانے سے اصول کاذب نہیں ہوتے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب فروع نے گواہی دیدی اور قاضی نے فیصلہ کردیا اور اس کے بعد فروع نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ یا انہوں نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے تو فروع کے اس کہنے سے اصول پر کوئی اثر نہیں پڑتا نہ تو اصول کا کذب ثابت ہوتا ہے کیونکہ ان کے کہنے سے فروع کا کذب ثابت نہیں ہوتا اور نہ کسی پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ فروع پر تو اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ فروع نے گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے اور اصول پر اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ اصول کا کذب ثابت نہیں جب ان کا کذب ثابت نہیں تو ان پر ضمان بھی نہ آئے گا۔

وضمن المزکی بالرجوع عن التزکیة هذا عند ابی حنیفةؒ خلافالهما لان التزکیة جعلت الشهادة شهادة لاشاهد الاحصان ای اذاشهدواعلی الزنا وشهدالشهود علی احصان الزانی فرجم ثم رجع شهود الاحصان لم یضمنوالان الاحصان شرط محض لایضاف الحکم الیه بخلاف التزکیة وهماقاساالمزکی علی شاهد الاحصان کماضمن شاهداليمين لاالشرط اذارجعوا ای اذاشهدشاهدان انه علق عتق عبده بشرط وشهداخران علی وجود الشرط فحکم بالعتق ثم رجع الکل ضمن شاهدااليمين لانهما صاحب العلة.

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے تزکیہ کرنے والے تزکیہ سے رجوع کرنے کی وجہ سے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے صاحبین کیلئے اسلئے کہ تزکیہ نے گواہی کو گواہی بنایا ہے نہ کہ احصان کے گواہ یعنی جب گواہی دی زنا پر اور کچھ گواہوں نے

گواہی دی زانی کے محص ہونے پر پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ محصن ہونا تو محض شرط ہے اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا برخلاف تزکیہ کے اور صاحبین نے مزکی کو قیاس کیا ہے احصان کے گواہوں پر جیسے کہ ضامن ہوتا ہے یمین کا گواہ نہ کہ شرط کا جبکہ رجوع کریں یعنی جب گواہی دی دو گواہوں نے کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کو معلق کردیا ہے شرط پر اور دو اور گواہوں نے گواہی دی شرط کے موجود ہونے پر تو قاضی نے آزاد ہونے کا فیصلہ کردیا پھر سب نے رجوع کرلیا تو یمین کے گواہ ضامن ہوں گے اس لئے کہ یہ دونوں صاحب علت ہیں۔

تشریح: تزکیہ سے رجوع کرنے والے ضامن ہوں گے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی اور گواہوں کا تزکیہ کردیا گیا یعنی دو اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ گواہ عادل ہیں تو قاضی نے گواہی کی بناء پر فیصلہ کردیا اور مال مدعی کو سپرد کردیا اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ اور تعدیل سے رجوع کرلیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے مال کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ تزکیہ کرنے والوں نے تو گواہوں کہ تعریف کی ہے کہ گواہ عادل ہیں کسی پر گواہی نہیں دی ہے جب گواہی نہیں دی تو گواہی سے رجوع بھی نہیں کیا ہے بلکہ تعدیل اور تعریف سے رجوع کیا ہے اور جب گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا۔ اسلئے کہ ضمان گواہی سے رجوع کرنے والے پر ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کہ شہود احصان یعنی چار گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے زنا کیا ہے اور پھر چند لوگوں نے گواہی دی کہ یہی آدمی محصن ہے تو زانی کو رجم کردیا گیا اور اس کے بعد احصان ثابت کرنے والوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ان پر ضمان لازم نہیں ہوتا اسی طرح یہاں پر بھی تزکیہ کرنے والوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ نے تو گواہی کو گواہی بنادیا ہے یعنی قاضی کے فیصلہ کی ایک علت تو گواہوں کی گواہی ہے لیکن گواہوں کی گواہی اس وقت تک کارآمد نہیں ہوتی جب تک ان کا تزکیہ نہ کرایا جائے پس جب تزکیہ کرنے والوں نے ان کا تزکیہ کیا تو گویا کہ انہوں نے گواہی کو کارآمد بنادیا تو تزکیہ کرنے والے علت بعیدہ ہوگئے یعنی علت العلۃ ہوگئے اور حکم

جس طرح منسوب ہوتا ہے علت کی طرف اسی طرح منسوب ہوتا ہے علت العلۃ کی طرف بھی۔ تو تزکیہ سے رجوع کرنا گویا کہ اپنی گواہی سے رجوع کرنا ہے اور گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں گواہوں پر ضمان آتا ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان آئے گا۔

لاشاهد الاحصان: صورت مسئلہ یہ ہے کہ چار گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے زنا کیا ہے اور کچھ اور لوگوں نے گواہی

دی کہ زید محصن ہے یعنی شادی شدہ ہے نکاح صحیح کے ساتھ خلوت صحیحہ ثابت ہے۔ تو اس جرم میں زید کو سنگسار کر دیا گیا اور اس کے بعد شہود احصان یعنی جن لوگوں نے زید کے محصن ہونے کی گواہی دی تھی انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ احصان تو شرط محض ہے یعنی احصان ثابت ہونا زنا کیلئے نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے اور نہ سبب ہے بلکہ احصان ثابت ہونا حد زنا کیلئے صرف شرط محض ہے اور حکم علت کی طرف یا علت العلۃ کی طرف تو منسوب ہوتا ہے لیکن شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ یہ صاحبین کے قیاس کا جواب بھی ہو گیا کہ انہوں نے مزکی کو قیاس کیا تھا شاہد الاحصان پر تو اس کا جواب یہ ہو گیا کہ تزکیہ علت العلۃ کے حکم میں ہے اور احصان ثابت ہونا نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے بلکہ شرط محض ہے لھذا مزکی کو شاہد الاحصان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: علت، سبب، اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے۔ سبب تاثیر کے بغیر حکم کی طرف مفضی ہوتا ہے۔ اور شرط نہ حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے اور نہ حکم کی طرف مفضی ہوتی ہے بلکہ حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے

(اشرف الہدایہ جلد 10 صفحہ 166)

کما ضمن شاھد الیمین: سابقہ مسئلہ کیلئے نظیر پیش کرتے ہیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنے غلام کی آزادی معلق کر دی ہے ایک شرط کے ساتھ یعنی زید نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر آپ خالد کے گھر میں داخل ہوئے تو تم آزاد ہو یہ ہے یمین کے گواہ پس اس کے بعد دو اور گواہوں نے گواہی دی کہ شرط موجود ہو گئی ہے یعنی غلام خالد کے گھر میں داخل ہو گیا ہے تو قاضی نے فیصلہ دیدیا کہ زید کا غلام آزاد ہے پھر اس کے بعد سب نے رجوع کر لیا یعنی یمین کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا اور شرط کے وجود کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا تو اس صورت میں ضمان یمین کے گواہوں پر آئے گا اور وجود شرط کے گواہوں پر نہ آئے گا اس لئے کہ یمین کے گواہ حکم کیلئے علت ہیں اور شرط کے گواہ نہ علت ہے اور نہ سبب ہے بلکہ محض شرط ہے اور جب علت موجود ہو تو حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا پس شہود یمین نے علت ثابت کیا ہے اور شہود شرط نے محض شرط ثابت کیا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا لھذا شہود یمین ضامن ہوں گے اور شہود شرط ضامن نہ ہوں گے۔ جیسے کہ سابقہ مسئلہ میں شہود زنا علت ہے اور شہود احصان شرط محض ہے۔ اور شہود علت پر ضمان ہوتا ہے شہود شرط پر ضمان نہیں ہوتا اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے۔ ☆ واللہ اعلم ☆

ختم شد بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ ومنہ۔ بتاریخ ۷ شعبان المعظم ۱۴۲۸ھ

بمطابق ۲۱۔ اگست ۲۰۰۷ء۔ بروز منگل بمقام نورانی مسجد منگورہ سوات علی محمد غفرلہ ولوالدیہ

احسن الوقایہ

شرح اردو

شرح الوقایہ آخرین



تالیف

مولانا ابوزکریا علی محمد اوپل
فاضل و معلم جامعہ دارالعلوم کراچی

جلد دوئم



مکتبہ صدیقیہ
محلہ عیسیٰ خیل نیو روڈ مینگورہ سوات فون: 0334-9332627, 0334-9452042

بسم اللہ الرحمن الرحیم

احسن الوقایہ

شرح اردو

شرح الوقایہ آخرین

دوم

تالیف

مولانا ابوزکریا علی محمد شانگلوی

فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی

ناشر مکتبہ صدیقیہ محلہ عیسیٰ خیل نیو روڈ منگورہ سوات رابطہ 03349332627

نامِ کتاب: **احسن الوقایہ**

مؤلف: **ابوزکریا مولانا علی محمد**

اشاعت چہارم: جولائی ۲۰۱۰ رجب ۱۴۳۱ھ

کمپوزنگ: زکریا کمپوزنگ سنٹر سوات

ناشر: مکتبہ صدیقیہ محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات فون 0334.9332627

مطبع: العلم پبلشنگ سروسز عبدالغنی پلازہ محلہ جنگی پشاور 091-5515698

ملنے کے پتے:

مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور

قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

مکتبہ امدادیہ فیصل آباد

مکتبہ رشیدیہ محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات فون موبائل

فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک فون موبائل

عارفی کتب خانہ نزدیک جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ خالد بن ولید نزد جامعہ درالعلوم کراچی

مظہری کتب خانہ گلشن اقبال کراچی

ادارۃ الانور نزد جامعہ اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ

مکتبہ رحمانیہ پشاور

الجمعیت اکیڈمی مینگورہ سوات

مکتبۃ الاشاعت محلہ جنگی پشاور

مکتبہ حقانیہ ملتان

مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی

ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

مکتبہ عمر فاروق نزد جامعہ فاروقیہ کراچی

مکتبۃ الایمان گلشن حدید کراچی

مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک

کتاب التوکیل

جاز التوکیل وهو تفویض التصرف الی غیره وشرطه ان یملکه المؤکل الضمیر المنصوب یرجع الی التصرف والظاهر ان المراد مطلق التصرف فان عبارة الهدایة هکذاومن شرط الوکالة ان یکون المؤکل ممن یملک التصرف بان یکون حراعاقلابالغاوماذوناوان ارید بالتصرف التصرف الذی وکل به لامطلق التصرف یکون قولهما لاقول ابی حنیفةؒ فان المسلم اذاوکل الذمی ببیع الخمریجوز عنده ویعقله الوکیل ویقصده ای یعقل ان البیع سالب للملک والشراء جالب له ویعرف الغبن الیسیر من الفاحش ویقصد العقد حتی لوتصرف هازلالایقع عن الأمر .

ترجمہ: جائز ہے وکیل بنانا اور وہ تصرف کو سپرد کرنا ہے غیر کو اور شرط اس کی یہ ہے کہ مؤکل اس کا مالک ہو ضمیر منصوب ہے راجع ہے تصرف کی طرف اور ظاہر یہ ہے کہ مراد مطلق تصرف ہے اس لئے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے کہ وکالت کی شرط میں سے یہ ہے کہ مؤکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کا مالک ہو کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ ہو، یا ماذون ہو اور اگر مراد لیا جائے تصرف سے وہ تصرف جس پر وکیل بنایا ہے نہ کہ مطلق تصرف تو یہ صاحبین کا قول ہو جائے گا نہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اس لئے کہ مسلمان جب ذمی کو وکیل بنائے شراب بیچنے کا تو جائز ہے امام صاحب کے نزدیک، اور وکیل اس کو سمجھتا ہو اور قصد کرتا ہو یعنی وہ یہ سمجھتا ہو کہ بیع ملکیت کو ختم کرنے والی ہے اور خریدنا ملکیت کو کھینچنے والا ہے اور وہ غبن یسیر کو غبن فاحش سے ممتاز کرتا ہو اور عقد کا قصد کرتا ہو یہاں تک کہ اگر اس نے تصرف کیا مذاق سے تو وہ آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگا ۔

تشریح: وکالت کا جواز:

وکالت کا جواز ثابت ہے کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع امت، اور قیاس چاروں سے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فابعثوا احدکم بورقکم هذه الی المدینة فالینظر ایهاازکی طعاما فلیأتکم برزق منه"، کہ اصحاب کہف نے ایک شخص کو وکیل بنایا اور باری تعالیٰ نے اس کو بغیر نکیر کے نقل کیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ امم سابقہ کے جس عمل کو بغیر نکیر کے نقل کیا جاتا ہے وہ قابل عمل ہوتا ہے لھذا اس سے وکالت کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ حدیث شریف سے جواز یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حکیم بن حزامؓ کو وکیل بنایا تھا قربانی کی بکری خریدنے کیلئے۔ اجماع سے جواز یہ ہے حضور ﷺ کے دور سے آج تک مسلمان

وکالت کے جواز اور تعمیل پر متفق چلے آرہے ہیں۔ قیاس سے بھی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ ہر ایک انسان ہر کام کے کرنے پر بذات خود قادر نہیں ہوتا بلکہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ کسی وکیل بنائے کسی کام کے کرنے پر یا ایک انسان سفر میں ہوتا ہے یا بیمار ہوتا ہے اور جو کام کرنا ہوتا ہے اس پر وہ خود قادر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ کسی ایک شخص کو وکیل بنائے جو اس کام کے کرنے پر قادر ہوتا ہے لھذا وکالت جائز ہونی چاہئے

وکالت کے لغوی واصطلاحی معنی:

وکالت کے لغوی معنی ہیں سپرد کرنا کسی پر بھروسہ کر کے کام چھوڑنا، اور اصطلاحی معنی ہیں کسی کام کا تصرف غیر کو سپرد کرنا،، **اقامة الغير مقام نفسه في تصرف معلوم**،، یعنی ایسے شخص کو جائز تصرف میں اپنا قائم مقام بنانا جو تصرف کا اہل ہو۔

وکالت کی شرط: وکالت کے شرائط تین ہیں (۱) کہ موکل نے جس کام کیلئے وکیل بنایا ہے موکل خود اس کے کرنے کا اہل ہو یعنی موکل اہل تصرف ہو۔

ضمیر کا مرجع: شارحؒ فرماتے ہیں ان یملکہ میں جو ضمیر منصوب ہے اس کا مرجع مطلق تصرف ہے تصرف معہود (جس تصرف کیلئے وکیل بنایا ہے) نہیں ہے اور اس بات کی دلیل کہ مطلق تصرف مراد ہے تصرف معہود مراد نہیں ہدایہ کی عبارت سے پیش کی ہے کہ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد مطلق تصرف ہے کیونکہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے،، **ومن شرط الوكالة ان يكون المؤكل ممن يملك التصرف بان يكون حرا بالغا او ماذونا**،، موکل کے حر، عاقل، اور بالغ ہونے کی شرط لگانے سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد مطلق تصرف ہے۔ اگر تصرف سے مطلق تصرف مراد نہ لیا جائے بلکہ وہ تصرف خاص اور تصرف معہود مراد لیا جائے جس پر وکیل بنایا ہے یعنی موکل اس کام کے کرنے پر خود قادر ہو جس کے کرنے پر اس کو وکیل بنایا ہے تو پھر یہ صاحبین کا مسلک ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک توکیل کیلئے یہ شرط ہے کہ موکل نے جس کام پر کسی کو وکیل بنایا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ موکل خود اس کام کے کرنے پر قادر ہو لھذا اگر موکل خود اس کے کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کام پر کسی کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا چاہے فی نفسہ موکل اہل تصرف میں سے ہو لھذا اگر کسی مسلمان نے ایک ذمی کو شراب بیچنے پر وکیل بنایا تو صاحبین کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ موکل خود شراب نہیں بیچ سکتا تو اس پر کسی کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موکل کیلئے نفس اہل تصرف ہونا ضروری ہے یعنی موکل اہل تصرف میں سے ہو کہ وہ آزاد عاقل بالغ ہو یا ماذون ہو جس کام پر وکیل بنایا ہے اس کے کرنے کا اہل ہونا ضروری نہیں ہے لھذا اگر مسلمان نے ذمی کو وکیل بنایا شراب بیچنے کا تو یہ توکیل صحیح ہوگی اس لئے کہ مسلمان اگر چہ بذات خود شراب بیچنے کا اہل نہیں ہے لیکن فی نفسہ اہل تصرف ہے لھذا یہ توکیل صحیح

ہوگی۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ جس کام پر وکیل بنایا گیا ہے وکیل اس کام کو سمجھتا ہو (۳) اور تیسری شرط یہ ہے کہ وکیل نے اس کام کا قصد بھی کیا ہو یعنی وکیل کو یہ معلوم ہو کہ بیع سے ملکیت ختم ہوتی ہے اور شراء سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور غبن فاحش کو غبن یسیر سے ممتاز کر سکتا ہو۔ اور اس نے عقد کا قصد بھی کیا ہو کہ یہ کام میں فلاں (موکل) کیلئے کرتا ہوں اگر اس نے قصد نہ کیا ہو بلکہ مذاق کے طور پر کوئی عقد کیا یا موکل کے قصد اور ارادے سے نہ کیا بلکہ مطلق کوئی عقد کیا تو آمر (موکل) کیلئے نہ ہوگا بلکہ عاقد یعنی وکیل کی ذات کیلئے ہوگا۔

فصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما ولوقال كلامنهما لكان اشمل لتناوله توكيل الحر البالغ مثله والماذون وتوكيل الماذون مثله والحر البالغ والمراد بالماذون الصبي العاقل الذى اذنه الولى والعبد الذى اذنه المولى وصبيايعقل وعبدامحجورين يرجع حقوق العقد الى موكلهما دونهما اى اذاوكل الحر البالغ اوالماذون صبيا محجورااوعبدامحجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولايرجع اليهما.

ترجمہ: تو صحیح ہے وکیل بنانا آزاد بالغ یا ماذون کا اپنے مثل کو اگر کہتے دونوں میں سے ہر ایک کو تو یہ زیادہ شامل ہوتا اسلئے کہ یہ شامل ہے آزاد بالغ کا اپنے مثل اور ماذون کے وکیل بنانے کو اور ماذون کے اپنے مثل اور آزاد بالغ کے وکیل بنانے کو اور مراد ماذون سے وہ عاقل بچہ ہے جس کو ولی نے اجازت دی ہو اور وہ غلام جس کو مولی نے اجازت دی ہو یا سمجھ دار بچے کو یا غلام کو اس حال میں یہ کہ دونوں مجور ہوں اور عقد کے حقوق راجع ہوں گے ان دونوں کے موکل کی طرف نہ کہ ان دونوں کی طرف یعنی جب وکیل بنایا آزاد بالغ نے یا ماذون نے صبی مجور یا عبد مجور کو تو حقوق راجع ہوں گے ان دونوں کے موکل کی طرف اور ان دونوں کی طرف راجع نہ ہوں گے۔

تشریح: کس کو وکیل بنانا جائز ہے؟

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ آزاد بالغ آدمی اور ماذون اپنے مثل کو وکیل بنا سکتے ہیں یعنی آزاد بالغ آدمی آزاد بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور آزاد بالغ آدمی ماذون کو بھی وکیل بنا سکتا ہے۔ اسی طرح ماذون آزاد بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون، دوسرے ماذون کو بھی وکیل بنا سکتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر مصنفؒ مثلھما کے بجائے کلامنھما کہتے تو یہ عبارت زیادہ واضح ہوتی۔ اس لئے کہ مثلھما میں یہ شبہ

ہو سکتا ہے حر بالغ، حر بالغ کو وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون، ماذون کو وکیل بنا سکتا ہے یعنی انقسام الا حاد علی الا حاد کے قبیل سے ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ حر بالغ، حر بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور حر بالغ، ماذون کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اسی طرح ماذون، حر بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون کو بھی وکیل بنا سکتا ہے لیکن اگر مصنف "کلاھما" کہتے تو اس میں یہ شبہ نہ ہوتا۔

ماذون سے مراد وہ سمجھدار بچہ ہے جس کو ولی نے اجازت دی ہو اور وہ غلام بھی مراد ہے جس کو مالک نے اجازت دی ہو۔

وصبیا یعقل : یہ عبارت عطف ہے منھما پر یعنی حر بالغ اور ماذون ایک دوسرے کو وکیل بنا سکتے ہیں اسی طرح حر بالغ اور ماذون کسی ممنوع التصرف سمجھدار بچے کو یا کسی ممنوع التصرف غلام کو بھی وکیل بنا سکتے ہیں۔ اس لئے کہ وکیل بننے کیلئے اہل عبارت ہونا ضروری ہے اور یہ دونوں اہل عبارت ہیں کیونکہ بچے کا اسلام قبول ہے اسی طرح غلام کا اسلام قبول ہے اگر چہ ان کو ولی یا مولی نے اجازت نہ دی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں اہل عبارت ہیں لھذا ان میں وکیل بننے کی صلاحیت ہے لیکن حقوق عقد ان دونوں کی طرف راجع نہ ہوں گے کیونکہ بچے کی اہلیت قاصر ہے ولی کی اجازت کے بغیر ذمہ داری کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتا اور غلام کا تصرف اپنی ذات کے حق میں تو معتبر ہے لیکن مالک کے حق میں تصرف معتبر نہیں ہے اور ذمہ داری قبول کرنا مولی کے حق میں تصرف ہے لھذا ان دونوں کی طرف حقوق راجع نہ ہوں گے بلکہ ان کے مؤکلین کی طرف حقوق راجع ہوں گے۔

بکل مایعقده بنفسه یتعلق بقوله فصح توكيل الحر الى اخره وبالخصومة فی كل حق ولايلزم بلارضى خصمه قال بعض المشائخ ان التوكيل بالخصومة بلارضى الخصم باطل عندابی حنيفةؒ صحيح عندهما وقال البعض الاختلاف فی اللزوم لافی الصحة وفی الهداية اختار هذا الالمؤكل مريض لايمكنه حضورمجلس الحاكم اوغائب مسيرة سفرومريد للسفر وهو ان يكون مشتغلاباعدادعدة السفراومخدرة لاتعتادالخروج وبايفائه واستيفائه الافی استيفاء حدوقرد بغيبة مؤكله ای صح التوكيل باعطاء كل حق وكذابقبض كل حق الاانه لايصح فی استيفاء حدوقود بغيبة المؤكل لشبهة العفوفی القصاص وشبهة ان يصدق القاذف فی حدالقذف وشبهةان يدعی المال ولايدعی السرقة .

ترجمہ: ہر اس عقد میں جو خود کرتا ہے متعلق ہے اس قول کے ساتھ "فصح توکیل الحر الخ"، اور خصومت کیلئے ہر حق میں اور لازم نہ ہوگا خصم کی رضامندی کے بغیر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ وکیل بنانا خصومت میں خصم کی رضامندی کے بغیر باطل ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صحیح ہے صاحبین کے نزدیک اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اختلاف لزوم میں ہے صحت میں نہیں اور ہدایہ

میں اسی کو اختیار کیا ہے مگر اس مؤکل کیلئے جو مریض ہو جس کیلئے حاکم کی مجلس میں حاضر ہونا ممکن نہ ہو یا غائب ہو مدت سفر پر یا سفر کا ارادہ کرنے والا ہو اور وہ یہ ہے کہ سامان سفر تیار کرنے میں مشغول ہو یا پردہ نشین عورت ہو جو باہر نکلنے کی عادی نہ ہو اور حق کے ادا کرنے کیلئے اور حاصل کرنے کیلئے مگر حد اور قصاص کے حاصل کرنے کیلئے مؤکل کے غائب ہونے کی حالت میں یعنی صحیح ہے وکیل بنانا ہر حق کے دینے کیلئے اور اسی طرح ہر حق کے قبضہ کرنے کیلئے مگر صحیح نہیں ہے حد اور قصاص کے حاصل کرنے کیلئے مؤکل کے غائب ہونے کی حالت میں اسلئے کہ عفو کا شبہ ہے قصاص میں اور اس شبہے کی وجہ سے کہ قاذف صادق ہو حد قذف میں اور اس شبہے کی وجہ سے کہ مدعی مال کا دعوی کرے اور چوری کا دعوی نہ کرے۔

تشریح: حدود و قصاص کے علاوہ دیگر امور میں توکیل کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ تمام ان امور کیلئے وکیل بنانا جائز ہے جس کو مؤکل خود کر سکتا ہے چاہے وہ عقود ہوں جیسے خرید و فروخت، نکاح و طلاق وغیرہ یا افعال ہو جیسے قرضہ ادا کرنا وغیرہ۔

توکیل بالخصومة کے جواز اور لزوم کا حکم:

فرماتے ہیں کہ وکیل بالخصومت بنانا جائز ہے تمام حقوق میں یعنی مقدمہ دائر کرنے اور دعوی کرنے کیلئے وکیل بنانا جائز ہے اسی طرح مدعی علیہ کی طرف سے جواب دینے کیلئے اور مقدمہ چلانے کیلئے وکیل بنانا جائز ہے تمام حقوق میں نفس وکیل بنانا تو جائز ہے لیکن یہ توکیل لازم نہ ہوگی خصم کی رضامندی کے بغیر۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ فریق اخر کی رضامندی کے بغیر وکیل بنانا باطل ہے یعنی اگر مدعی وکیل بناتا ہے تو مدعی علیہ کی رضامندی کے بغیر نہیں بنا سکتا اور اگر مدعی علیہ وکیل بناتا ہے تو مدعی کی رضامندی کے بغیر نہیں بنا سکتا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک فریق اخر کی رضامندی کے بغیر وکیل بنانا جائز ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اختلاف لزوم میں ہے جواز میں نہیں یعنی فریق اخر کی رضامندی کے بغیر وکیل بنانا جائز ہے امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل لازم نہ ہوگی یعنی اگر فریق اخر راضی نہ ہو تو اس پر نہ جواب دینا لازم ہے اور نہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک توکیل لازم ہوگی یعنی فریق اخر پر جواب دینا بھی لازم ہوگا اور قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا بھی لازم ہوگا

تین آدمیوں کی توکیل جائز ہے خصم کی رضامندی کے بغیر:

مسئلہ یہ ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک توکیل جائز نہیں ہے خصم کی رضامندی کے بغیر البتہ تین آدمیوں کی توکیل جائز ہے خصم کی

رضامندی کے بغیر بھی یعنی تین آدمیوں نے اگر وکیل بنایا فریق ا کی رضامندی کے بغیر تو ان کی یہ توکیل لازم ہوگی اور فریق اخر پر جواب دینا لازم ہوگا اور قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا لازم ہوگا۔ ایک وہ آدمی ہے جو مریض ہو قاضی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوسکتا اور اس نے کسی کو وکیل بنایا اپنے مقدمے کی پیروی کیلئے تو فریق اخر پر جواب دینا لازم ہوگا۔ دوسرا وہ آدمی جو مدت سفر کی مسافت پر ہو اور وہ اپنے مقدمہ کی پیروی کیلئے حاضر نہیں ہوسکتا یا سفر کا ارادہ ہو یعنی سفر پر جانے کی تیاری کر رہا ہو اور اس دوران اس کے مقدمہ کی پیشی کی تاریخ آگئی تو اپنے لئے وکیل بنا سکتا ہے اور اس کی یہ توکیل لازم ہوگی اگر چہ فریق اخر راضی نہ ہو اسلئے کہ یہاں پر ضرورت ہے۔ تیسری وہ پردہ نشین عورت جس کی عادت نہ ہو باہر نکلنے کی تو وہ بھی وکیل بنا سکتی ہے اور اس کی توکیل لازم ہوگی اگر چہ فریق اخر راضی نہ ہو اس لئے کہ یہاں پر بھی ضرورت کی وجہ سے اس کو جائز لازم قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح وکیل بنانا جائز ہے تمام حقوق کے ادا کرنے کیلئے اور اور تمام حقوق کے وصول کرنے کیلئے کیونکہ جو کام مؤکل خود کر سکتا ہے اس کیلئے وکیل بھی بنا سکتا ہے۔

حدود وقصاص میں توکیل درست نہیں:

البتہ حدود اور قصاص لینے کیلئے کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا جبکہ مؤکل غائب ہو قصاص لینے کیلئے تو وکیل اس لئے نہیں بنا سکتا کہ قصاص لینے کے وقت جب مؤکل غائب تو شبہ موجود ہے کہ اگر مؤکل خود حاضر ہوتا تو ہوسکتا کہ وہ قاتل کو معاف کرتا کیونکہ معاف کرنا مستحسن ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ,,وان تعفوا اقرب للقوی ،، فمن تصدق به فهو كفارة له ،، جب معاف کرنے کا شبہ موجود ہے تو قصاص چونکہ شبہے سے ساقط ہوتا ہے لھذا قصاص لینے کیلئے کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ ہاں اگر مؤکل خود بھی حاضر ہو اور پھر وکیل نے قصاص لے لیا تو یہ جائز ہے اس لئے کہ جب مؤکل خود حاضر ہے تو وکیل کا موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہے اور فعل مؤکل کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اسی طرح حدود کے حاصل کرنے کیلئے بھی کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا اس لئے کہ اگر یہ حد قذف ہو اور مؤکل موجود نہ ہو تو ہوسکتا ہے کہ قاذف اپنی تہمت میں سچا ہو جب اس کے سچے ہونے کا شبہ موجود ہے تو اس پر حد کیسے آئے گی کیونکہ حدود شبہ سے ساقط ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر حد سرقہ ہو اور مؤکل خود موجود نہ ہو تو بھی یہ شبہ ہے کہ اگر مؤکل خود موجود ہوتا تو ہوسکتا کہ وہ مال کا دعوی کرتا اور چوری کا دعوی نہ کرتا تو جب شبہ موجود ہے اور حدود شبہ سے ساقط ہوتی ہیں۔ لھذا حدود اور قصاص کے وصول کرنے کیلئے کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔

﴿وحقوق عقد يضيفه الوكيل الى نفسه﴾ اى لايحتاج فيه الى ذكر المؤكل فان فى البيع والشراء عن المؤكل يكفى ان يقول بعت او اشتريت ﴿كبيع واجارة وصلح عن اقرار يتعلق به فيسلم المبيع﴾ اى فى

الوکالة بالبیع ﴿ ویقبضه ﴾ای فی الوکالة بالشراء﴿ وثمن مبیعه ویطالب بثمن مشتریه ویخاصم فی عیبه وشفعة مایبیع وهو فی یده فان سلمه الی آمره فلایرد بالعیب الاباذنه ویرجع بثمن مشتریه مستحقا ﴾هذا کله عندنا وعندالشافعیؒ یرجع الحقوق الی المؤکل لکن یجب ان یعلم ان الحقوق نوعان حق یکون للوکیل وحق یکون علی الوکیل فالاول کقبض المبیع ومطالبة ثمن المشتری والمخاصمة فی العیب والرجوع بثمن المستحق ففی هذاالنوع للوکیل ولایة هذه الامورلکن لایجب علیه فان امتنع لایجبره المؤکل علی هذه الافعال لانه متبرع فی العمل بل یوکل الموکل لهذه الافعال ویأتی فی کتاب المضاربة بعض هذاوهو قوله وکذاسائر الوکلاء وان مات الوکیل فولایة هذه الافعال لورثته فان امتنعوا وکلوموکل مورثهم وعندالشافعیؒ للموکل ولایة هذه الافعال بلاتوکیل من الوکیل اووارثه وفی النوع الأخر الوکیل مدعیٰ علیه فللمدعی ان یجبر الوکیل علی تسلیم المبیع وتسلیم الثمن واخواتهما

ترجمہ: اور عقد وہ حقوق جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے یعنی اس میں احتیاج نہیں ہوتا موکل کے ذکر کرنے کا اس لئے کہ بیع اور شراء میں موکل کی طرف سے یہ کافی ہے کہ وکیل کہے کہ میں بیچ دیا یا فروخت کر دیا۔ جیسے کہ بیع اور اجارہ اور صلح اقرار کے ساتھ یہ متعلق ہوتے ہیں وکیل کے ساتھ تو مبیع کو سپرد کرے گا بیع کی وکالت میں اور مبیع پر قبضہ کرے گا خریداری کی وکالت میں اور مبیع کے ثمن پر اور اس سے مطالبہ کیا جائے گا خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا اور مخاصمت کرے گا مبیع کے عیب میں اور اس زمین کے شفعے میں جو بک گئی دراں حالیکہ وہ اس کے قبضے میں ہو۔ پس اگر اس نے سپرد کر دیا اپنے آمر کو تو پھر واپس نہیں کر سکتا عیب کی وجہ سے مگر اس کی اجازت سے اور رجوع کرے گا خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا اس حال میں کہ وہ کسی کا مستحق ہو جائے۔ یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں لیکن واجب ہے کہ معلوم کیا جائے کہ حقوق دو قسم پر ہیں ایک وہ حق ہے جو وکیل کیلئے ہوتا ہے اور ایک وہ حق ہے جو وکیل پر ہوتا ہے پہلے جیسے مبیع پر قبضہ کرنا اور خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا مطالبہ کرنا اور عیب میں مخاصمت کرنا اور شئی مستحق کے ثمن کا رجوع کرنا تو اس نوع میں وکیل کیلئے ان امور کی ولایت ہے لیکن اس پر واجب نہیں پس اگر وہ رک گیا تو موکل اس کو ان افعال پر مجبور نہیں کر سکتا اس لئے کہ وہ کام کرنے میں متبرع ہے بلکہ ان افعال کیلئے موکل کو وکیل بنائے گا اور کتاب المضاربۃ میں اس کے بعض مسائل آجائیں گے اور وہ اس کا یہ قول ہے اور اسی طرح تمام وکلاء اور اگر وکیل مر گیا تو ان افعال کی ولایت اس کے ورثہ کو ہے پس اگر وہ رک گئے تو اپنے مورث کے موکل کو وکیل بنائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک موکل کیلئے ان امور کی ولایت ہے وکیل یا اس کے وارث کی طرف سے وکیل بنائے بغیر اور

دوسری نوع میں وکیل مدعیٰ علیہ ہے تو مدعی کیلئے جائز ہے کہ وکیل کو مجبور کرے مبیع ،ثمن اوراس کے نظائر کے سپرد کرنے پر۔

تشریح: وکیل کے تصرفات دوقسم پر ہیں:

وکیل جوتصرفات کرتا ہے اس کی دوقسمیں ہیں (ا) ایک قسم تصرفات وہ ہیں جس کی نسبت وکیل کی طرف کی جاتی ہے اس باب میں قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کوموکل کی طرف منسوب کرنے سے استغناء ہو یعنی موکل کی طرف منسوب کئے بغیر عقد تام ہوسکتا ہے اس عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں گے۔ پس ایسے عقوق جس کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں وہ یہ ہیں۔ بیع اور شراء، بیع میں یہ کافی ہے کہ وکیل یہ کہے کہ میں نے یہ چیز بیچ دی اور شراء میں یہ کافی ہے کہ وکیل یہ کہے کہ میں نے یہ چیز خرید لی۔ اور یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ میں فلاں کا وکیل ہوں اور یہ چیز میں فلاں کیلئے فروخت کر رہا ہوں اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اجارہ ہے کہ اجارہ میں یہ کافی ہے کہ وکیل یہ کہے کہ میں نے یہ دکان آپ کو کرایہ پر دیدی ۔اور اسی طرح صلح عن اقرار ہے مثلاً زید نے خالد سے کہا کہ تمہارے اوپر میرے ہزار روپے ہے خالد نے اس کا اقرار کرلیا کہ ہاں آپ کا میرے اوپر ہزار روپے ہے لیکن میں آپ کو وہ ہزار روپے نہیں دیتا بلکہ خالد نے کسی کو وکیل بنایا کہ ہزار روپے کے بجائے اس کو ایک سائکل دیدو پس وکیل نے سائکل دیدی تو یہ تمام عقود وکیل کے ساتھ متعلق ہوں گے موکل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔

پس بیچنے کا وکیل مبیع کو سپرد کرے گا اور جو خریدنے کے واسطے وکیل ہو وہ مبیع پر قبضہ کرے گا اسی طرح جو بیچنے کیلئے وکیل بنایا گیا ہو وہ مبیع کے ثمن پر قبضہ کرے گا اور اگر وہ خریدنے کیلئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس سے خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا۔

اسی طرح عیب میں مخاصمت کا حق بھی وکیل کو ہے یعنی اگر وہ وکیل بالشراء ہو اور اس نے وکالت کی بناء پر کوئی چیز خرید لی اور اس میں عیب ظاہر ہوگیا پس جب تک مبیع وکیل کے ہاتھ میں ہو تو بائع کے ساتھ مخاصمت کا حق وکیل کو ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ یخاصم صیغہ معروف ہو لیکن اگر یخاصَم صیغہ مجہول ہو جائے گا معنی اور مطلب یہ ہوگا کہ جو وکیل بالبیع ہے اس نے کوئی چیز فروخت کردی۔ اور اس میں عیب ظاہر ہوگیا تو اس عیب کے بارے میں مخاصمت اس وکیل کے ساتھ کیا جائے گا نہ کہ موکل کے ساتھ۔

وشفعة مابیع : صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے ایک مکان خرید لو۔ چنانچہ خالد نے زید کے واسطے ایک مکان خرید لیا اور ابھی تک خالد نے زید کو مکان سپرد نہیں کیا تھا کہ اس مکان کے پڑوس میں ایک اور مکان بک گیا تو اس پڑوسی مکان میں شفعے کا حق وکیل کو ہوگا موکل کو نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کے حقوق تو وکیل کی طرف منسوب ہیں موکل کی طرف منسوب نہیں پس موکل اجنبی سمجھا جائے گا یہ اس وقت جبکہ مکان ابھی وکیل نے موکل کو سپرد نہ کیا ہو لیکن اگر وکیل

نے مکان موکل کو سپرد کیا ہو تو پھر وکیل کو شفعے کا حق نہ ہوگا بلکہ موکل کو ہوگا۔ اسی طرح جب موکل کی سپرد کر دیا تو پھر وکیل عیب کی وجہ سے کوئی بھی مبیع واپس نہیں کرسکتا مگر موکل کی اجازت سے۔

ویرجع بثمن مشتریه مستحقاً : صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کو وکیل بنایا گھوڑا خریدنے کیلئے چنانچہ خالد نے گھوڑا خرید لیا اور ثمن بائع کو ادا کر دیا اس کے بعد جب وہ گھوڑا کسی کا مستحق ہو گیا یعنی کسی نے گھوڑے پر اپنے استحقاق کا دعوی کیا کہ یہ گھوڑا تو میرا ہے بائع نے میرا گھوڑا آپ کو فروخت کر دیا ہے تو اس صورت مشتری (موکل) کا جو نقصان ہوا ہے یعنی ثمن ضائع ہو گیا ہے وہ موکل خود بائع سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اس کا جو وکیل ہے وہ بائع سے واپس لے گا لھذا ثمن کا رجوع بائع پر وکیل کرے گا موکل نہیں کرے گا اس لئے کہ موکل نے تو بائع سے گھوڑا نہیں خریدا ہے بلکہ وکیل نے خریدا ہے۔ یہاں تک متن کے مسائل کی وضاحت ہوگئی۔ اب شرح کی عبارت کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں یہ سب ہمارے نزدیک ہیں یعنی بعض عقود کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اور بعض عقود کے حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں یہ ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام عقود کے حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں۔

آگے فرماتے ہیں کہ حقوق دو قسم پر ہیں ایک وہ حق ہے جو وکیل کیلئے ثابت ہوتا ہے اور ایک وہ حق ہے جو وکیل پر ثابت ہوتا ہے۔

پہلی قسم کے حقوق جیسے کہ مبیع پر قبضہ کرنا اور مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا اور عیب میں مخاصمت کرنا اور شئی مستحق کے ثمن کا رجوع کرنا تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ وکیل کیلئے یہ کام کرنا جائز ہے لیکن یہ کام کرنا وکیل پر واجب نہیں ہے۔ پس اگر وکیل نے کہا کہ میں تو یہ کام نہیں کرتا مثلاً میں تو مبیع پر قبضہ نہیں کرتا تو موکل اس کو اس کام پر مجبور نہیں کرسکتا اس لئے کہ وکیل اس کام کے کرنے میں متبرع ہے اور متبرع پر جبر نہیں کیا جاتا۔

سوال یہ ہے کہ جب وکیل خود مبیع پر قبضہ نہیں کرتا اور نہ ثمن کا مطالبہ کرتا ہے اور موکل نے تو یہ عقد کیا نہیں ہے تو عقد کون سرانجام دے گا؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس صورت میں وکیل اپنے موکل کو اس کا وکیل بنا دے یعنی وکیل موکل اس کا بات کا وکیل بنا دے کہ تم میری طرف سے وکیل بن جا مبیع کے قبضہ کرنے پر یا ثمن کے مطالبہ کرنے پر وغیرہ۔ جیسے کہ کتاب المضاربۃ میں اس کے بعض مسائل آجائیں گے مصنفؒ کے اس قول سے "وکذا سائر الوکلاء الخ" مسئلے کو جاری رکھتے ہوئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی قسم میں وکیل یہ تصرفات کرسکتا ہے اور اگر وکیل مرجائے تو اس کے ورثہ کو یہ حق حاصل ہے اور وہ بھی وکیل کی

طرح تصرفات کرسکتے ہیں۔ پس اگر ورثہ نے بھی انکار کردیا کہ ہم تو مبیع پر قبضہ نہیں کرتے یا ثمن کا مطالبہ نہیں کرتے تو پھران کو یہ کہا جائے گا کہ تم اپنے مورث کے موکل کو وکیل بناؤ یہ وہ یہ کام کرے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عقد کے حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے اس لئے موکل یہ کام کرسکتا ہے وکیل یا اس کے ورثہ کی طرف سے وکیل بنائے بغیر یعنی وکیل کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنے موکل کو مبیع کے قبضہ کرنے یا ثمن کے مطالبہ کرنے پر وکیل بنائے بلکہ موکل یہ کام خود بھی کرسکتا ہے براہ راست بائع سے مبیع پر قبضہ کرسکتا ہے اور مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

اور دوسری قسم یعنی وہ حق جو وکیل پر ثابت ہوتا ہے۔اس میں وکیل مدعی علیہ ہوتا ہے پس مدعی کیلئے جائز ہے کہ وکیل کو مجبور کرے مبیع سپرد کرنے پر اور ثمن سپرد کرنے پر یعنی ایک آدمی کو کسی چیز کے بیچنے پر اور وکیل نے وہ چیز بیچ دی تو بیع حوالہ کرنا وکیل لازم ہے پس اگر حوالہ نہیں کرتا ہے تو اس پر جبر کیا کیا جائے گا کہ مبیع حوالہ کرو یا کسی کو وکیل بنایا کہ میرے لئے کوئی چیز خریدلو اور اس نے خرید لی تو ثمن حوالہ کرنا اس پر لازم ہے پس اگر وہ ثمن حوالہ نہیں کرتا ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا۔اس لئے کہ اس صورت میں یہ حق وکیل پر ثابت ہے اور وکیل اس میں مدعی علیہ ہے اور مدعی علیہ پر جبر کیا جاتا ہے۔

﴿ویثبت الملک للموکل ابتداءً فلایعتق قریب وکیل شراہ﴾ ای اذااشتری الوکیل فالاصح ان یثبت الملک للموکل ابتداء وعندبعض المشائخ یثبت الملک اولاً للوکیل ثم ینتقل منه الی موکله بسبب عقدیجری بینهما وان لم یکن ملفوظا بل متقضی للتوکیل السابق فعلی التخریج الاول اذاوکل احدان یشتری قریبه من مالکه فاشتراه لایعتلق علی الوکیل لانه لم یملکه وعلی التخریج الثانی لایعتق ایضا لانه یثبت للوکیل ملک غیر متقرر فلایعتق .

ترجمہ: اور ملکیت ابتداء شروع ہی سے موکل کیلئے ثابت ہوگی لھذا آزاد نہ ہوگا وکیل کا قریبی رشتہ دار جو اس نے خریدا ہو یعنی جب وکیل نے خرید لیا تو صحیح یہ ہے کہ ملکیت ابتداء سے موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک ملکیت اول وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے پھر اس سے اس کے موکل کی طرف منتقل ہوتی ہے اس عقد کے سبب سے جو دونوں کے درمیان جاری ہوتا ہے اگر چہ وہ لفظوں میں نہیں ہے بلکہ سابقہ توکیل کے مقتضی کی وجہ سے ہے بنا بر تخریج اول جب کسی کو وکیل بنادیا کہ خرید لے اپنا قریبی رشتہ دار اس کے مالک سے پس اس نے خرید لیا تو وہ وکیل پر آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہی نہیں ہوا ہے اور بنا بر تخریج ثانی بھی آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ ثابت ہوتی ہے وکیل کیلئے ایسی ملکیت جو باقی نہیں رہتی تو آزاد نہ ہوگا۔

تشریح: ملکیت ابتداً موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جن عقود کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں ان عقود میں ملکیت کس کیلئے ثابت ہوگی۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس کے بارے مشائخ کی دو رائے ہیں بعض مشائخ کے نزدیک ملکیت ابتداء ہی سے موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے وکیل کیلئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور یہ مذہب اصح ہے۔ جبکہ بعض مشائخ کے نزدیک اولاً ملکیت وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے اور پھر وکیل سے موکل کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس عقد کی وجہ سے جو موکل اور وکیل کے درمیان ہوتا ہے چونکہ وکیل اور موکل کے درمیان ایک عقد ہوتا ہے کبھی یہ عقد لفظاً ہوتا ہے جیسے کہ موکل وکیل سے کہے آپ میرے واسطے فلاں کام کیلئے وکیل بن جائے اور وکیل اس عقد کو قبول کرے کہ میں نے اس کو قبول کرلیا کبھی یہ عقد لفظاً تو نہیں ہوتا لیکن اقتضاء ہوتا ہے جیسے کہ موکل نے کسی سے کہا کہ تم میرے واسطے فلاں چیز خرید لو اور اس نے خرید لی تو یہاں پر اقتضاء عقد وکالت ماننا پڑے گا۔ پہلے قول کے مطابق ملکیت ابتداء موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن اصالۃً نہیں بلکہ وکیل کی نیابت سے موکل کے لئے ملک ثابت ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ وکیل موکل کا نائب ہے تصرف کا استفادہ کرنے میں اور موکل وکیل کا نائب ہے ملک ثابت ہونے میں بہر حال ملکیت موکل کیلئے ابتداء ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ نیابۃً ثابت ہوتی ہے پس جب موکل کیلئے ملکیت اصالۃً ثابت نہیں ہوتی تو ملکیت کے توابع یعنی حقوق عقد بھی موکل کیلئے ثابت نہ ہوں گے اور جب موکل کیلئے حقوق عقد ثابت نہیں ہوتے لامحالہ وکیل کیلئے ثابت ہوں گے۔ یہ تو پہلے قول کی تشریح ہوگئی اس قول کو فقہاء احناف نے اصح کہا ہے۔

اب دوسرے قول کی تشریح پیش خدمت ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ملکیت ابتداء وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن پھر موکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے پس جب ملکیت ابتداءً وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے تو حقوق عقد بھی وکیل کیلئے ثابت ہوں گے اور موکل کیلئے ثابت نہ ہوں گے۔ خلاصہ یہ کہ پہلے قول کے مطابق ملکیت ابتداء موکل کیلئے ثابت ہوتی ہے لیکن اصالۃً نہیں نیابۃً ثابت ہوتی ہے اور دوسرے قول کے مطابق ملکیت ابتداء وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے اور پھر موکل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

تفریع: ان دونوں قولوں کی بناء پر شارحؒ نے ایک مسئلہ متفرع کیا ہے وہ یہ کہ جب ایک شخص نے کسی دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے اپنا قریبی رشتہ دار غلام خرید لو اس نے خرید لیا تو یہ غلام وکیل پر آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وکیل اس کا مالک نہیں ہوا ہے کیونکہ ابتدا ہی سے موکل اس کا مالک ہوا ہے اس لئے یہ غلام وکیل پر آزاد نہ ہوگا۔

اور دوسرے قول کے مطابق بھی یہ غلام وکیل پر آزاد نہ ہوگا اس صورت میں اگرچہ ملکیت وکیل کیلئے ثابت ہوگئی ہے لیکن غیر

متقرر ہے یعنی دیر پا نہیں ہے بلکہ فوراً زائل ہونے والا ہے کیونکہ یہ ملکیت حقیقۃً نہیں ہے بلکہ اقتضاءً ثابت ہے اقتضاء اس طرح ہے اگر ابتداء ملک اور حقوق ملک دونوں موکل کیلئے ثابت کردیں تو وکیل کا عقد کیلئے کلام کرنا باطل ہوجائے گا حالانکہ عقد وکیل کے کلام سے منعقد ہوا ہے اس لئے اقتضاءً ہم نے وکیل کیلئے ابتداءً ملکیت غیر متقرر ثابت کردی تا کہ وکیل کا کلام باطل ہونے سے بچ جائے یہی مطلب ہے ,,مقتضي للتوكيل السابق،،کا

﴿وحقوق عقد يضيفه الى موكله كنكاح وخلع وصلح عن انكار اودم عمد وعتق على مال وكتابة وهبة وتصدق واعارة وايداع ورهن واقراض تتعلق بالموكل لابه فلايطالب وكيل الزوج بالمهرولاوكيل عرس بتسليمها ولابدل الخلع وللمشترى منع الثمن من موكل بائعه فاذادفع اليه صح ولم يطالبه بائعه ثانيا﴾ اعلم ان في بعض هذه الامثلة نظراً في انهايضاف الى الوكيل اوالموكل اماالبيع والاجارة فلاشك انهما مستغنيان عن ذكر الموكل فهما من القسم الاول والنكاح والخلع لايستغنيان عنه فهمامن القسم الثاني واما الصلح فلافرق فيه بين ان يكون عن اقرار اوانكار في الاضافة فان زيدااذاادعى داراعلى عمر فوكل عمرو وكيلاعلى ان يصالح بالمائة فيقول زيد صالحت عن دعوى الدار على عمرو بالمائة ويقبل الوكيل هذا الصلح يتم الصلح سواء كان عن اقرار اوانكار الاانه اذاكان عن اقرار يكون كالبيع فيرجع الحقوق الى الوكيل كمافي البيع فتسليم بدل الصلح على الوكيل واذاكان واذاكان عن انكار فهو فداء يمين في حق المدعى عليه فالوكيل سفير محض فلايرجع اليه الحقوق .

ترجمہ: اور اس عقد کے حقوق جس کی نسبت موکل کی طرف کرتا ہے جیسے نکاح، خلع، انکار کے ساتھ صلح، یا دم عمد سے صلح، مال پر آزاد کرنا، کتابت، ہبہ، صدقہ، عاریت پر دینا، ایداع، رہن رکھنا، قرض دینا، متعلق ہوتے ہیں موکل کے ساتھ نہ کہ وکیل کے ساتھ تو شوہر کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہ کیا جائے گا اور نہ بیوی کے وکیل سے سپرد کرنے کا اور نہ بدل خلع کا اور مشتری کیلئے ثمن روکنے کا حق حاصل ہے بائع کے موکل سے پس جب اس کو سپرد کردیا تو صحیح ہے اور بائع اس سے دوبارہ مطالبہ نہیں کرے گا۔ جان لو کہ ان میں سے بعض مسائل میں نظر ہے اس بات میں کہ یہ وکیل کی طرف منسوب کئے جائیں یا موکل کی طرف پس بیع اور اجارہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مستغنی ہیں موکل کے ذکر سے تو یہ دونوں قسم اول میں سے ہیں نکاح اور خلع مستغنی نہیں ہیں اس سے یہ دونوں قسم ثانی میں سے ہیں اور رہا صلح تو اس کی نسبت کرنے میں کوئی فرق نہیں چاہے اقرار سے ہو یا انکار سے پس بے

شک زید جب دعوی کرے گھر کا عمرو پر اور عمرو کسی کو وکیل بنائے اس بات پر کہ سو روپے پر صلح کرے تو زید کہے گا کہ میں نے صلح کی ہے گھر کے دعوی سے عمرو پر سو روپے پر اور وکیل اس صلح کو قبول کرے تو صلح تام ہو جائے گی چاہے اقرار سے ہو یا انکار سے ہاں اتنی بات ہے کہ جب اقرار سے ہو تو یہ بیع کے مانند ہوگی تو حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں گے جیسے کہ بیع میں تو بدل صلح سپرد کرنا وکیل پر ہوگا اور جب انکار سے ہو یہ یمین کا فدیہ ہے مدعی علیہ کے حق میں تو وکیل سفیر محض ہوگا تو حقوق اس کی طرف راجع نہ ہوں گے۔

تشریح: جس عقد کے حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں اس کی تفصیل:

دوسری قسم یعنی جس عقد کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس کیلئے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس کو وکیل موکل کی طرف منسوب کرنے سے مستغنی نہ ہو بلکہ موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہو اس کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے نہ کہ وکیل کے ساتھ یعنی جملہ حقوق کا ذمہ دار موکل ہوگا اور وکیل ذمہ دار نہ ہوگا وہ عقود مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) نکاح ایک شخص نے کسی کو وکیل بالنکاح بنایا تو وکیل عقد موکل کی منسوب کرے گا اگر موکل کی طرف نسبت نہ کی بلکہ وکیل نے اپنی طرف نسبت کی تو یہ نکاح موکل کیلئے منعقد نہ ہوگا بلکہ وکیل کیلئے منعقد ہو جائے گا۔

(۲) اسی طرح خلع ہے کہ جب عورت نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم میرا وکیل ہو جاؤ اور میری طرف سے میرے شوہر کے ساتھ خلع کرو تو وکیل اس عقد کو عورت کی طرف منسوب کرے گا اگر عورت کی طرف منسوب نہ کیا تو عقد عورت کی طرف سے منعقد نہ ہوگا

(۳) صلح عن انکار ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تمہارے اوپر میرے ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ انکار کرتا ہے پھر مدعی علیہ نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم میری طرف سے مدعی کے ساتھ صلح کرو چنانچہ اس نے صلح کی تو یہ عقد موکل کے ساتھ متعلق ہوگا وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔

(۴) صلح عن دم عمد۔ ایک قاتل نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم میری طرف سے اولیائے مقتول کے ساتھ صلح کرو تو بدل صلح کا مطالبہ قاتل سے کیا جائے گا وکیل سے نہ کیا جائے گا۔

(۵) عتق علی مال۔ مولی نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم میرا غلام مال کے عوض آزاد کرو تو مال کا مطالبہ غلام سے کیا جائے گا وکیل سے نہ کیا جائے گا۔

(۶) کتابت علی مال۔ مولی نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم میرے غلام کو مکاتبت کرو تو بدل کتابت کا مطالبہ مکاتب سے کیا جائے گا وکیل سے نہ کیا جائے گا۔

(۷) ہبہ کرنا ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا یہ مال فلاں کو ہبہ کر دے۔

(۸) صدقہ دینے کیلئے وکیل مقرر کرنا کہ تو میرا مال صدقہ کر دے۔

(۹) عاریت دینے کیلئے وکیل مقرر کرنا کہ میرا مال فلاں کو عاریت پر دیدے۔

(۱۰) ایداع یعنی ودیعت رکھنے کیلئے وکیل مقرر کرنا کہ میری یہ چیز فلاں کے پاس امانت رکھ دے۔

(۱۱) رہن رکھنے کیلئے وکیل مقرر کرنا کہ میرا مال فلاں کے پاس رہن رکھ دے۔

(۱۲) اقراض، قرض دینے کیلئے وکیل مقرر کرنا کہ میرا مال فلاں کو قرض دیدے۔

ان تمام عقود کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوں گے وکیل کے ساتھ متعلق نہ ہوں گے۔ پہلے چھ مسائل کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب عقود اسقاط کے قبیل سے ہیں اس طور پر کہ عورت اصل کے اعتبار سے آزاد ہے نکاح کے ذریعہ اس پر ایک قسم کی پابندی عائد ہوتی ہے تو آزادی کو ساقط کرنا اور پابندی کو قبول کرنا اسقاط ہے۔ اسی طرح خلع میں شوہر عقد خلع کے ذریعہ اپنا حق نکاح ساقط کرتا ہے۔ صلح عن انکار میں مدعی علیہ اپنا حق ساقط کرتا ہے۔ اور صلح عن دم العمد میں اولیائے مقتول اپنا حق قصاص ساقط کرتے ہیں۔ اسی طرح عتق علی مال اور کتابت میں مولی اپنا حق ساقط کرتا ہے۔ اور ساقط ہونے والی چیزیں انتہائی مضمحل اور کمزور ہوتی ہیں تو اس قسم ثانی میں یہ ممکن نہیں ہے کہ عقد تو اصالۃً ایک آدمی سے صادر ہو اور اس کا حکم دوسرے کیلئے ثابت ہو یعنی سبب اور حکم کے درمیان فصل واقع ہونا کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایک چیز وکیل کے حق میں ساقط ہو پھر ثانیاً منتقل ہو کر موکل کے حق ساقط ہو اس لئے کہ ساقط شدہ چیز عود نہیں کرتی لھذا ابتداء حکم موکل کیلئے ثابت ہوگا جب حکم موکل کیلئے ثابت ہے تو حقوق عقد بھی موکل کی طرف راجع ہوں گے۔ اور وکیل سفیر محض ہوگا۔

اور باقی چھ مسائل کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود میں حکم محض قبضہ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ یعنی ہبہ کی صورت میں شیٔ موہوب پر موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے۔

موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ صدقہ کی صورت میں متصدق علیہ (فقیر) کی ملکیت، قبضہ کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اعارہ کی صورت میں قبضہ کرنے سے مستعیر کو استعمال کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ ایداع کی صورت میں مودَع کا حق تصرف یعنی حفاظت کرنا قبضہ سے ثابت ہوتا ہے۔ رہن کی صورت میں مرتہن کا حق تصرف یعنی حفاظت کرنا قبضہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے۔ اور اقراض یعنی قرض دینے کی صورت میں مستقرض (قرض لینے والا) قرض کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔ جب مذکورہ عقود میں حکم قبضہ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے اور قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو وکیل کے علاوہ دوسرے کا مملوک ہے یعنی قبضہ ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو غیر وکیل کا مملوک ہے تو اس عقد کا حکم بھی ایسے ہی محل میں ثابت ہوگا جو غیر وکیل کا یعنی موکل کا

مملوک ہوگا اور جب مذکورہ عقود کا حکم ایسے محل میں ثابت ہوا ہے جو غیر وکیل یعنی موکل کا مملوک ہے تو ان عقود میں وکیل اصیل نہ ہوگا کیونکہ جس محل پر قبضہ ہوا ہے اس کے اعتبار سے وکیل اجنبی ہے اور جب وکیل اصیل نہیں ہے وہ سفیر محض اور کلام منتقل کرنے والا ہوگا اور جب وکیل نفس سفیر ہے تو حقوق عقد بھی اس کی طرف راجع نہ ہوں گے بلکہ موکل کی طرف راجع ہوں گے برخلاف قسم اول کے اس لئے کہ قسم اول کے تمام عقود نفس کلام سے منعقد ہوتے ہیں اور قبضہ پر موقوف نہیں ہوتے تو وکیل ان میں اصیل ہے کیونکہ وکیل تکلم اور کلام کرنے میں اصیل ہے اور وکیل کا کلام وکیل کا مملوک ہے جب وکیل کلام کرنے میں اصیل ہے تو حقوق عقد بھی اس کی طرف راجع ہوں گے اس لئے وہ عقود نفس کلام سے منعقد ہوتے ہیں۔

تفریع: مذکورہ اصول پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہیں جب حقوق عقد وکیل کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے بلکہ وکیل سفیر محض ہوتا ہے تو شوہر کے وکیل سے عورت مہر کا مطالبہ نہیں کرسکتی اس لئے کہ وکیل تو اجنبی ہے کلام کرنے کے بعد وہ درمیان سے نکل گیا اب معاملہ صرف میاں بیوی کا رہ گیا لھذا عورت شوہر سے مہر طلب کرے گی نہ کہ وکیل سے۔ اسی طرح عورت کے وکیل بیوی کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ عورت خود اپنے آپ کو سپرد کرے گی اس لئے کہ وکیل تو سفیر محض ہے کلام کرنے کے بعد وہ اجنبی ہوگیا۔

مشتری موکل سے ثمن روک سکتا ہے:

یہ مسئلہ سابقہ اصول کے ساتھ متعلق ہے مصنفؒ کیلئے مناسب تھا کہ یہ اس عبارت سے پہلے ذکر کرتے۔ بہر حال صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا غلام فروخت کردے وکیل نے غلام فروخت کردیا اور وکیل نے خود ثمن پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ موکل نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا تو مشتری اگر موکل سے ثمن روک لے کہ میں آپ کو غلام کا ثمن نہیں دیتا تو مشتری کو یہ حق حاصل ہے کیونکہ مشتری نے تو موکل سے غلام نہیں خریدا ہے بلکہ وکیل سے خریدا ہے لیکن اگر مشتری نے موکل کو ثمن سپرد کردیا تو یہ بھی صحیح ہے اس لئے کہ غلام تو اصل میں موکل کا تھا حق حقدار کو مل گیا لھذا اب وکیل (جو کہ بائع ہے) دوبارہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مثالوں میں نظر ہے کہ کس عقد کو وکیل کی طرف منسوب کیا جائے گا اور کس کو موکل کی طرف منسوب کیا جائے گا چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیع اور اجارہ تو موکل کے ذکر سے مستغنی ہیں یعنی اس کو موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری نہیں ہے یہ تو قسم اول میں سے ہیں۔ نکاح اور خلع موکل کے ذکر سے مستغنی نہیں ہیں یعنی ان دونوں کو موکل کی طرف منسوب کرنا ضروری ہیں لھذا یہ دونوں قسم ثانی میں سے ہیں۔ البتہ صلح چاہے صلح عن انکار ہو یا صلح عن اقرار ہو دونوں میں کوئی فرق

نہیں ہے چاہے وکیل اپنی ذات کی طرف نسبت کرے یا موکل کی طرف نسبت کرنے سے نفس صلح پر کوئی فرق نہیں پڑتا مثلاً زید نے دعوی کیا عمرو کے پاس جو گھر ہے وہ میرا ہے تو زید مدعی ہے اور عمرو مدعی علیہ ہے پس عمرو نے کسی کو وکیل بنایا زید کے ساتھ صلح کرنے کیلئے چنانچہ وکیل نے عمرو کے ساتھ صلح کی چاہے عمرو انکار کرتا ہو یا اقرار کرتا ہو خواہ وکیل صلح کی نسبت اپنی طرف کرے یا موکل کی طرف کرے تو صلح تام ہو جاتی ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ جب صلح عن اقرار ہو تو یہ بیع کے مانند ہوگی اور حقوق وکیل کی جانب راجع ہوں گے لھذا بدل صلح سپرد کرنا وکیل پر لازم ہوگا۔ جیسے کہ بیع میں ثمن سپرد کرنا وکیل پر لازم ہوتا ہے۔ اور جب صلح عن انکار ہو تو یہ یمین کا فدیہ ہے مدعی علیہ کے حق میں یعنی اگر مدعی علیہ صلح نہ کرتا تو اس پر قسم لازم ہوتی جب اس نے قسم سے اپنے آپ کو بچالیا بدل صلح کے ذریعہ تو گویا اس نے اپنی قسم کا فدیہ دیدیا تو یہ صلح مدعی علیہ کے حق یمین کا فدیہ ہے تو اس صورت میں وکیل سفر محض ہوگا اور حقوق عقد وکیل کی طرف راجع نہ ہوں گے بلکہ موکل کی طرف راجع ہوں گے۔

باب الوكالة بالبيع والشراء

یہ باب خرید و فروخت کی وکالت کے بیان میں ہے۔

﴿الامر بشراء الطعام على البر في دراهم كثيرة وعلى الخبز في قليله وعلى الدقيق في متوسطة وفي متخذ الوليمة على الخبز بكل حال﴾ هذه الوكالة ينبغي ان تكون باطلة لان الطعام يقع على كل مايطعم فيكون جهالة جنسه فاحشة لكن المتعارف في قوله اشتر لي طعاما ان يراد به الحنطة او الدقيق او الخبز .

ترجمہ: طعام خریدنے کا امر گیہوں پر حمل ہوگا زیادہ دراہم میں اور روٹی پر حمل ہوگا کم میں اور آٹے پر حمل ہوگا متوسط میں اور دعوت ولیمہ میں روٹی پر حمل ہوگا ہر حال میں مناسب یہ ہے کہ یہ وکالت باطل ہو اس لئے کہ طعام کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو کھائی جاتی ہے تو اس کی جنس کی جہالت زیادہ ہے لیکن متعارف اس کے قول میں کہ میرے لئے طعام خرید لو اس سے مراد گندم یا آٹا، یا روٹی ہوتی ہے۔

تشریح لفظ طعام عرف پر محمول ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرے لئے طعام خرید لو تو اس کا یہ امر محمول ہوگا گندم یا اس کے آٹے یا اس کی روٹی پر۔ یعنی اگر موکل نے زیادہ دراہم دئے تھے تو یہ محمول ہوگا گندم پر اور کم دراہم دئے تھے تو محمول ہوگا روٹی پر اور متوسط دراہم دئے تھے تو محمول ہوگا آٹے پر۔ لیکن اگر دعوت ولیمہ کے وقت کسی نے دراہم دیدئے تو ہر حال میں تیار روٹی پر محمول ہوگا چاہے دراہم کم

ہوں یا زیادہ اسی طرح جب کوئی عام دعوت ہو اور لوگ کھانے کیلئے بلائے گئے ہوں تو بھی روٹی پر محمول ہوگا۔
قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب کسی کو طعام خریدنے کیلئے وکیل بنایا جائے تو یہ امر ہر اس چیز پر محمول ہوگا جو کھائی جاتی ہے خواہ گندم ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور کھانے کی چیز کیونکہ طعام ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کھائی جاتی ہے۔
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں طعام سے مراد گندم یا اس کا آٹا یا اس کی روٹی ہوتی ہے اور عرف قیاس سے قوی ہے تو عرف کی وجہ سے ہم نے قیاس کو ترک کر دیا۔
شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ وکالت باطل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس میں جنس کی جہالت زیادہ ہے کیونکہ طعام ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کھائی جاتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں طعام سے مراد ہے گندم یا، آٹا، یا روٹی ہوتی ہے۔
لیکن یہ بھی یاد رکھئے کہ طعام سے گندم، آٹا، یا روٹی مراد لینا یہ اہل کوفہ کا عرف ہے ہر جگہ اور ہر زمانے کیلئے عام نہیں ہے جیسے کہ ہمارے ہاں اور ہمارے زمانے میں طعام سے مطلق کھانے کی چیز مراد ہوتی ہے۔

﴿ولایصح بشراء شیء فحش جهالة جنسه کالرقیق والثوب والدابة وان بین ثمنه﴾ اعلم ان کل شیئین یتحد حقیقتهما ومقاصدهما فهما من جنس واحد وان اخلتفت الحقیقة والمقاصد فهما من جنسین فان فحش جهالة الجنس بان قد ذکر جنساتحته اجناس کالرقیق فانه ینقسم الی ذکر وانثی وهمافی بنی آدم جنسان لاختلاف المقاصد ثم کل منهما قدیقصد منه الجمال کمافی الترکی وقدیقصد منه الخدمة کمافی الهندی وکذاالثوب والدابة فلایصح الوکالة بشراء هذه الاشیاء وان بین الثمن ﴿الااذاذکر نوع الدابة کالحمار﴾والمراد بالنوع ههناالجنس الاسفل فی اصطلاح الفقهاء اطلق علیه النوع لانه نوع بالنسبة الی الاعلی ویسمی فی المنطق نوعااضافیاً اوثمن الدار اوالمحلة الدار مافحش جنسه فلابدان یبین ثمنها ومحلتها .

ترجمہ: اور صحیح وکیل بنانا ایسی چیز کے خریدنے کیلئے جس کی جنس کی جہالت فاحش ہو جیسے غلام، کپڑا، جانور اگرچہ ثمن بیان کرے جان لو ہر دو ایسی چیزیں جن کی حقیقت اور مقاصد متحد ہوں وہ دونوں ایک جنس ہے اور اگر حقیقت اور مقاصد مختلف ہوں تو یہ دو جنس ہیں پس اگر جنس کی جہالت فاحش ہو اس طور پر کہ ذکر کیا ایک جنس جس کے تحت دوسرے اجناس ہوں جیسے غلام اس لئے کہ منقسم ہے مذکر اور مؤنث کی طرف اور یہ دونوں بنی آدم میں دو جنس ہیں مقاصد کے مختلف ہونے کی وجہ سے پھر ہر ایک ان دونوں میں سے کبھی اس سے جمال مقصود ہوتا ہے جیسے کہ ترکی میں اور کبھی اس سے خدمت مقصود ہوتی ہے جیسے کہ ہندی میں اسی

طرح کپڑا اور جانور میں بھی لھذا صحیح نہیں ہے وکالت ان اشیاء کے خریدنے کیلئے اگر چہ ثمن بیان کرے ہاں اگر جانور کی نوع بیان کرے جیسے حمار اور مراد نوع سے جنس اسفل ہے فقہاء کی اصطلاح میں اس پر انوع کا اطلاق کیا گیا ہے اس لئے کہ نوع ہے اعلی کے اعتبار سے جس کو منطق میں نوع اضافی کہتے ہیں یا گھر کا ثمن یا محلہ، گھر ان چیزوں میں سے ہے جن کی جنس کی جہالت فاحش ہے تو ضروری ہے کہ بیان کرے اسکا ثمن اور محلہ۔

تشریح: اگر جنس کی جہالت فاحش ہو تو توکیل درست نہیں:

عبارت کی تشریح سے پہلے ایک ضابطہ سمجھ لیجئے وہ یہ ایک جنس ہے فقہاء کے نزدیک اور ایک جنس ہے مناطقہ کے نزدیک۔ مناطقہ کے نزدیک جنس وہ ہے جس کی حقیقت اور ماہیت متحد ہو اور فقہاء کے نزدیک جنس وہ ہے جس کے اغراض اور مقاصد متحد ہوں یعنی جو مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اس کو فقہاء جنس کہتے ہیں

سوال یہ ہے کہ جب یہ فقہاء کے نزدیک جنس ہے تو اس پر مصنفؒ نے نوع کا اطلاق کیوں کیا؟

جواب: یہ ہے کہ اس پر نوع کا طلاق اعلی کے اعتبار سے کیا گیا ہے یعنی مافوق کے اعتبار سے یہ نوع ہے جس کو مناطقہ نوع اضافی کہتے ہیں۔اب عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے۔

مسئلہ یہ ہے جب ایک شخص دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کیلئے وکیل بناتا ہے تو ضروری ہے کہ موکل اس چیز کی جنس، نوع، اور وصف بیان کردے پس اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو شامل ہے مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے دابۃ، یا کپڑا خرید لے۔ یا ایسا لفظ ذکر کیا جو بہت سی جنسوں کو تو شامل نہیں لیکن بہت سی جنسوں کے معنی میں ہے مثلاً دار، غلام خریدنے کیلئے وکیل بنانا۔ تو یہ وکالت درست نہیں اگر چہ ثمن بیان کردے۔

البتہ اگر موکل نے جنس بیان کرنے کے بعد ساتھ نوع بھی ذکر کردی اور اس کے ساتھ ثمن بھی ذکر کردیا مثلاً یہ کہا کہ میرے ہزار روپے کا ایک گدھا خرید لے یا فلاں محلہ میں دس ہزار روپے کا ایک گھر خرید لے تو یہ توکیل جائز ہوگی اس لئے کہ اس میں اگر چہ جہالت ہے لیکن یہ جہالت یسیرہ ہے اور جہالت یسیرہ وکالت میں قابل برداشت ہے اس لئے کہ جب جہالت کم ہوگئی تو وکیل کیلئے وہ کام کرنا ممکن اور آسان ہوگیا اور جب وکیل اس کام کے کرنے پر قادر ہوا تو وکالت درست ہوگئی لیکن جہالت زیادہ ہونے کی صورت میں وکیل اس کام کے کرنے پر قادر نہیں ہوتا اس لئے وکالت درست نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

﴿وصح بشراء شیء علم جنسه لا صفته كالشاة والبقر﴾ فانهما جنس واحد لاتحاد المقصود والمنفعة فلا احتياج الى بيان الصفة كالسمن والهزال ﴿ويصح بشراء شيء جهل جنسه من وجه كالعبد

وذکر نوعہ کالترکی اوثمن عین نوعاً﴾ العبدمعلوم الجنس من وجہ لکن من حیث المنفعۃ والجمال کانہ اجناس مختلفۃ فان بین نوعہ کالترکی یصح الوکالۃ وکذااذابین ثمناویکون الثمن بحیث یعلم منہ النوع .

ترجمہ: اور صحیح ہے اس چیز کے خریدنے کا امر کرنا جس کی جنس معلوم ہو نہ کہ صفت جیسے بکری اور گائے اس لئے کہ دونوں ایک جنس ہے مقصود اور نفع کے متحد ہونے کی وجہ سے تو صفت بیان کرنے کی حاجت نہیں جیسے موٹا ہونا اور مریل ہونا اور صحیح ہے ایسی چیز کے خریدنے کا امر کرنا جس کی جنس من وجہ معلوم ہو جیسے غلام اور اس کی نوع ذکر کی گئی ہو جیسے ترکی یا ایسا ثمن جو نوع کو متعین کردے غلام کی جنس من وجہ معلوم ہے لیکن منفعت اور جمال کے اعتبار سے گویا کہ وہ مختلف اجناس ہیں پس اگر اس کی نوع کو بیان کیا جیسے ترکی تو وکالت صحیح ہوگی اور اسی طرح اگر بیان کیا ثمن اس طریقے پر کہ جس سے نوع معلوم ہو جائے۔

تشریح: وکالت میں جہالت یسیرہ قابل برداشت ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو وکیل بنایا کہ میرے واسطے ایک بکری خرید لے یا ایک گائے خرید لے یعنی جنس کو بیان کردیا لیکن صفت بیان نہ کی تو یہ توکیل درست ہے اس لئے کہ جنس بیان کرنے کے بعد صفت کی جہالت فاحش نہیں ہے بلکہ یسیر ہے اور جہالت یسیرہ وکالت میں قابل برداشت ہے۔ بکری میں مذکر اور مؤنث ایک جنس ہے اسی طرح بقر میں مذکر اور مؤنث ایک جنس ہے۔ کیونکہ مقصود اور منفعت دونوں کا ایک ہے تو صفت بیان کرنے کی کوئی حاجت نہیں کہ جانور موٹا ہو یا مریل اور کمزور ہو۔

اسی طرح صحیح ہے وکیل بنانا ایسی چیز کے خریدنے کیلئے جس کی جنس من وجہ مجہول ہو لیکن اس کی نوع کا ذکر کیا گیا ہو یا اس کا ایسا ثمن بیان کیا گیا ہو جس سے اس کی نوع متعین ہو جائے مثلاً یہ کہنا کہ میرے لئے ایک ترکی غلام خرید لے یا میرے لئے دس ہزار روپے کا غلام خرید لے تو اس صورت میں غلام کی جنس اگرچہ مجہول ہے لیکن ترکی ہونے سے اس کی نوع متعین ہوگئی یا ثمن ذکر کرنے سے اس کی نوع متعین ہوگئی اس لئے اس کی جہالت کم ہوگئی یعنی غلام من وجہ معلوم ہے لیکن منفعت، اوصاف، حسن وجمال کے اعتبار سے گویا کہ مختلف اجناس ہیں اس لئے جب اس کی نوع ذکر کی گئی مثلاً یہ کہنا کہ ترکی ہو یا اس کا ایسا ثمن بیان کیا جس سے اس کی نوع معلوم ہوگئی تو وکالت درست ہے۔

﴿وبشراء عین بدین لہ علی وکیلہ المراد بالعین الشیء المعین وفی غیر عین ان ھلک فی ید الوکیل ھلک علیہ فان قبضہ امرہ فھولہ﴾ ای امرہ ان یشتری بالالف الذی لہ علی المامور عبداولم یعین

العبد فاشتراه فمات في يد المامور فهلك عليه ولايصير للآمر الاان يقبضه وهذاعند ابي حنيفةؒ بناء على ان الوكالة لم يصح لان الدراهم والدنانير تتعين في الوكالات فيكون الشراء مقيدابذلك الدين فيصير تمليك الدين من غير من عليه الدين بلاتوكيل ذلك الغير وهذالايصح بخلاف مااذاكان العبدمتعينا فان البائع يصير حينئذ وكيلابقبض الدين فيصح تمليك الدين وعندهما اذاقبض المامور يصير ملكاًللآمر لان الدراهم والدنانير تتعين فلم يتقيد التوكيل بالدين فصحت الوكالة فيكون للآمر وجوابه مامر من انهاتتعين في الوكالات فانه اذاقيدالوكالة بها عيناًكانت اوديناً فهلكت اوسقط الدين تبطل الوكالة.

ترجمہ: اور وکیل بنانا ایک معین چیز کے خریدنے کیلئے اس دین کے عوض جو موکل کا وکیل پر ہے مراد عین سے شئی معین ہے اور غیر معین میں اگر ہلاک ہو جائے وکیل کے قبضہ میں تو ہلاک ہوگی اس پر پس اگر آمر نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کی ہوگی یعنی حکم کیا کہ ایک غلام خرید لے اس ہزار کے عوض جو اس کا مامور پر ہے اور غلام کو معین نہ کیا پس اس نے خرید لیا پس وہ مر گیا مامور کے قبضہ میں تو ہلاک ہوگا مامور پر اور آمر کیلئے نہ ہوگا ہاں اگر وہ اس پر قبضہ کر لے اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے مبنی ہے اس بات پر کہ وکالت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دراہم اور دنانیر متعین ہوتے ہیں وکالت میں تو خریداری مقید ہوگی اس دین کے ساتھ تو یہ دین کا مالک بنانا ہوگا اس شخص کو جس پر دین نہیں ہے اس غیر کو اس پر وکیل بنائے بغیر اور یہ صحیح نہیں ہے برخلاف اس کے کہ جب غلام متعین ہو اس لئے کہ بائع اس وقت وکیل ہو جائے گا دین قبضہ کرنے کا تو دین کی تملیک صحیح ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جب مامور نے قبضہ کیا تو یہ آمر کی ملکیت ہو جائے گی اس لئے کہ دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہیں تو وکیل بنانا دین کے ساتھ مقید نہ ہوگا لھذا وکالت صحیح ہوگی تو یہ آمر کیلئے ہوگا اس کا جواب گزر چکا ہے کہ یہ متعین ہوتے ہیں وکالات میں اس لئے کہ جب وکالت اس کے ساتھ مقید ہوگئی چاہے عین ہو یا دین اور وہ ہلاک ہو گیا یا دین ساقط ہو گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی۔

تشریح: مبیع کو متعین کرنے سے بائع متعین ہو جاتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کا خالد پر ایک ہزار روپے قرضہ ہے پس عمران نے خالد کو وکیل بنایا کہ اس ہزار روپے کے عوض جو میرا آپ پر ہیں ایک معین غلام خرید لے پس خالد نے اس معین غلام کو ہزار روپے کے عوض خرید لیا تو یہ خریداری موکل کیلئے ہوگی پس اگر یہ غلام ہلاک ہو گیا تو نقصان موکل کا ہوگا چاہے موکل نے غلام پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ اس لئے کہ یہاں موکل نے مبیع کو متعین کر دیا ہے اور مبیع کو متعین کرنے سے بائع بھی متعین ہو جاتا ہے اور موکل اگر بائع کو متعین کر دے تو یہ جائز ہے اسی طرح

مبیع کومتعین کرنے سے بھی توکیل جائز ہوگی۔

وکالت میں دراہم ودنانیر وکیل کوسپرد کرنے کے بعد متعین ہوجاتے ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کو وکیل بنایا کہ ان ہزار روپے کے عوض جو میرا آپ پر ہیں ایک غلام (غیر معین غلام) خرید لے پس خالد نے غلام خرید لیا اور غلام خالد کے قبضہ میں مرگیا تو یہ نقصان وکیل (خالد) کا ہوگا موکل کا نقصان نہ ہوگا یعنی غلام خالد کی ملکیت ہوگا موکل کی ملکیت نہ ہوگا لھذا جب تک موکل نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو ہلاکت کا نقصان خالد (وکیل) کے کھاتے میں جائے گا موکل کا نقصان نہ ہوگا۔ ہاں اگر موکل نے غلام پر قبضہ کرلیا اور پھر موکل کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو نقصان موکل کا ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ توکیل صحیح ہے بلکہ اس وجہ سے کہ موکل اور وکیل کے درمیان بیع تعاطی منعقد ہوگئی ہے اس وجہ سے موکل اس چیز کا مالک ہوگیا ہے بیع تعاطی کی وجہ سے ۔اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک یہ توکیل درست ہے یعنی جب وکیل نے غلام پر قبضہ کرلیا تو یہ قبضہ موکل کے واسطے ہوگا اور موکل اس غلام کا مالک ہوجائے گا خواہ موکل غلام پر قبضہ کرے اس کے قبضہ میں مرجائے یا وکیل کے قبضہ میں مرجائے دونوں صورتوں میں وکیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوجائے گا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ وکالت میں جب تک موکل نے دراہم ودنانیر وکیل کے سپرد نہ کیا ہو اس وقت تک دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے یعنی اگر موکل نے وکیل کو ایک ہزار روپے کا نوٹ دکھا کر کہا کہ ان ہزار روپے کے عوض ایک غلام خرید لے اور پھر اس نوٹ کو بدل کر دوسرا نوٹ دیدیا تو یہ جائز ہے۔لیکن جب موکل نے وکیل کو ہزار روپے کا نوٹ دیدیا اور وکیل نے اس پر قبضہ کرلیا تو وکیل کے سپرد کردینے کے بعد دراہم ودنانیر متعین ہوجاتے ہیں اسی طرح جب دراہم ودنانیر وکیل کے ذمہ قرض ہو اور موکل نے وکالت کو اس دین کے ساتھ مقید کردیا ہے تو یہ توکیل اس دین کے ساتھ مقید ہوگا پس جب عمران (موکل) نے خالد (وکیل) سے کہا کہ میرا جو قرضہ آپ کے ذمہ ہے اس کے عوض میرے لئے ایک غیر معین غلام خرید لے تو یہ توکیل ناجائز ہے اس لئے کہ اس صورت میں ,,**تمليك الدين من غير من عليه الدين**'' لازم آتا ہے یعنی عمران (موکل) نے اس شخص (بائع) کو دین کا مالک بنادیا جس پر دین نہیں ہے دین تو خالد پر ہے اور عمران نے اس توکیل کے ذریعہ بائع کو دین کا مالک بنادیا اور غیر مدیون کو دین کا مالک بنانا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ موکل نے بائع کو اس دین کے قبضہ کرنے پر وکیل بھی نہیں بنایا ہے یعنی عمران نے بائع کو اس بات پر وکیل نہیں بنایا ہے کہ ۶ شوال المکرّم ۱۴۲۸ھ تو میری طرف سے وکیل بن کر خالد سے دین قبضہ کرلے اس لئے کہ عمران کو بائع معلوم ہی نہیں ہے

کہ خالد کس سے غلام خریدے گا لھذا اس صورت میں ''تملیک الدین من غیر من علیہ الدین'' لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے اس لئے یہ توکیل بھی ناجائز ہوگی۔

بخلاف ماإذا كان العبد متعيناً : سابقہ مسئلہ کی دلیل ہے کہ سابقہ مسئلہ میں جب موکل نے غلام متعین کردیا کہ فلاں متعین غلام کو خرید لے تو اس صورت میں توکیل جائز ہے اس لئے کہ جب غلام متعین ہے تو اس کا بائع بھی متعین ہوگا اور جب بائع متعین ہے تو موکل نے اولاً بائع کو وکیل بنادیا کہ تم میری طرف سے وکیل بن جا اور خالد سے میرا دین وصول کرلے تو اس صورت میں بائع قرض خواہ کی طرف سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل ہوگا اور پھر بائع ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہوجائے گا تو اس صورت میں دین مالک کے قبضہ میں بواسطہ وکیل داخل ہوجائے گا اور جب دین مالک کے قبضہ میں داخل ہوگیا تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین،، والی خرابی لازم نہ آئی اور جب یہ خرابی لازم نہیں آتی تو توکیل درست ہوگی۔

صاحبین کی دلیل : صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراہم ودنانیر بیع اور عقد معاوضہ میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، دراہم خواہ دین ہو یعنی کسی کے ذمہ ثابت ہوں یا عین ہوں یعنی کسی کے ذمہ میں ثابت نہ ہوں بلکہ عقد کرنے والے کے پاس ہوں ہر حال میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور جو چیز متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اس میں اطلاق اور تقیید برابر ہے۔ اطلاق کی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ مدیون سے یہ کہے کہ میرے واسطے ایک ہزار روپے کا ایک غلام خرید لے اور اس ایک ہزار کو اس قرضہ کی طرف منسوب نہ کرے جو مدیون پر ہے۔ اور تقیید کی صورت یہ ہے کہ اس ہزار کو قرضہ کی طرف منسوب کرے مثلاً یہ کہے کہ میرے لئے ایک غلام اس ہزار کے عوض خرید لے جو میرا تجھ پر ہے پس جب دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے خواہ اطلاق ہو یا تقیید تو دونوں صورتوں میں خریداری موکل کے واسطے ہوگی اور دونوں صورتوں میں خریداری موکل کے واسطے ہے تو وکیل کے قبضہ کرنے سے موکل کی ملکیت ثابت ہوگی اور جب موکل کی ملکیت ثابت ہوگئی اور غلام مرگیا چاہے وکیل کے قبضہ میں مرگیا ہو یا موکل کے قبضہ دونوں صورتوں میں نقصان موکل کا ہوگا وکیل کا نہ ہوگا اور توکیل درست ہوگی۔

اس کا جواب ماقبل میں ہم نے دیدیا کہ وکالت کے باب میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں پس جب وکالت کو متعین کردیا دراہم یا دنانیر کے ساتھ خواہ عین ہو یا دین اور وہ چیز یا ہلاک ہوگئی یا دین ساقط ہوگیا تو وکالت باطل ہوگئی اور جب وکالت باطل ہوگئی تو خریداری موکل کیلئے نہ ہوگی بلکہ وکیل کیلئے اور جب خریداری وکیل کیلئے ہے تو نقصان بھی اسی کا ہوگا۔ واللہ اعلم۔

﴿وبشراء نفس المامور من سيده ان قال بعني نفسي لفلان فباع فان لم يقل لفلا ن عتق على المولى﴾ اى اذاقال رجل لعبد اشترلي نفسک من مولاک فالعبد ان قال لمولاه بعني نفسي لفلان فباع يقع عن الأمروان لم يقل لفلان عتق على المولى فان قيل الوكيل بشراء شيء معين اذااشتراه من غير ان يضيف الى الأمر يقع عن الأمر قلنا الوكيل قد اتى بتصرف من جنس آخر وهو العتق على مال وفي مثل هذايقع عن الوكيل .

ترجمہ: اور وکیل بنانا مامور کی ذات خریدنے کیلئے اس کے مولی سے اگر اس نے کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فلاں کیلئے فروخت کردے پس اس نے بیچ دیا لیکن اگر اس نے فلاں کیلئے نہ کہا ہو تو غلام مولی پر آزاد ہوگا یعنی جب ایک شخص نے غلام سے کہا کہ میرے لئے اپنے آپ کو اپنے مولی سے خرید لے پس اگر غلام نے اپنے مولی سے کہا کہ مجھے میرے ہاتھ فروخت کردے فلاں کیلئے پس اس نے بیچ دیا تو یہ آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور اگر اس نے فلاں کیلئے نہ کہا تو غلام مولی پر آزاد ہوگا اگر کہا جائے کہ ایک معین چیز کے خریدنے کا وکیل جب خرید لے آمر کی طرف نسبت کئے بغیر تو وہ آمر کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ وکیل نے دوسری جنس کا تصرف کیا ہے اور وہ ہے مال پر آزاد کرنا اور اس جیسی صورت میں آمر کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔

تشریح: غلام کو خود اپنی خرید کیلئے وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آزاد آدمی نے ایک غلام کو اس بات کا وکیل بنایا کہ تو اپنی ذات کو اپنے مولی سے میرے واسطے خرید لے تو اس کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ وکیل اس عقد شراء کی نسبت موکل کی طرف کرے (۲) یہ کہ وکیل عقد شراء کی نسبت اپنی ذات کی طرف کرے (۳) یہ کہ وکیل عقد شراء کی نسبت نہ موکل کی طرف کرے اور نہ اپنی ذات کی طرف بلکہ مطلق چھوڑ دے پس اگر وکیل (غلام) نے عقد کی نسبت موکل کی طرف کردی یعنی یوں کہا کہ آپ مجھے میرے ہاتھ فلاں کے واسطے فروخت کردے اور مولی نے فروخت کردیا تو یہ خریداری موکل کیلئے ہوگی اور یہ غلام موکل کا ہو جائے گا اور اگر وکیل (غلام) نے موکل کی طرف نسبت نہ کی بلکہ اپنی ذات کی طرف نسبت کی یعنی یوں کہا کہ آپ مجھے میرے ہاتھ میرے لئے فروخت کردے یا اس نے مطلق چھوڑ دیا یعنی نہ اپنی ذات کی طرف نسبت کی اور نہ مولی کی طرف بلکہ مطلق چھوڑ دیا کہ آپ مجھے میرے ہاتھ فروخت کردے اور مولی نے فروخت کردیا تو اس صورت میں خریداری موکل کے لئے نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اور جب غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے تو کسی چیز کے عوض اپنی ذات کے خریدنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور جب ایسا ہے تو یہ عقد غلام کے واسطے خریداری نہ ہوگا بلکہ اعتاق علی مال ہوگا یعنی گویا کہ مولی نے غلام کو مال کے عوض آزاد

کر دیا اور غلام کی طرف سے خریداری کا اقدام کرنا اعتاق کو قبول کرنا ہوگا۔

فان قیل : اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ غلام شیء معین یعنی اپنی ذات کے خریدنے پر وکیل بنایا گیا ہے اور جب کوئی شخص شیء معین خریدنے کا وکیل ہو تو وہ اس کو اپنے واسطے نہیں خرید سکتا تو یہاں بھی غلام کو اپنے ذات کے واسطے خریدنا جائز نہ ہونا چاہئے چاہے آمر کی طرف نسبت کرے یا اپنی ذات کی طرف نسبت کرے۔

قلنا : جواب کا حاصل یہ ہے کہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے موکل نے اس کو خریدنے کا وکیل بنایا تھا اور غلام نے اعتاق علی مال کیا ہے یعنی غلام نے موکل کے تصرف کی جنس بدل دی ہے اس نے وکیل بنایا تھا خریدنے کیلئے اور اس نے اعتاق علی مال کر دیا اور وکیل جب موکل کی مخالفت کرتا ہے تو وکالت باطل ہوتی ہے اور خریداری وکیل کیلئے ہوتی ہے۔

﴿وفی شراء نفس الأمر من سیده بالف دفع ان قال لسیده اشتریته لنفسه فباعه عتق علیه وان لم یقل لنفسه کان للوکیل وعلیه ثمنه والالف لسیده﴾ ای اذا قال عبد لرجل اشترلی نفسی من مولائی بالف ودفعها الیه فقال الوکیل اشتریته لنفسه کان الشراء واقعا من الوکیل فیکون الثمن علی المشتری وهذا الالف للمولی لانه کسب عبده.

ترجمہ: اور آمر کی ذات کو خریدنا اس کے مولی سے ہزار کے عوض جو اس نے دیا ہے اگر کہا اس کے مولی سے کہ میں نے اس کو خرید لیا اس کیلئے پس مولی نے اس کو بیچ دیا تو یہ غلام اس پر آزاد ہوگا اور اگر لنفسہ نہ کہا تو غلام وکیل کیلئے ہوگا اور اس پر اس کا ثمن لازم ہوگا اور ہزار مولی کا ہوگا یعنی جب کہا ایک غلام نے کسی آدمی کو کہ مجھے خرید لے میرے لئے میرے مولی سے ہزار کے عوض اور ہزار اس کو دیدیا پس وکیل نے کہا کہ میں نے اس کو خرید لیا اس کیلئے چنانچہ مولی نے اس کو بیچ دیا تو یہ آزاد کرنا ہوگا مال پر اور اگر لنفسہ نہ کہا تو خریداری واقع ہوگی وکیل کی طرف سے اور ثمن مشتری پر لازم ہوگا اور یہ ہزار مولی کیلئے ہوگا کیونکہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔

تشریح: غلام کا اپنی ذات کے خریدنے کیلئے کسی وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی کو وکیل بنایا کہ تو مجھ کو میرے لئے میرے مولی سے خرید لے ایک ہزار روپے کے عوض اور غلام نے ایک ہزار روپے وکیل کو دیدئے پس اگر وکیل نے غلام کے مولی سے یہ کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کے واسطے خریدا ہے اور مولی نے اس طریقے پر غلام وکیل کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا یعنی مولی نے غلام کو ہزار کے

عوض آزاد کر دیا۔

لیکن اگر وکیل نے یہ نہ کہا کہ میں نے غلام کو غلام کی ذات کیلئے خریدا ہے بلکہ صرف یہ کہا کہ یہ غلام مجھے ایک ہزار کے عوض فروخت کر دو اور مولی نے فروخت کر دیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ اور وکیل پر اس غلام کا ثمن یعنی ہزار روپے اور لازم ہوں گے اور جو ہزار اس نے دیا ہے وہ مولی کا ہے کیونکہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔

﴿فان قال اشتريت عبدالللآمر فمات وقال الآمر بل لنفسک صدق الوكيل ان كان دفع الآمر الثمن والافالآمر ﴾اى امر رجلابشراء عبد بالف فقال الوكيل قدفعلت ومات العبد عندى وقال الآمر اشتريتَ لنفسک فان كان دفع الآمر الثمن فالقول للوكيل وان لم يدفع فالقول للآمر وعلل فى الهداية فيما اذالم يدفع الآمر الثمن بان الوكيل اخبر بامر لايملک استفينافه وفيمااذادفع الثمن بان الوكيل امين يريد الخروج عن عهدة الامانة اقول كل واحد من التعليلين شامل للصورتين فلايتم به الفرق بل لابد من انضمام امرآخر وهو ان فيما اذالم يدفع الثمن يدعى على الآمر وهوينكره فالقول للمنكر وفيمااذادفع الثمن يدعى الآمر الثمن على المامورو هوينكره فالقول للمنكر .

ترجمہ: پس اگر وکیل نے کہا کہ میں نے ایک غلام خریدا تھا آمر کیلئے لیکن وہ مرگیا ہے اور آمر نے کہا کہ تو نے اپنے واسطے خریدا تھا تو وکیل کی تصدیق کی جائے گی اگر آمر نے ثمن حوالہ کیا ہے ورنہ آمر کی یعنی ایک آدمی کو حکم کیا کسی غلام خریدنے کا ہزار کے عوض پس وکیل نے کہا کہ میں کیا ہے اور غلام میرے پاس مرگیا ہے اور آمر نے کہا کہ تو نے اپنے واسطے خریدا تھا پس اگر آمر نے ثمن سپرد کر دیا ہو تو وکیل کا قول معتبر ہوگا اور اگر سپرد نہ کیا ہو تو قول آمر کا ہوگا ہدایہ میں اس صورت کی علت کہ جب آمر نے ثمن سپرد نہ کیا ہو یہ بیان کی ہے کہ وکیل نے ایک ایسے امر کی خبر دی ہے جس کے استیناف کا وکیل مالک نہیں ہے اور جب ثمن سپرد کیا ہو اس میں وکیل امین ہے وہ امانت کے عہدے سے نکلنا چاہتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہ دونوں علتیں شامل ہیں دونوں صورتوں کو تو اس سے فرق تام نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے ایک دوسرے امر کا ملانا اور وہ یہ کہ اس صورت میں کہ جب موکل نے ثمن سپرد نہ کیا وہ دعوی کرتا ہے آمر پر اور آمر انکار کرتا ہے تو قول منکر کا ہوگا اور اس صورت میں کہ جب ثمن سپرد کرے آمر دعوی کرتا ہے مامور پر اور وہ انکار کرتا ہے تو قول منکر کا ہوگا۔

تشریح: موکل اور وکیل کا خریدی ہوئی چیز میں اختلاف ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو وکیل بنایا کہ آپ میرے لئے ایک غلام خرید لے اور وکیل نے غلام خرید لیا لیکن

یہ غلام وکیل کے پاس مرگیا تو نقصان کس کا ہوگا اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ موکل نے وکیل کو ہزار روپے دیدئے کہ اس ہزار کے عوض میرے لئے ایک غلام خرید لے اور وکیل نے غلام خرید لیا لیکن وکیل کے پاس مرگیا اس کے بعد وکیل نے موکل سے کہا کہ میں غلام آپ کے واسطے خریدا تھا اور موکل کہتا ہے کہ نہیں بلکہ آپ نے اپنے واسطے خریدا ہے تو اس صورت میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی اور قول وکیل کا معتبر ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ہزار روپے سپرد نہیں کیا ہے اور پھر اختلاف ہوگیا وکیل کہتا ہے کہ میں نے غلام آمر کیلئے خریدا تھا اور آمر کہتا ہے کہ آپ نے اپنے واسطے خریدا تھا تو اس صورت میں قول آمر یعنی موکل کا معتبر ہوگا۔

ہدایہ میں اس دونوں مسئلوں کے فرق میں یہ علت بیان کی گئی ہے کہ جس صورت میں موکل نے وکیل کو ثمن سپرد نہیں کیا ہے اس صورت میں وکیل نے ایک ایسے امر کی خبر دی ہے جس کے استیناف کا وکیل مالک نہیں ہے یعنی جب وکیل نے کہا کہ میں نے غلام آپ کے لئے خریدا تھا لیکن وہ میرے پاس مرگیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وکیل موکل سے مردہ غلام کا ثمن لینا چاہتا ہے اور موکل سے ثمن لینے کا سبب عقد ہے حالانکہ وکیل فی الحال اس غلام کے عقد کرنے پر قادر نہیں ہے کیونکہ جس غلام میں کلام ہے وہ غلام مرگیا ہے اور مردہ غلام محل عقد نہیں ہے لھذا وکیل اس مردہ غلام کے عقد کے استیناف یعنی دوبارہ عقد کرنے پر قادر نہیں ہے اور جو شخص فی الحال کسی چیز کے موجود کرنے پر قادر نہ ہو، اس کے سلسلہ میں اس کا قول معتبر نہیں ہوتا اس لئے وکیل کا قول کا معتبر نہ ہوگا۔

اور دوسری صورت یعنی جس صورت میں موکل، وکیل کو ثمن ادا کر چکا ہے اس صورت میں وکیل امین ہے اور یہ کہہ کر کہ میں نے آپ کیلئے غلام خریدا تھا مگر وہ میرے پاس مرگیا ہے، اپنے آپ کو امانت کی ذمداری سے سبکدوش کرنا چاہتا ہے اور امانت کے سلسلہ میں جب مالک اور امین کے درمیان اختلاف ہوجائے کہ امین، امانت سے عہدہ برا ہونے کا مدعی ہو اور مالک اس کا منکر ہو تو قول امین کا معتبر ہوتا ہے۔

اقول : شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے جو علتیں ذکر کی ہے (یعنی ایک صورت میں وکیل استیناف کا ملک نہیں ہے اور دوسری صورت میں عہدہ امانت سے سبکدوش ہونا چاہتا ہے) یہ دونوں علتیں دونوں صورتوں کو شامل ہیں یعنی چاہے موکل نے ثمن دیا ہو تب بھی وکیل استیناف عقد پر قادر نہیں اور ثمن نہ دیا ہو تب بھی وکیل استیناف عقد پر قادر نہیں ہے، اسی طرح اگر ثمن دیا ہو تو بھی وکیل عہدہ امانت سے سبکدش ہونا چاہتا ہے اور اگر ثمن نہ دیا ہو تو بھی وکیل عہدہ امانت سے سبکدوش ہونا چاہتا ہے۔ جب دونوں علتیں دونوں صورتوں کو شامل ہیں تو دونوں میں کوئی فرق ظاہر نہ ہوا اس لئے شارحؒ فرماتے ہیں اس کیلئے کسی ایسے امر کا

اضافہ کرنا چاہئے جس سے دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے اور وہ یہ ہے کہ جب موکل نے وکیل کو ثمن نہ دیا ہو اور غلام وکیل کے قبضہ میں مرجائے تو اس صورت میں وکیل موکل پر ثمن کا دعوی کرتا ہے کہ میں نے غلام آپ کیلئے خرید اتھا لھذا مجھے اس کا ثمن دیدو اور موکل اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ نے غلام میرے واسطے نہیں خریدا ہے اور وکیل کے پاس گواہ نہیں ہے تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر ہے۔

اور جس صورت میں موکل نے وکیل کو ثمن دیا ہے اس صورت میں موکل وکیل پر ثمن کا دعوی کرتا ہے کہ آپ نے غلام اپنے واسطے خریدا ہے لھذا جو ثمن میں نے آپ کو دیا تھا وہ مجھے واپس کردو اور وکیل اس کا انکار کرتا ہے اور مدعی کے پاس گواہ نہیں لھذا وکیل کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

﴿وله الرجوع بالثمن على الامر دفعه الى بائعه اولا﴾ اى للوكيل بالشراء الرجوع بالثمن على الأمر اذافعل مـامر به سواء دفع الوكيل الثمن الى بائعه اولم يدفعه جعلوا هذه المسئلة مبنية على انه يجرى بين الوكيل والموكل مبادلة حكمية فيصير الوكيل بائعامن موكله فله مطالبة الثمن وان لم يدفع الى بائعه .

ترجمہ: اور وکیل کیلئے ثمن کے رجوع کا حق حاصل ہے آمر پر چاہے بائع کو دیا ہو یا نہ دیا ہو یعنی خریداری کے وکیل کیلئے رجوع کا حق حاصل ہے آمر پر جب اس نے وہ کام کیا ہو جس کا حکم اس کو ملا تھا چاہے وکیل نے ثمن بائع کو سپرد کیا ہو یا سپرد نہ کیا ہو اس مسئلہ کو مبنی کر دیا ہے اس اصول پر کہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ جاری ہوتا ہے تو وکیل اپنے پر بیچنے والا ہو جائے گا پس اس کو ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہے اگر چہ اس نے بائع کو سپرد نہ کیا ہو۔

تشریح: وکیل کیلئے موکل سے ثمن وصول کرنے کا حق حاصل ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور وکیل نے وہ چیز خرید لی تو وکیل کو موکل سے ثمن وصول کرنے کا حق حاصل ہے چاہے وکیل نے بائع کو ثمن اپنی جیب (اپنی رقم) سے ادا کیا ہو یا ادا نہ کیا ہو ہر صورت میں وکیل کو موکل سے ثمن حاصل کرنے کا حق حاصل ہے۔

اس مسئلہ کو فقہاء نے اس اصول پر مبنی کر دیا ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمی منعقد ہوتا ہے یعنی وکیل بائع کے مانند ہے اور موکل مشتری کے مانند ہے اور مبادلہ حکمی کی علامت یہ ہے کہ اگر وکیل و موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو دونوں سے قسم لی جاتی ہے اور تحالف مبادلہ کے خواص میں سے ہے پس جب وکیل بمنزلہ بائع ہوا اور موکل بمنزلہ مشتری ہوا تو

وکیل کو موکل سے ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اگر چہ وکیل نے بائع کو ثمن نہ دیا ہو اس لئے کہ موکل کیلئے بائع، وکیل ہے موکل کا اصل بائع سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ جب موکل کا بائع وکیل ہے تو وکیل ہی موکل سے ثمن وصول کرے گا۔

﴿ وله حبس المبيع من امره لقبض ثمنه وان لم يدفع ﴾ بناءً على ماذكرنا من المبالة الحكمية ﴿ فان هلك في يده قبل حبسه منه هلك على الأمر ولم يسقط ثمنه وبعد حبسه منه سقط ﴾ فانه اذاحبسه عن الأمر لقبض الثمن فهلك في يدالوكيل يكون مضموناعلى الوكيل ثم اختلف فيه فعند ابى يوسفؒ يضمن ضمان الرهن وعندمحمدؒ وهو قول ابى حنيفةؒ يضمن ضمان المبيع فماذكر في المتن من سقوط الثمن اشارة الى هذاالمذهب وعندزفرؒ يضمن ضمان الغصب اذعنده ليس له حق الحبس فان كان الثمن مساوياً للقيمة فلااختلاف وان كان الثمن عشرة والقيمة خمسةعشر فعندزفرؒ يضمن خمسة عشر وعند الباقين يضمن عشرة وان كان بالعكس فعند زفرؒ يضمن عشرة فيطالب الخمسة من الموكل وكذاعندابى يوسفؒ لان الرهن يضمن باقل من قيمته ومن الدين وعند محمدؒ يكون مضمونا بالثمن وهوخمسة عشر .

ترجمہ: اور وکیل کو مبیع روکنے کا حق ہے موکل سے ثمن قبضہ کرنے کیلئے اگر چہ اس نے دیا نہیں یہ مبنی ہے اس پر جو ہم نے ذکر کیا ہے مبادلہ حکمیہ پس اگر وہ ہلاک ہوگئی وکیل کے ہاتھ میں روکنے سے پہلے تو ہلاکت کا نقصان آمر پر ہوگا اور ثمن ساقط نہ ہوگا موکل سے روکنے کے بعد ثمن ساقط ہوگا اس لئے کہ جب آمر سے روک لے ثمن قبضہ کرنے کیلئے اور ہلاک ہوجائے وکیل کے ہاتھ میں تو اس کا ضمان وکیل پر ہوگا پھر اس میں اختلاف ہوا ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن ہوگا رہن کے ضمان کا اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا بھی قول ہے ضامن ہوگا مبیع کے ضمان کا پس جو متن میں ذکر ہوا ہے ثمن کا ساقط ہونا اشارہ ہے اس مذہب کی طرف اور امام زفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا ضمان غصب کا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کو روکنے کا حق نہیں ہے پس اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو اس میں کوئی اختلاف نہیں اور اگر ثمن دس روپے ہو اور قیمت پندرہ روپے تو امام زفرؒ کے نزدیک پندرہ روپے کا ضامن ہوگا اور باقی کے نزدیک دس کا ضامن ہوگا اور اگر اس کا عکس ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک دس کا ضامن ہوگا پس پانچ کا مطالبہ کرے گا موکل سے اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ مضمون ہوتا ہے قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے عوض اور امام محمدؒ کے نزدیک مضمون ہوگا ثمن کے عوض اور وہ پندرہ ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب وکیل نے اپنے ثمن سے مبیع کو خرید لیا یا ادھار خرید لیا اور ابھی تک ثمن بائع کو سپرد نہیں کیا

دونوں صورتوں میں وکیل کیلئے مبیع روکنے کا حق حاصل ہے موکل سے کیونکہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے کہ وکیل بائع کے حکم میں ہے اور موکل مشتری کے حکم میں ہے اور بائع کیلئے مشتری سے مبیع روکنے کا حق ہوتا ہے ثمن کے وصول کرنے کیلئے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ اگر مبیع وکیل کے پاس ہلاک ہوگئی روکنے سے پہلے تو تاوان موکل کا ہوگا مشتری کا نہ ہوگا اور اس کا ثمن موکل سے ساقط نہ ہوگا یعنی موکل پر لازم ہوگا ہے کہ وہ وکیل کو اس کا ثمن دیدے۔

اور اگر مبیع وکیل کے پاس ہلاک ہوگئی روکنے کے بعد یعنی موکل نے وکیل سے مبیع کا مطالبہ کیا لیکن وکیل نے کہا کہ اس وقت تک نہ دوں گا جب تک تو مجھے اس کا ثمن نہ دے اور اس کے بعد مبیع وکیل کے پاس ہلاک ہوگئی تو تاوان وکیل کا ہوگا اور موکل سے اس کا ثمن ساقط ہوگا یعنی موکل پر ثمن دینا لازم نہ ہوگا۔

ضمان میں حضرات ائمہ کرام کا اختلاف: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل پر رہن کا ضمان آئے گا یعنی جس طرح شئی مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے اس کے ضمان مضمون ہوتی ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک جو امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے، مبیع کا ضمان لازم ہوگا۔

امام زفرؒ کے نزدیک غصب کا ضمان لازم ہوگا۔

امام زفرؒ کی دلیل: یہ ہے کہ وکیل کو مبیع روکنے کا حق حاصل نہیں ہے پس جب اس نے ثمن کی وصول یابی کیلئے اپنے پاس مبیع کو روک لیا تو گویا کہ اس نے مبیع کو غصب کیا اور غصب کی صورت میں غصب کا ضمان لازم ہوتا ہے یعنی اگر وہ چیز ذوات الامثال میں سے ہوتی ہے تو اس کا مثل دینا لازم ہوتا ہے اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہوتی ہے تو اس کی قیمت دینا لازم ہوتا ہے، مثلاً جب مبیع کا ثمن دس روپے ہے اور قیمت بھی دس روپے ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں سب حضرات کے نزدیک نہ وکیل موکل کو کچھ دے گا اور نہ موکل وکیل کو کچھ دے گا بلکہ دس روپے وکیل اپنی طرف سے بائع کو ادا کرے گا اور معاملہ ختم ہو جائے گا۔ اور اگر مبیع کا ثمن دس روپے ہے اور قیمت پندرہ روپے تو امام زفرؒ کے نزدیک وکیل پندرہ روپے کا ضامن ہوگا یعنی دس روپے بائع کو دے گا اور پانچ روپے موکل کو واپس کرے گا اور باقی حضرات نزدیک وکیل دس روپے کا ضمان ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ یہ ضمان رہن کی طرح ہے اور رہن کے اندر قیمت اور ثمن میں جو کم ہوتا ہے اس کے ساتھ مضمون ہوتا ہے تو یہاں پر ثمن کم ہے قیمت سے لھذا وکیل ثمن کا ضامن ہوگا، امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ مبیع کا ضمان لازم ہوتا ہے اور مبیع کا ثمن دس روپے ہے اس لئے دس روپے کا ضمان لازم ہوگا۔ اور اس کا عکس ہو یعنی ثمن پندرہ روپے ہے اور قیمت دس روپے تو امام زفرؒ

کے نزدیک وکیل پر دس روپے کا ضمان لازم ہوگا کیونکہ وہ قیمت کا ضامن ہے اور قیمت دس روپے ہے اور باقی پانچ روپے موکل سے لیکر بائع کو سپرد کرے گا۔اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی کیونکہ ان کے نزدیک ضمان رہن ہے اور اس صورت میں قیمت کم ہے تو قیمت کا ضمان لازم ہوگا اور پانچ روپے موکل سے لیکر بائع کو سپرد کرے گا، امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل پندرہ روپے کا ضامن ہوگا کیونکہ اس پر مبیع کا ضمان لازم ہوتا ہے اور مبیع کا ثمن پندرہ روپے ہے اس لئے اس پر پندرہ روپے کا ضمان لازم ہوگا۔

﴿ ولیس للوکیل بشراء عین شرائه لنفسه فلوشری بخلاف جنس ثمن اوبغیر النقود اوغیره بامره بغیبته وقع له وبحضرته للآمر﴾ ای ان وکل بشراء شیء معین فالوکیل ان سمی الثمن فالوکیل ان اشتری بخلاف ذلک الجنس کان مخالفة وان لم یسم الثمن فان اشتری بغیرالنقود کان مخالفة لان المتعارف الشرء بالنقود والمعروف عرفا کالمشروط شرطا وان اشتری غیرالوکیل بامره لکن بغیبته یکون مخالفة وان کان بحضرته لایکون مخالفة لانه حضر رأیه .

ترجمہ: اور ایک معین چیز کی خریداری کے وکیل کیلئے جائز نہیں اس چیز کو اپنے لئے خریدنا پس اگر اس نے خرید لیا اس ثمن کی جنس کے خلاف پر جس کو متعین کر دیا تھا یا نقد کے علاوہ کسی اور چیز پر یا غیر نے اس کے حکم سے اس کے غائب ہونے کی حالت میں تو واقع ہوگی وکیل کیلئے اور اس کے حاضر ہونے کی حالت میں موکل کیلئے یعنی اگر وکیل بنایا ایک معین چیز کے خریدنے کیلئے پس اگر وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت نہ کی تو خریدی ہوئی چیز موکل کیلئے ہوگی اور اگر اس کی مخالفت کی تو وکیل کیلئے ہوگی اور ثمن معین نہ کیا ہو پس اگر خرید لیا نقد کے علاوہ کے عوض تو یہ مخالفت ہوگی اس لئے کہ متعارف خریدنا ہے نقد کے عوض اور عرف میں جو چیز مشہور ہوتی ہے وہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کہ شرط کی وجہ سے مشروط اور اگر خرید لیا وکیل کے علاوہ کسی اور نے اس کے حکم سے لیکن وکیل کے غائب ہونے کی حالت میں تو یہ مخالفت شمار ہوگی اور اس کے سامنے ہو تو مخالفت نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی رائے حاضر ہوگی۔

تشریح: ایک معین چیز کی خریداری کا وکیل وہ چیز اپنے نفس کیلئے نہیں خرید سکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے خالد کو وکیل بنایا کہ میرے واسطے فلاں معین چیز خریدلو، پس خالد کیلئے جائز نہیں کہ وہ معین چیز اپنی ذات کیلئے خرید لے۔

اور اگر موکل نے خالد سے کہا کہ تم میرے واسطے فلاں معین چیز خریدلو ہزار روپے پاکستانی کے عوض، اب وکیل نے ہزار روپے

پاکستانی کے عوض نہیں خریدا بلکہ وکیل نے ہزار روپے افغانی کے عوض خریدا یا ریال کے عوض خریدا، یا وکیل نے نقد کے علاوہ کسی اور چیز کیعوض خریدا یعنی کپڑے کے عوض خریدا تو یہ خریداری وکیل کیلئے واقع ہوگی موکل کیلئے واقع نہ ہوگی اس لئے کہ وکیل نے موکل کے امر کی مخالفت کی ہے اور وکیل جب موکل کی مخالفت کرتا ہے تو خریداری وکیل کیلئے واقع ہوتی ہے۔ اور عرف میں جب خریداری کا امر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد نقد کے عوض خریدا ہی ہوتی ہے اور جو چیز عرف میں رائج ہوتی ہے وہ ایسا ہی ہوتی ہے جیسے کہ اس کی شرط لگائی ہو پس گویا کہ موکل نے یہ شرط لگائی کہ تم میرے واسطے نقد کے عوض خرید لو، اور وکیل نے اس کی مخالفت کی اس لئے یہ بیع وکیل کیلئے واقع ہوگی۔ اسی طرح اگر وکیل کے علاوہ کسی اور نے خرید لیا وکیل کے غائب ہونے کی حالت میں تو یہ بھی موکل کی مخالفت سمجھی جائے گی تو اس صورت میں خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔ اور اگر اس نے وکیل کے موجود ہونے کی حالت میں خرید لیا تو موکل کیلئے واقع ہوگی کیونکہ اس صورت میں وکیل کی رائے حاصل ہوگئی جب اس کی رائے حاصل ہوگئی تو یہ مخالفت شمار نہ ہوگی اور موکل کی موافقت کی صورت میں خریداری موکل کیلئے واقع ہوتی ہے۔ تو یہ بھی موکل کیلئے ہوگی۔

﴿ وفي غير عين هو للوكيل الا اذا اضاف العقد الى مال امره او اطلق ونوى له ﴾ اى قال الوكيل اشتريت بهذا الالف والالف ملك الموكل او اطلق اى قال اشتريت بالف مطلق من غير ان يقيد بالف هو ملك الموكل لكن نوى الشراء للآمر .

ترجمہ: اور غیر معین میں وکیل کی ہوگی مگر جب عقد کی اضافت موکل کے مال کی طرف کرے یا مطلق ذکر کرے اس کیلئے نیت کرے یعنی وکیل نے کہا کہ میں نے اس ہزار کے عوض خریدا ہے اور ہزار موکل کی ملکیت ہے یا مطلق ذکر کیا یعنی کہا کہ میں نے مطلق ہزار کے عوض خریدا ہے اس کے بغیر کہ مقید کرے اس ہزار کے ساتھ جو موکل کی ملکیت ہے لیکن خریداری کی نیت کی آمر کیلئے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے خالد کو وکیل بنایا ایک غیر معین چیز کے خریدنے کیلئے یعنی موکل نے خالد سے یہ کہا کہ میرے لئے ایک غلام خرید لو تو خالد جو بھی غلام خریدے گا تو وہ خالد ہی کیلئے ہوگا اور خالد غلام کا مالک ہوگا۔

اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ وکیل عقد کو اپنے دراہم کی طرف منسوب کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ غلام میں نے اپنے دراہم کے عوض خریدا ہے تو اس صورت میں غلام وکیل کا ہوگا۔

(۲) یہ وکیل عقد کو موکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے مثلاً یہ کہے کہ میں غلام کو موکل کے دراہم کے عوض خریدا ہے تو اس صورت میں عقد موکل کیلئے ہوگا۔

(۳) یہ کہ وکیل عقد کو مطلق دراہم کی طرف منسوب کرے یعنی نہ موکل کے دراہم کی طرف منسوب کرے اور نہ اپنے دراہم کی طرف منسوب کرے تو اس صورت میں اگر وکیل نے دراہم مطلقہ کے عوض خریدنے کے وقت موکل کیلئے خریدنے کی نیت کی تھی تو یہ خریداری موکل کیلئے ہوگی اور اگر اپنے لئے خریدنے کی نیت کی تھی تو وکیل کیلئے ہوگی۔

﴿ ویبطل الصرف والسلم بمفارقة الوكيل دون امره ﴾ صورة السلم ان يوكل رجلاہان يشترى له كربر بعقد السلم وليس المراد التوكيل ببيع الكر بعقد السلم لان هذا لايجوز اذالوكيل يبيع طعاما فى ذمته على ان يكون الثمن لغيره ولانظيرله فى الشرع وانما يعتبر مفارقة الوكيل لان العاقد هوالوكيل .

ترجمہ: اور باطل ہوگی بیع صرف اور سلم وکیل کے جدا ہونے سے نہ کہ آمر کی جدا ہونے سے سلم کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے وکیل بنایا کہ اس کیلئے ایک کر گندم خریدلے عقد سلم کے ساتھ اور یہ مراد نہیں کہ وکیل بنایا ہو ایک کر بیچنے کا عقد سلم کے ساتھ اس لئے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وکیل بیچے گا اس طعام کو جو اس کے ذمہ ہے اس شرط پر کہ ثمن غیر کیلئے ہوگا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں اور معتبر ہے وکیل کی جدائی اس لئے کہ عاقد وکیل ہے۔

تشریح: بیع سلم اور بیع صرف کیلئے وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے خالد کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے ایک کر گندم میں عقد سلم کرلو اور وکیل نے عقد سلم کرلیا تو اگر وکیل مجلس کے اندر رأس المال ادا کرنے سے پہلے جدا ہو گیا تو عقد فاسد ہوگا لیکن اگر وکیل مجلس سے جدا نہیں ہوا بلکہ موکل جدا ہو گیا اور وکیل ابھی تک مجلس میں ہو تو عقد سلم باطل نہ ہوگا۔

اسی طرح ایک شخص نے خالد کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے بیع صرف کرلو یعنی کرنسی کا تبادلہ کردیا سونے کو چاندی کے عوض بیچ دو پس اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے وکیل نے بدل پر قبضہ نہ کیا تو عقد باطل ہو جائے گا لیکن اگر وکیل جدا نہیں ہوا بلکہ موکل جدا ہو گیا تو عقد باطل نہ ہوگا اسلئے کہ عقد متعلق ہوتا ہے وکیل کے ساتھ نہ کہ موکل کے ساتھ وکیل عاقد ہے موکل عاقد نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ موکل نے خالد کو اس بات کا وکیل کا بنایا کہ تم میرے واسطے ایک کر گندم خریدلو تو یہ صورت صحیح ہے۔ لیکن اگر موکل نے خالد کو اس بات کا وکیل بنایا کہ تم میری گندم کو بیچ دو عقد سلم کے ساتھ تو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں وکیل ایسے طعام کو بیچے گا جو وکیل کے ذمہ لازم اور واجب ہوگا اس شرط پر کہ ثمن غیر (یعنی موکل) کیلئے ہوگا یعنی مسلم فیہ ایسی چیز ہے جو وکیل کے ذمہ واجب ہوگی اور ثمن موکل کو ملے گا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ مبیع دینا ایک کے ذمہ واجب ہو اور ثمن دوسرے کو مل جائے اس کی شریعت میں نظیر نہیں ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں ہے۔

﴿فان قال بعنی هذالزید فباعه ثم انکر الأمر﴾ای انکر المشتری ان زیدا امره بالشراء اخذه زید لان قوله بعنی لزید اقرار بتوکیله لان هذا البیع انمایکون لزید اذاامره زید فلایصدق فی انکاره امره فان صدقه لایأخذه جبرا ای ان صدق زید المشتری انه لم یأمره لایأخذه جبرا لان اقرار المشتری ارتدبرده وانما قال جبرالان المشتری ان سلمه الی زید یکون بیعا بالتعاطی فالتسلیم علی وجه البیع یکفی للتعاطی وان لم یوجد نقد الثمن .

ترجمہ: پس اگر کہا کہ یہ چیز مجھے بیچ دو زید کے واسطے چنانچہ اس نے بیچ دیا پھر اس نے امر سے انکار کیا یعنی مشتری نے انکار کیا اس بات سے کہ زید نے اس کو حکم کیا ہے تو زید اس کو لے گا اس لئے کہ اس کا یہ قول کہ میرے ہاتھ بیچ دو زید کیلئے یہ اقرار ہے اس کے وکیل بنانے کا اس لئے کہ یہ بیع زید کیلئے اس وقت ہوگی جبکہ زید نے اس کا حکم کیا ہو تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی امر کے حکم سے انکار کے بارے میں پس اگر زید نے اس کی تصدیق کی تو وہ زبردستی نہیں لے سکتا یعنی اگر زید نے مشتری کی تصدیق کی کہ اس نے اس کو حکم نہیں کیا ہے وہ زبردستی نہیں لے سکتا اس لئے کہ مشتری کا اقرار رد کرنے سے رد ہو گیا اور مصنفؒ نے کہا کہ زبردستی نہیں لے سکتا یہ اس لئے کہ اگر مشتری اس اس کو زید کے سپرد کردے تو یہ بیع بالتعاطی ہو جائے گی تو سپرد کرنا بیع کے طور پر کافی ہے تعاطی کیلئے اگرچہ ثمن کی ادائیگی نہ پائی گئی ہو۔

تشریح: وکیل نے شرا کے بعد موکل کی توکیل سے انکار کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے ایک بائع سے کہا کہ میں عمران کا وکیل ہوں اس غلام کے خریدنے کیلئے یعنی عمران نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں یہ غلام اس کیلئے آپ سے خریدلوں لھذا آپ یہ غلام میرے ہاتھ عمران کیلئے بیچ دو، پس بائع نے غلام بیچ دیا لیکن بیع منعقد ہو جانے کے بعد خالد (وکیل) نے انکار کیا کہ عمران (موکل) نے مجھے وکیل نہیں بنایا تھا اور اس کے بعد عمران (موکل) حاضر ہو گیا اور اس نے کہا کہ میں نے خالد کو وکیل بنایا تھا اس غلام کے خریدنے کیلئے تو غلام خالد کو سپرد کردیا جائے گا۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ جب خالد نے کہا کہ یہ غلام میرے ہاتھ عمران کیلئے بیچ دے تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ عمران نے مجھے وکیل بنایا ہے اور اب خریداری کے بعد عمران کی طرف سے وکیل ہونے کا انکار کرنا اقرار سابق کے بعد انکار کرنا ہے حالانکہ اقرار کے بعد انکار کرنے سے اقرار باطل نہیں ہوتا لھذا اس صورت میں وکیل کی تصدیق نہ کی جائے گی انکار کے بارے میں۔

اور اگر عمران (موکل) نے بھی خالد (وکیل) کی تصدیق کی یعنی یہ کہا کہ میں نے خالد کو غلام خریدنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس صورت میں عمران کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خالد سے زبردستی اس غلام کو لے جائے کیونکہ خالد نے اپنے وکیل ہونے کا جو اقرار

کیا تھا وہ عمران کے رد کرنے سے رد ہو گیا اور جب خالد کا اقرار رد ہو گیا تو مذکورہ خریدا ہوا غلام خود خالد کیلئے ہوگا نہ کہ عمران کیلئے اگر خالد اس کی تصدیق بھی کرے تو یہ تصدیق اس کیلئے کار آمد نہ ہوگی۔

مصنفؒ نے کہا کہ عمران زبردستی اس غلام کو نہیں لے سکتا یہ اس لئے کہ اگر عمران زبردستی نہ لے لیکن مشتری یعنی خالد اپنی طرف سے یہ غلام عمران کے سپرد کردے تو پھر عمران اس غلام کو لے سکتا ہے لیکن یہ لینا اس وجہ سے نہ ہوگا کہ عمران نے خالد کو اس غلام کے خریدنے کیلئے وکیل بنایا تھا بلکہ اس وجہ سے ہے کہ خالد اور عمران کے درمیان بیع تعاطی ہوئی ہے۔ اور بیع تعاطی کیلئے یہ کافی ہے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرلے کلام اور تکلم کے بغیر اگرچہ ثمن فی الحال ادا نہ کرے یعنی بیع تعاطی میں یہ شرط نہیں کہ مبیع اور ثمن دونوں پر فی الحال قبضہ کیا جائے بلکہ یہ کافی ہے کہ مبیع پر فی الحال قبضہ ہو اور ثمن بعد میں ادا کیا جائے جیسے کہ یہ عام تعامل ہے کہ جس دکان دار کے ساتھ لوگوں کا کھاتہ ہو تو لوگ اس سے بغیر ایجاب وقبول کے سودا لے جاتے ہیں اور ثمن فی الحال ادا نہیں کرتے اور بغیر ایجاب وقبول کے لین دین کا نام بیع تعاطی ہے، پس لوگوں کے تعامل سے ثابت ہوا کہ بغیر ثمن ادا کئے بھی بیع تعاطی منعقد ہو جاتی ہے۔

ومن وكل بشراء مَنٍّ لحم بدرهم فشرى منوين بدرهم ممايباع من بدرهم لزم موكله من بنصف درهم عندابى حنيفةؒ وعندهما منوان بدرهم لان الموكل امره بصرف الدرهم الى اللحم فصرف وزاده خيرا وله انه امره بشراء منٍّ لابشراء الزيادة وانماقال ممايباع منٌّ بدرهم حتى لواشترى لحمالايباع من بدرهم بل باقل يكون الشراء واقعاللوكيل لان الأمر امره بشراء لحم يساوى من منه بدرهم لاباقل منه

ترجمہ: اور اگر کسی نے ایک شخص کو وکیل بنایا ایک من (سیر) گوشت خریدنے کیلئے تو اس نے ایک درہم کے عوض دو من ایسا گوشت خرید لیا جو ایک درہم کے عوض ایک من فروخت کیا جاتا ہے تو موکل پر نصف درہم کے عوض ایک من گوشت لازم ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک موکل پر ایک من لازم ہوگا ایک درہم کے عوض اس لئے کہ موکل نے ایک درہم صرف کرنے کا حکم دیا ہے گوشت میں چنانچہ اس نے صرف کیا اور اس کیلئے اچھائی کا اضافہ کیا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک من گوشت خریدنے کا حکم دیا ہے زیادہ خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے، اور کہا کہ ایسا گوشت ہو جو ایک من ایک درہم کے عوض فروخت کیا جاتا ہو یہاں تک کہ اگر خریدا ایسا گوشت جو ایک درہم کے عوض ایک من فروخت نہیں کیا جاتا بلکہ کم قیمت کے عوض فروخت کیا جاتا ہے تو خریداری واقع ہوگی وکیل کیلئے اس لئے کہ آمر نے ایسے گوشت خریدنے کا حکم دیا تھا جس کا ایک سیر ایک درہم کے برابر ہو نہ کہ کم کے برابر۔

تشریح: موکل کے بتاہوئے وزن کی خلاف ورزی کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک درہم پکڑا کر کہا کہ اس ایک درہم کے عوض ایک من (ایک سیر) گوشت خرید لے اور وکیل نے اپنی فراست سے ایک درہم کے عوض دو من (دو سیر) گوشت خرید لایا تو اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وکیل نے ایک درہم کے عوض دو سیر ایسا گوشت خرید لیا جو پتلا اور گھٹیا ہے جو ایک درہم کے عوض دو سیر ہی فروخت ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگی کیونکہ وکیل نے اپنے آمر کے حکم کی مخالفت کی ہے اور مخالفت کی صورت میں خریداری وکیل کیلئے ہوتی ہے اور وکیل پر موکل کے واسطے ان دراہم کو واپس کرنا لازم ہوتا ہے جو لئے ہوتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے ایک درہم کے عوض وہ گوشت خرید لایا جو ایک درہم کے عوض ایک سیر ہی فروخت ہوتا ہے لیکن وکیل نے اپنی فراست سے ایک درہم کے عوض دو سیر خرید لایا، تو اس میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موکل پر آدھے درہم کے عوض ایک سیر گوشت لازم ہوگا اور ایک سیر گوشت وکیل پر لازم ہوگا اور آدھا درہم اس پر لازم ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک موکل پر ایک درہم کے عوض دو سیر گوشت لازم ہوگا اور پوری مبیع موکل کو دی جائے گی ایک درہم کے عوض۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو گوشت خریدنے کے سلسلہ میں ایک درہم خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کا زعم یہ ہے کہ ایک درہم کے عوض ایک سیر گوشت فروخت ہو رہا ہے لیکن وکیل نے ایک درہم کے عوض دو سیر گوشت خریدا تو اس نے موکل کے حق میں فائدہ ہی پہنچایا تو وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ اس کے حق میں خیر کا اضافہ کیا ہے لھذا یہ مخالفت نہیں ہے اور جب وکیل نے موکل کی مخالفت نہیں کی تو خریداری بھی موکل کے واسطے ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک سیر گوشت خریدنے کا امر کیا ہے اور اس سے زائد خریدنے کا امر نہیں کیا ہے اور موکل کا خیال ہے کہ ایک سیر گوشت ایک درہم میں ملے گا لیکن اس کے گمان کے خلاف ایک سیر گوشت نصف درہم میں مل گیا اور وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کر کے دو سیر گوشت خرید لیا ہے پس ایک سیر گوشت کی خریداری چونکہ موکل کے حکم کے مطابق ہے تو وہ موکل کیلئے ہوگی اور ایک سیر گوشت کی خریداری موکل کے حکم مخالف ہے اسلئے اس کا نفاذ خود وکیل پر ہوگا۔

وانما قال ممایباع من بدرھم: مصنفؒ نے قید لگائی کہ وکیل نے درہم کے عوض ایسا گوشت خرید لایا جس

کا ایک سیر ایک درہم کے عوض ملتا ہے تو اس میں مذکورہ اختلاف ہے لیکن اگر وکیل نے ایسا دبلا پتلا اور کمزور گوشت خرید لیا جو ایک درہم کے عوض دو سیر ہی فروخت ہوتا ہے تو یہ خریداری بالاتفاق وکیل کے حق میں نافذ ہوگی موکل کے حق میں نافذ نہ ہوگی کیونکہ یہاں پر وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ موکل کا مقصد وہ گوشت خریدنا تھا جو ایک سیر ایک درہم کے عوض فروخت ہوتا ہے نہ کہ وہ گوشت جو ایک درہم کے عوض دو سیر فروخت ہوتا ہے اس لئے موکل کی مخالفت کی وجہ سے خریداری وکیل کے حق میں نافذ ہوگی اور وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو ایک درہم واپس کردے۔

﴿فان امره بشراء عبدين عينين بلاذكر الثمن فشرى احدهما اوبشرائهما بالف وقيمتهما سواء فشرى احدهما بنصفه اوباقل صح وبالاكثر لاالااذااشترى الأخر بباقي الثمن قبل الخصومة﴾اى اذاامر بشراء عبدين معينين فان لم يذكر الثمن فشرى احدهما يقع عن الأمر لان التوكيل مطلق وقدلايتفق الجمع بينهما وان سمى ثمنهما بان قال اشتر هذين العبدين بالف وقيمتهما سواء فشرى احدهما بالنصف لايقع عن الأمر بل عن الوكيل الااذااشترى الأخر بباقي الثمن قبل الخصومة لان المقصود حصول العبدين بالف وعندهما ان اشترى احدهما باكثر من النصف ممايتغابن الناس فيه وقد بقي من الثمن مايشترى به الباقي يصح عن الأمر .

ترجمہ: پس اگر حکم کیا اس کو دو معین غلام خریدنے کا ثمن کے ذکر کے بغیر تو اس نے دونوں میں سے ایک خرید لیا یا دونوں کے خریدنے کا ہزار کے عوض اور دونوں کی قیمت برابر ہے تو اس نے ایک کو خرید لیا نصف کے عوض یا اس سے کم کے عوض تو صحیح ہے اور زیادہ کے عوض نہیں مگر یہ کہ دوسرے کو باقی ثمن کے عوض خرید لے خصومت سے پہلے یعنی جب حکم کیا دو معین غلام خریدنے کا پس اگر اس نے ثمن ذکر نہ کیا ہو اور ایک کو خرید لیا تو آمر کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ توکیل مطلق ہے اور کبھی دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا اور اگر دونوں کا ثمن ذکر کیا ہو یعنی کہا کہ ان دونوں غلاموں کو خرید لے ہزار کے عوض اور دونوں کی قیمت برابر ہے، چنانچہ اس نے خرید لیا دونوں میں سے ایک کو نصف کے عوض یا اس سے کم کے عوض تو صحیح ہے آمر کی طرف سے اور اگر اس نے خرید لیا نصف سے زیادہ کے عوض تو آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی ہاں اگر دوسرے کو خرید لے باقی ثمن کے عوض خصومت سے پہلے اس لئے کہ مقصود دونوں غلاموں کا حاصل کرنا ہزار کے عوض اور صاحبین کے نزدیک اگر خرید لیا دونوں میں سے ایک کو نصف سے زیادہ کے عوض کہ جس میں لوگ غبن برداشت کرتے ہیں اور باقی ثمن اتنا ہے کہ جس سے باقی کو خریدا جا سکتا ہے تو صحیح ہے آمر کی طرف سے۔

تشریح: دو معین غلاموں کی خریداری کیلئے وکیل بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے خالد کو وکیل بنایا دو معین غلام خریدنے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ موکل نے وکیل کے سامنے ثمن بیان نہ کیا ہو بلکہ مطلق یہ کہا کہ یہ دونوں معین غلام میرے واسطے خریدلے، پس وکیل نے دونوں غلاموں میں سے ایک غلام خریدلیا تو یہ خریداری موکل پر نافذ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں توکیل مطلق ہے یعنی موکل نے نہ دونوں غلاموں کو علیحدہ، علیحدہ خریدنے کی قید لگائی ہے اور نہ ایک ساتھ خریدنے کی قید لگائی ہے بلکہ مطلق رکھا ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے لھذا دونوں صورتوں میں خریداری موکل کیلئے ہوگی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ موکل نے وکیل کیلئے ثمن بھی متعین کردیا یعنی یہ کہا کہ دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے عوض خریدلو اور دونوں غلاموں کی قیمت برابر ہے چنانچہ وکیل نے دونوں میں سے ایک غلام کو پانچ سو روپے کے عوض یا پانچ سے کم کے عوض یا چار سو روپے کے عوض خریدلیا تو یہ جائز ہے اور یہ خریداری موکل پر نافذ ہوگی۔

لیکن اگر وکیل نے ایک غلام کو نصف سے زیادہ کے عوض خریدلیا تو یہ خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ پانچ سو سے زائد کی مقدار کم ہو یا زیادہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ البتہ اگر باقی غلام کو باقی ثمن کے عوض خریدلیا خصومت سے پہلے تو پھر یہ خریداری موکل کیلئے ہوجائے گی اس لئے کہ مقصود دونوں غلاموں کا حاصل کرنا ہزار کے عوض اور وہ حاصل ہوگیا۔

حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو روپیہ سے اس قدر زائد کے عوض خریدا کہ عام طور پر لوگ اس میں غبن برداشت کرتے ہیں اور باقی ثمن بھی اتنا ہے کہ اس سے باقی غلام کو خریدا جاسکتا ہے تو یہ جائز ہے اور یہ خریداری موکل کیلئے ہوگی وکیل کیلئے نہ ہوگی۔ اس لئے کہ توکیل اگرچہ مطلق تو نہیں ہے بلکہ مقید ہے پانچ سو روپے کے ساتھ۔ لیکن متعارف اور مروج کے ساتھ مقید ہے، عرف اور رواج میں غبن یسیر برداشت ہوتا ہے اس میں لوگ تنگی نہیں کرتے لھذا اس صورت میں بھی خریداری موکل کیلئے ہوگی۔

﴿فان قال اشتريته بالف وقال أمره بل بنصفه فان كان الفه الأمر صدق الأخر ان ساواه والافلأمر﴾ای ان اعطاه الأمر الالف وقال اشتربه لی جارية فشری وقال اشتريتها بالف وقال الأمر اشتريتها بخمسمائة صدق الوكيل ان ساوی المبيع الالف وان لم يساوه صدق الأمر لانه امره بشراء جارية بالف والوكيل لايملك الشراء بالف بالغبن الفاحش فلايقع عن الأمر بل يقع عن الوكيل .

ترجمہ: پس اگر وکیل نے کہا کہ میں نے مبیع خریدی ہے ہزار روپے کے عوض اور آمر نے کہا کہ اس کے نصف پر پس اگر آمر نے

اس کو ہزار روپے دیئے ہیں تو آخر (وکیل) کی تصدیق کی جائے گی اگر اس کے مساوی ہو ورنہ آمر کی یعنی اگر آمر نے اس کو ہزار روپے دیدیئے اور کہا کہ اس کے عوض میرے لئے ایک باندی خرید لے چنانچہ اس نے خرید لی اور کہا کہ میں نے اس کو خریدا ہے ہزار کے عوض اور آمر نے کہا کہ آپ نے پانچ سو میں خریدی ہے تو وکیل کی تصدیق کی جائے گی اگر مبیع ہزار کے برابر ہو اور اگر وہ ہزار کے مساوی نہ ہو تو آمر کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اس کو حکم دیا ہے ایک باندی خریدنے کا ہزار کے عوض اور وکیل غبن فاحش کے ساتھ خریدنے کا مالک نہیں ہے تو آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی

تشریح: موکل اور وکیل کا اختلاف ہو باندی کی قیمت میں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک ہزار روپے دیکر کہا کہ اس کے عوض میرے لئے ایسی باندی خرید لے جو ہزار روپے کی برابر ہو چنانچہ وکیل نے ایک باندی خرید لی اور موکل سے کہا کہ یہ باندی میں نے ہزار روپے کے عوض خریدی ہے لیکن موکل کہتا ہے کہ یہ آپ نے ہزار کے عوض نہیں خریدی بلکہ پانچ سو روپے میں خریدی ہے، تو اب باندی کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ باندی ہزار روپے قیمت کی برابر ہے تو اس صورت میں وکیل کی تصدیق کی جائے گی اور باندی ہزار کے عوض موکل کے سپرد کردی جائے گی ۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں وکیل ایک ہزار روپے کا امین ہے اور وہ عہدہ امانت سے سبکدوش ہونے کا دعوی کرتا ہے اور عہدہ امانت سے نکلنے میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی امین کا قول معتبر ہوگا ۔ نیز یہ بھی کہ اس صورت میں موکل ،وکیل پر پانچ سو روپے کا دعوی کرتا ہے کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ آپ باندی پانچ سو میں خریدی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے ذمہ میرے پانچ سو روپے واجب ہیں لھذا موکل وکیل پر پانچ سو روپے کا دعوی کرتا ہے اور موکل کے پاس بینہ نہیں ہے اور وکیل منکر ہے اور جب مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو قول منکر کا معتبر ہوتا ہے تو یہاں بھی وکیل کا قول معتبر ہوگا ۔

لیکن اگر باندی کی قیمت ہزار کے برابر نہ ہو اور پھر بھی وکیل کہتا ہے کہ میں ہزار میں خریدی ہے تو اس صورت میں موکل کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے کیونکہ موکل نے اس سے کہا تھا کہ تم ایسی باندی خریدلو جو ہزار کی برابر ہو اور وکیل نے ایسی باندی خریدی ہے جو پانچ سو کی برابر ہے اور جب وکیل، موکل کی مخالفت کرتا ہے اور اس میں موکل کا نقصان ہو تو خریداری وکیل کیلے واقع ہوتی ہے تو یہاں بھی خریداری وکیل کیلئے ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ وکیل نے پانچ سو روپے کی قیمت کی باندی ہزار روپے میں خرید لی تو یہ خریداری ہے غبن فاحش کے ساتھ اور

غبن فاحش کے ساتھ خریدنے کی صورت میں خریداری وکیل، کیلئے ہوتی ہے نہ کہ موکل کیلئے پس جب یہ خریداری وکیل کیلئے ہوگئی تو وکیل، موکل کے واسطے ایک ہزار روپے کا ضامن ہوگا۔

﴿وان لم يكن الفه وساوى نصفه صدق الأمر وان ساوى تحالفا﴾ اى قال اشترلى جارية بالف ولم يعطه الالف وقال المامور اشتريتها بالالف وقال الأمر بل بنصفه فان كان قيمتها خمسمائة صدق الأمر وكذاان كانت اكثرمن خمسمائة واقل من الف لظهورالمخالفة لان الأمر قطع بشراء جارية تساوى الفابالف وان كانت قيمتها الفاتحالفالان الوكيل والموكل بمنزلة البائع والمشترى فان تحالفاينفسخ البيع بينهما وبقى المبيع للوكيل واعلم ان المراد بقوله صدق فى جميع ماذكر التصديق بغير الحلف

ترجمہ: اور اگر موکل نے وکیل کو ہزار روپے نہ دئے تھے اور باندی ہزار کے نصف کی برابر ہے تو آمر کی تصدیق کی جائے گی اور اگر وہ ہزار کی برابر ہے تو دونو قسم کھائیں گے یعنی کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید لے ہزار روپے میں اور ہزار روپے اس کو نہ دئے اور مامور نے کہا کہ میں نے ہزار میں خریدی ہے اور آمر نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے پانچ سو میں خریدی ہے پس اگر باندی کی قیمت پانچ سو روپے ہے تو آمر کی تصدیق کی جائے گی اور اسی طرح اگر پانچ سو سے زیادہ ہو اور ہزار سے کم ہو مخالفت ظاہر ہونے کی وجہ سے اس لئے کہ آمر نے قطعی حکم دیا ہے ایسی باندی خریدنے کا جو ہزار کی برابر ہو ہزار روپے میں اور اگر اس کی قیمت ہزار روپے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اس لئے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع ومشتری ہیں پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو دونوں کے درمیان بیع فسخ ہو جائے گی اور مبیع وکیل کیلئے رہ جائے گی جان لو کہ مراد اس کے قول ,,صدق،، سے ان تمام مواضع میں جو ذکر ہوئے ہیں تصدیق ہے بغیر حلف کے۔

تشریح: گزشتہ مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو کہا میرے لئے ایک ایسی باندی خرید لے جو ہزار روپے کی مساوی ہو اور موکل نے وکیل کو ہزار روپے نہ دئے، چنانچہ وکیل نے باندی خرید لی اور موکل سے کہا کہ یہ باندی میں نے ہزار روپے میں خریدی ہے اور موکل کہتا ہے کہ تو نے پانچ سو میں خریدی ہے اور باندی بھی پانچ سو روپے کی برابر ہے تو اس صورت میں موکل کی تصدیق کی جائے گی۔

اسی طرح اگر باندی کی قیمت پانچ سو سے زیادہ اور ہزار سے کم ہو تو پھر بھی موکل کی تصدیق کی جائے گی اور وکیل ماقی رقم موکل کے سپرد کرے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے موکل نے وکیل سے کہا تھا ایسی باندی خریدنا جو ہزار کی مساوی ہو اور وکیل

نے ایسی باندی خریدی ہے جو ہزار کی مساوی نہیں ہے بلکہ کم ہے تو وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے اور جب وکیل موکل کی مخالفت کرتا ہے تو خریداری وکیل، کیلئے واقع ہوتی ہے تو یہاں بھی خریداری وکیل، کیلئے واقع ہوگی۔ نیز یہ بھی کہ وکیل نے غبن فاحش کے ساتھ مبیع کو خریدا ہے اور جب وکیل غبن فاحش کے ساتھ مبیع خریدتا ہے تو خریداری وکیل، کیلئے واقع ہوتی ہے نہ کہ موکل کیلئے تو یہاں بھی خریداری وکیل کیلئے واقع ہوگی۔

اور اگر باندی کی قیمت ہزار، روپے کے مساوی ہے اور موکل نے وکیل کو ہزار، روپے نہیں دئے اور پھر ثمن میں اختلاف ہو گیا تو دونوں قسم کھالیں گے اور دونوں درمیان عقد حکمی فسخ ہو جائے گا اور مبیع مشتری کیلئے ہو جائے گی۔

اس لئے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع ومشتری ہیں یعنی وکیل اور موکل کے درمیان ایک عقد حکمی ہوتا ہے تو وکیل بمنزلہ بائع ہو گیا اور موکل بمنزلہ مشتری ہو گیا اور جب بائع ومشتری کے درمیان ثمن میں اختلاف ہوتا ہے تو دونوں قسم کھالیتے ہیں اور بیع فسخ ہو جاتی ہے تو یہاں پر بھی ایسا ہے پس جب بیع فسخ ہو گئی تو مبیع وکیل کیلئے ہو جائے گی اور موکل کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے ثمن دیا نہیں ہے۔

واعلم: شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جہاں کہیں صدق آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی قسم کے بغیر ورنہ کتاب الدعوی کا عام اصول تو یہ ہے کہ حلف کے بغیر کسی کے قول کی تصدیق نہیں کی جاتی تو یہاں پر حلف کے بغیر قول کی تصدیق کیوں کی جارہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ,,یمین،، دعوی کے دفع کرنے کیلئے مشروع کی گئی ہے اور ,,دعوی،، بغیر ,,مدعی،، اور ,,گواہ،، کے قائم نہیں ہوتا، اور یہاں پر نہ مدعی ہے، نہ گواہ ہے اس لئے قول کی تصدیق کیلئے کسی فریق پر یمین نہیں آئے گی۔

﴿ وكذافى معين لم يسم له ثمنا فشراه واختلفافى ثمنه وان صدق البائع المامور فى الاظهر تحالفا﴾ اى امر ان يشترى له هذاالعبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال اشتريته بالف وقال الأمر بل بنصفه تحالفاوان صدق البائع المامور وانماقال هذالان فى صورة تصديق البائع المامور قدقيل لاتحالف بل القول للمامور مع اليمين لان الخلاف يرتفع بتصديق البائع فلايجرى التحالف لكن الاظهر ان يتحالف وهذاقول الامام ابى منصور الماتوريدیؒ لان البائع بعد استيفاء الثمن اجنبى عنهما وايضاً هو اجنبى عن الموكل فلايصدق عليه .

ترجمہ: اور اسی طرح تحالف ہوگا اس معین چیز میں جس کا ثمن بیان نہ کیا ہو پس اس کو خرید لیا اور دونوں کا اختلاف ہو گیا ثمن میں

اگر چہ بائع، مامور کی تصدیق کرے ظاہر روایت میں دونوں قسم کھائیں گے ۔ حکم دیا کہ اس کے کیلئے یہ غلام خرید لے اور اس کا ثمن بیان نہ کیا چنانچہ اس نے خرید لیا اور کہا کہ میں نے ہزار میں خریدا ہے اور آمر نے کہا کہ تو نے پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو دونوں قسم کھائیں گے اگر چہ بائع مامور کی تصدیق کرے اور یہ کہا اس لئے کہ بائع کی طرف سے مامور کی تصدیق کی صورت میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ تحالف نہیں ہوگا بلکہ قول مامور کا ہوگا قسم کے ساتھ اس لئے کہ بائع کی تصدیق کی وجہ سے اختلاف ختم ہو جاتا ہے تو تحالف جاری نہ ہوگا لیکن ظاہر قول یہ ہے کہ تحالف ہوگا اور یہ قول امام ابو منصور ماتریدیؒ کا ہے اس لئے کہ بائع ثمن کی وصول یابی کے بعد دونوں سے اجنبی ہے اور موکل کیلئے تو وہ پہلے سے اجنبی تھا لھذا بائع کی تصدیق موکل کے خلاف نہ کی جائے گی۔

تشریح: ثمن وصول کرنے کے بعد بائع، وکیل اور موکل دونوں سے اجنبی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو ایک معین غلام خریدنے کا حکم دیا مگر غلام کا ثمن بیان نہ کیا اور وکیل نے وہ غلام خرید لیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے یہ غلام ایک ہزار میں خریدا ہے اور موکل کہتا ہے کہ آپ نے پانچ سو میں خریدا ہے تو اس صورت میں وکیل اور موکل دونوں پر تحالف لازم ہوگا یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور دونوں کے درمیان عقد حکمی فسخ ہو جائے گا اور خریداری وکیل پر نافذ ہوگی نہ کہ موکل پر اگر چہ بائع نے وکیل کی تصدیق کی یعنی بائع نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام وکیل کے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا ہے تب بھی وکیل کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ وکیل اور موکل دونوں پر تحالف لازم ہوگا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگر بائع نے وکیل کی تصدیق کی اور یوں کہا کہ میں نے یہ غلام وکیل کے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا ہے تو اس صورت میں تحالف نہ ہوگا بلکہ وکیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اس لئے کہ بائع کی تصدیق کی وجہ سے اختلاف ختم ہو گیا لیکن ظاہر قول کے مطابق بائع کی تصدیق کے باوجود بھی تحالف لازم ہوگا جو امام ابو منصور ماتریدیؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ بائع نے جب ثمن وصول کیا تو ثمن وصول کرنے کے بعد اب بائع، وکیل، اور موکل دونوں سے اجنبی ہو گیا کیونکہ اب تو وکیل اور موکل کے درمیان عقد حکمی ہو رہا ہے اور بائع اس سے اجنبی ہے۔ اور موکل سے بائع پہلے ہی سے اجنبی تھا کیونکہ موکل کے ساتھ تو بائع کا واسطہ ہی نہیں آیا ہے بلکہ اس کا واسطہ تو وکیل سے آیا ہے پس جب بائع دونوں سے اجنبی ہے تو بائع کی تصدیق دونوں کے خلاف معتبر نہ ہوگی اور جب بائع کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہے تو وکیل اور موکل کے درمیان جو عقد حکمی واقع ہوا ہے اس کے بارے میں ثمن کے اندر اختلاف ہوا ہے اور ثمن کے اندر اختلاف کی صورت میں دونوں پر تحالف لازم ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی دونوں پر تحالف لازم ہوگا۔

☆ واللہ اعلم ☆

فصل : لایصح بیع الوکیل وشرائه ممن ترد شهادته له هذا عند ابی حنیفة وعندهما یجوز ان کان بمثل القیمة الا من عبده او مکاتبه وصح بیع الوکیل بما قل او کثر والعرض والنسیئة هذا عند ابی حنیفة وعندهما لایصح الا بما یتغابن الناس فیه ولایصح الا بالدراهم والدنانیر لان المطلق ینصرف الی المتعارف والمراد بالنسیئة البیع بالثمن المؤجل وعندهما یتقید باجل متعارف .

ترجمہ: وکیل کا ایسے شخص سے خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے جس کی گواہی وکیل کے حق میں رد کی جاتی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اگر مثل قیمت پر ہو مگر اپنے غلام اور اپنے مکاتب سے اور صحیح ہے وکیل کا بیچنا قلیل اور کثیر کے ساتھ اور سامان کے عوض اور ادھار فروخت کرنا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہے مگر ایسے ثمن کے عوض جس میں لوگ دھوکہ کھاتے ہیں (نقصان برداشت کرتے ہیں) اور صحیح نہیں ہے مگر دراہم اور دنانیر کے عوض اس لئے کہ مطلق کو متعارف کی طرف پھیر دیا جائے گا اور مراد ,,نسیئہ،، سے ثمن مؤجل کے ساتھ فروخت کرنا ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل اجل متعارف کے ساتھ مقید ہوگی۔

تشریح: وکیل کس کے ساتھ خرید وفروخت کرسکتا ہے اور کس کے ساتھ نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ وکیل چاہے فروخت کرنے کا وکیل ہو یا خریدنے کا وکیل ہو یا دونوں کا وکیل تو وہ ان لوگوں کے ساتھ عقد نہیں کرسکتا جن کے حق میں اس کی گواہی رد کی جاتی ہے مثلاً باپ، دادا، ماں، دادی، بیوی، بیٹا، پوتا وغیرہ، نہ مثل قیمت پر اور نہ کم یا زیادہ پر کیونکہ اس صورت میں وکیل پر یہ تہمت آتی ہے کہ اس نے ان کو فائدہ پہنچانے کیلئے ان کے ساتھ عقد کیا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل کیلئے یہ جائز ہے کہ ان لوگوں کے ساتھ مثل قیمت پر عقد کرے کیونکہ توکیل مطلق ہے اس میں یہ قید نہیں ہے کہ فلاں کے ساتھ عقد کرو اور فلاں کے ساتھ نہ کرو یہ قید نہیں پس جب قید نہیں ہے تو اپنے اطلاق پر جاری ہوگا اپنے قرابت داروں کے ساتھ عقد کرنے میں جو فائدہ پہنچانے کی تہمت کا اندیشہ ہے تو وہ اس بات سے ختم ہوگیا کہ اس نے مثل قیمت پر عقد کیا ہے لھذا تہمت بھی ختم ہوگئی تو عقد جائز ہونا چاہئے۔

ہاں وکیل اپنے غلام کے ساتھ جو مدیون نہ ہو یا اپنے مکاتب کے ساتھ عقد نہیں کرسکتا اس لئے کہ اپنے غلام کے ساتھ عقد کرنا اپنی ذات کے ساتھ عقد کرنا ہے کیونکہ غلام کی ملکیت آقا کی ملکیت ہے اور اپنے مکاتب کے ساتھ بھی عقد نہیں کرسکتا ہے اسلئے کہ

مکاتب کی کمائی بھی مولیٰ کی کمائی سمجھی جاتی ہے اسلئے ان کے ساتھ عقد کرنا ہے درحقیقت اپنے ساتھ عقد کرنا ہے اور اپنے آپ کے ساتھ عقد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے اپنے غلام اور مکاتب کے ساتھ عقد کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح وکیل کا قلیل وکثیر کے ساتھ فروخت کرنا صحیح ہے اور سامان کے عوض فروخت کرنا اور ادھار فروخت کرنا بھی صحیح ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک جس کسی کو فروخت کرنے کیلئے بنایا اس پر کوئی قید نہ لگائی گئی بلکہ مطلق کہا کہ یہ چیز فروخت کردو تو وکیل اس چیز کو ثمن قلیل یعنی بازاری قیمت سے کم پر، یا ثمن کثیر یعنی بازاری قیمت سے زیادہ پر فروخت کرسکتا ہے اسی طرح سامان کے عوض یا ادھار فروخت کرنا بھی جائز ہے کیونکہ موکل نے وکالت کو مطلق بیان کیا ہے اور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے لھذا وکیل کو ہر طرح کے بیچنے کا اختیار رہوگا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک وکیل کو ہر طرح کے قلیل وکثیر کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ یا مثل قیمت کے ساتھ فروخت کرے گا یا ایسی کمی، بیشی کے ساتھ کہ جس کو لوگ برداشت کرتے ہوں یعنی غبن یسیر کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار ہے لیکن غبن فاحش کے ساتھ فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح سامان کے عوض فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ دراہم اور دنانیر کے عوض فروخت کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ بائع نے اگرچہ مطلق ذکر کیا ہے لیکن مطلق کو متعارف کی طرف پھیر دیا جاتا ہے اور متعارف بیع میں بیع ہے دراہم ودنانیر کے عوض نہ کہ ہر قسم چیز کے عوض۔

مراد نسیہ سے۔ بیع ہے ثمن مؤجل کے ساتھ تو امام صاحب کے نزدیک جب مؤجل بیچ دیا تو بیع درست ہوگی چاہے اجل کتنی بھی ہو لیکن صاحبین کے نزدیک یہ مقید ہوگی اجل متعارف کے ساتھ کہ عرف میں اس چیز کی جتنی اجل لوگ برداشت کرتے ہیں اتنی اجل اس کو بھی دی جائے گی اس سے زیادہ نہ دی جائے گی۔

وبیع نصف ما وکل ببیعه هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایجوز الا ان یبیع الباقی قبل ان یختصما لئلا یلزم ضرر الشرکة .

ترجمہ: اور صحیح اس چیز کا نصف بیچنا جس کے فروخت کرنے پر وکیل بنایا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں الا یہ کہ باقی کو بیچ دے جھگڑا کرنے سے پہلے تا کہ شرکت کا ضرر لازم نہ آئے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا یہ گھر بیچ دے اور کل یا نصف کی قید نہیں لگائی، چنانچہ وکیل نے آدھا گھر بیچ دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہے۔

لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ نصف گھر کو بیچ دے الا یہ کہ وکیل اور موکل کے درمیان

جھگڑا ہونے سے پہلے وکیل باقی نصف کو بھی فروخت کردے۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے مطلق وکیل بالبیع بنایا ہے اس میں اجتماع یا افتراق کی کوئی قید نہیں ہے اور بعض اوقات نصف کی بیع پوری مبیع کا ذریعہ بن جاتی ہے، چنانچہ اگر وکیل کل مبیع کو نصف ثمن میں فروخت کردے تو یہ امام صاحب کے نزدیک جائز ہے، جیسے کہ سابقہ مسئلہ سے معلوم ہوگیا ہے اسی طرح اگر نصف مبیع کو نصف ثمن کے عوض فروخت کردے تو بطریقہ اولی جائز ہوگا۔

صاحبینؒ کی دلیل: صاحبین کی دلیل ایک تو یہ ہے کہ نصف مبیع کی بیع متعارف نہیں ہے جب کہا جائے کہ اس مبیع کو فروخت کردے تو اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ پوری مبیع کو بیچ دے۔ دوسرا یہ کہ اس صورت میں شرکت کا ضرر لازم ہوتا ہے کیونکہ جب نصف کو فروخت کردیا تو مبیع، موکل اور مشتری کے درمیان مشترک ہوگئی اور شرکت عیب ہے اور یہ عیب آگیا ہے وکیل کے تصرف سے جس سے موکل کو نقصان ہے اور وکیل کو ایسے تصرف کا حق نہیں جس سے موکل کو نقصان پہنچے اس لئے وکیل کو نصف مبیع فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں اگر وکیل نے مخاصمت سے قبل باقی مبیع کو بھی فروخت کردیا تو تصرف جائز ہوجائے گا اس لئے کہ عیب شرکت آنے سے پہلے اس کو روک دیا اور عقد کو درست کردیا اس لئے یہ جائز ہے۔

﴿واخذہ رھنا و کفیلابالثمن فلایضمن ان ضاع فی یدہ اوتوی ماعلی الکفیل﴾ الضمیر ضاع یرجع الی الرھن وصورۃ التوی ان یرفع الحادثۃ الی قاض یری براءۃ الاصیل بنفس الکفالۃ کما ھومذھب مالکؒ فحکم ببراءۃ الاصیل ثم مات الکفیل مفلساً.

ترجمہ: اور صحیح ہے وکیل بالبیع کا ثمن کے عوض رہن لینا اور کفیل لینا تو ضامن نہ ہوگا اگر ضائع ہوجائے اس کے ہاتھ میں یا ہلاک ہوجائے وہ چیز جو کفیل پر ہے "ضاع" کی ضمیر "رہن" کی طرف لوٹ رہی ہے اور "توی" کی صورت یہ ہوگی کہ وکیل بالبیع مقدمہ ایسے قاضی کے پاس لے جائے جس کے نزدیک نفس کفالت سے اصیل بری ہوجاتا ہے جیسے امام مالکؒ کا مسلک ہے اور قاضی اصیل کے بری ہونے کا فیصلہ کردے پھر کفیل مفلسی کی حالت میں مرجائے۔

تشریح: وکیل بالبیع کا مشتری سے رہن، یا کفیل لینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ میرا غلام فروخت کردے چنانچہ عمران (وکیل) نے غلام فروخت کردیا لیکن مشتری نے ثمن نقد ادا نہ کیا اور عمران (وکیل) نے مشتری سے ثمن کے عوض ایک چادر، رہن میں رکھ دی تو عمران (وکیل) کیلئے

یہ جائز ہے۔ کیونکہ وکیل بالبیع کو رہن رکھنے کا حق حاصل ہے۔

اسی طرح اگر وکیل بالبیع (عمران) نے مشتری سے کفیل لے لیا کہ اگر مشتری نے ثمن ادا نہ کیا تو وکیل (عمران) اس غلام کا ثمن کفیل سے لے گا تو وکیل (عمران) کو یہ حق بھی حاصل ہے اس لئے کہ وکیل بالبیع کو کفیل لینے کا حق حاصل ہے۔

پس اگر وکیل (عمران) کے پاس رہن کی چادر اس کی تعدی کے بغیر ضائع ہوگئی یعنی جل گئی، یا گم ہوگئی تو اس صورت میں وکیل پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ نقصان موکل کا ہوگا۔

,,توی،، کی صورت یہ ہے کہ وکیل نے مشتری سے کفیل لے لیا کہ اگر تو نے ثمن ادا نہ کیا تو کفیل ادا کرے گا۔ اس کے بعد وکیل نے مقدمہ ایسے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جو نفس عقد کفالہ سے اصیل کے بری ہونے کا قائل ہو جیسے کہ امام مالکؒ کا مسلک ہے پس وکیل نے ایک مالکی مذہب والے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا اور قاضی نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ اصیل بری ہو گیا ہے نفس عقد کفالہ سے اور اس کے بعد کفیل مفلسی کی حالت میں مر گیا تو مبیع کا ثمن ہلاک ہو گیا تو اس کا ضمان وکیل پر نہیں آئے گا بلکہ موکل کا نقصان ہوگا۔ یا اصیل اور کفیل دونوں مفلسی کی حالت میں مر گئے اور ثمن ہلاک ہو گیا تو اسکا ضمان وکیل پر نہیں آئے گا۔

ضمیر کا مرجع: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ضاع کے اندر ضمیر فاعل ,,رہن،، کی طرف لوٹ رہی ہے یعنی رہن ہلاک ہو گیا وکیل کے پاس تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

﴿ وتقيد شراء الوكيل بمثل القيمة وبزيادة يتغابن الناس فيها وهي مايقوم به مقوم . ﴾

ترجمہ: وکیل بالشراء کی خریداری مثل قیمت اور ایسی زیادتی پر جس میں لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں مقید رہے گی، اور ,,یتغابن الناس،، وہ ہے کہ قیمت لگانے والے اس چیز کی وہ قیمت لگاتے ہوں۔

تشریح: وکیل بالشراء کیلئے غبن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی وکیل بالشراء ہو یعنی اس کو اس بات کا وکیل بنایا گیا ہو کہ موکل کیلئے کوئی چیز خرید لے پس وکیل، کیلئے یہ جائز ہے کہ اس چیز کو مثل قیمت کے ساتھ خرید لے یعنی جو بازار میں اس چیز کی عام قیمت ہے اس کے برابر خریدنا جائز ہے، یا ایسی زیادتی کے ساتھ خرید لے جس میں لوگ دھوکہ برداشت کرتے ہیں یعنی غبن یسیر کے ساتھ خریدنا جائز ہے لیکن غبن فاحش کے ساتھ خریدنا جائز نہیں ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں وکیل پر تہمت آتی ہے کہ وکیل نے یہ چیز اپنے لئے خریدی تھی لیکن جب اس میں خسارہ دیکھ لیا تو اس کو

موکل کے سرڈال دیا کہ میں نے یہ چیز موکل کیلئے خریدی ہے اور ایسی تہمت کی صورت میں عقد موکل کیلئے نہیں ہوتا بلکہ وکیل، کیلئے ہوتا ہے۔

غبن یسیر اور غبن فاحش کی تعریف: غبن فاحش ایسے خسارے کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل نہ ہو یعنی قیمت لگانے والوں کی قیمت کے تحت داخل نہ ہو۔ اور غبن یسیر وہ ہے جو ایسا خسارہ ہو جو ماہرین تجارت کے اندازے میں داخل ہو یعنی قیمت لگانے والوں کی قیمت کے تحت داخل ہو۔

﴿ویوقف شراء نصف ماوكل بشرائه على شراء الباقي هذابالاتفاق﴾ والفرق لابي حنيفةؒ بين البيع والشراء ان في الشراء تهمة وهي انه اشترى لنفسه ثم ندم فيلقيه على الموكل ولاتهمة في البيع فيجوز لان الامر ببيع الكل يتضمن ببيع النصف لانه ربما لايتيسر بيع الكل دفعة .

ترجمہ: جس چیز کی خریداری کیلئے وکیل بنایا گیا تھا اس چیز کے نصف کی خریداری باقی نصف کی خریداری پر موقوف رہے گی یہ بالاتفاق ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع اور شراء میں فرق یہ ہے کہ شراء میں تہمت ہے اور یہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کیلئے خریدا تھا پھر اس کو ندامت ہوئی تو اس کو موکل کے سرڈال دیا اور بیع میں کوئی تہمت نہیں کیونکہ پوری مبیع کو فروخت کرنے کا امر کرنا متضمن ہے نصف مبیع کے فروخت کرنے کو، اس لئے کہ بعض اوقات انسان کو پوری مبیع ایک ساتھ فروخت کرنے کا موقع میسر نہیں آتا۔

تشریح: نصف غلام کی خریداری باقی کی خریداری پر موقوف ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ میرے لئے ایک غلام خرید لے چنانچہ عمران نے غلام خرید لیا لیکن پورا نہیں بلکہ نصف غلام خرید لیا مثلاً غلام دو بھائیوں کے درمیان مشترک تھا اس نے ایک بھائی کا حصہ لے لیا اور ایک کا حصہ باقی ہے تو وکیل کی یہ خریداری بالاتفاق یعنی امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک باقی کی خریداری پر موقوف رہے گی یعنی اگر موکل کے رد کرنے سے پہلے وکیل نے باقی غلام کو خرید لیا تو یہ خریداری موکل پر لازم اور نافذ ہوگی اور اگر غلام کا باقی حصہ نہیں خریدا تو خریداری موکل پر لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک وکیل چاہے فروخت کرنے کا وکیل ہو یا خریدنے کا وکیل ہو دونوں صورتوں میں نصف کا خریدنا، یا نصف کا بیچنا باقی کی خرید وفروخت پر موقوف ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ پر **اعتراض** وارد ہوتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اگر کسی کو اس بات کا وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ موکل کا غلام فروخت کردے

اوراس نے نصف غلام فروخت کردیا تو یہ جائز ہے باقی کے فروخت کرنے پر موقوف نہیں ہے، اور یہاں فرماتے ہیں خریدنے کی صورت میں اگر آدھا خریدلیا تو یہ خریداری موقوف ہوگی باقی کی خریداری پر پس اگر موکل کے رد کرنے سے پہلے باقی کو بھی خریدلیا تو بیع موکل پر لازم ہوگی ورنہ نہیں دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ بیع اور شراء میں فرق ہے اوروہ یہ کہ ,,شراء،، میں تہمت ہے وہ اس طرح کہ وکیل نے یہ چیز اپنے نفس کیلئے خریدی تھی لیکن جب دیکھ لیا کہ اس میں نقصان ہے تو اس کو موکل کے سر ڈال دیا کہ یہ چیز میں نے موکل کیلئے خریدی تھی پس اس تہمت کی وجہ سے نصف غلام کی خریداری کو موقوف رکھا گیا اور کہا گیا کہ اگر وکیل نے باقی غلام کو بھی خریدلیا تو یہ خریداری موکل پر نافذ ہوجائے گی اور اگر نہ خریدا تو نافذ نہ ہوگی۔ لیکن بیع کے مسئلہ میں یہ تہمت متحقق نہیں ہے اس لئے کہ نصف غلام کی بیع موکل ہی کیلئے ہوسکتی ہے وکیل کیلئے نہیں ہوسکتی اسلئے وکیل پر کوئی تہمت نہیں ہے پس اس فرق کی وجہ سے مسئلہ بیع میں نصف غلام کی بیع کو بغیر توقف کے جائز قرار دیا گیا اور مسئلہ شراء میں نصف غلام کی شراء موقوف رکھا گیا۔

اور بیع میں اس لئے جائز رکھا گیا کہ پوری مبیع کے فروخت کرنے کے حکم میں نصف مبیع کا فروخت کرنا داخل ہے یعنی جب اس کو کل کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اس کے ضمن میں نصف کے فروخت کرنے کا امر خود بخود داخل ہے۔ نیز یہ بھی کہ بسا اوقات ایک انسان کو پوری مبیع ایک ساتھ فروخت کرنے کا موقع نہیں ملتا بلکہ نصف کا گاہک مل جاتا ہے اس لئے وہ نصف کو فروخت کردیتا ہے۔

﴿ ولورد مبیع علی وکیل بعیب یحدث مثله اولایحدث ببینة اونکول اواقرار رده علی امره الاوکیل اقر بعیب یحدث مثله لزمه ذلک ﴾ ای باع الوکیل بالبیع ثم ردعلیه بالعیب فان کان العیب ممالایحدث مثله کالاصبع الزائدة ولایحدث مثله فی هذه المدة ترده علی الأمر سواء کان الرد علی الوکیل بالبینة اوبالنکول اوبالاقرار وان کان العیب ممایحدث مثله فان کان الردعلیه بالبینة اوبالنکول رده علی الأمر وان کان بالاقرار فی العیب الذی لایرده علی الأمر وتاویل اشتراط البینة اوالنکول اوالاقرار فی العیب الذی لایحدث مثله ان القاضی ربما یعلم ان هذاالعیب لایحدث مثله فی فی مدة شهر لکن یشتبه علیه تاریخ البیع فیحتاج الی احدی هذه الحجج اوکان العیب لایعرفه الاالنساء اوالاطباء وقول المرأة حجة فی توجه الخصومة لافی الرد فیفتقر الی هذه الحجج للرد حتی لو عاین القاضی البیع والعیب ظاهر لایحتاج الی شیء منها .

ترجمہ: اگر وکیل البیع پر ایسے عیب کی وجہ سے مبیع واپس کردی جائے کہ اس جیسا عیب پیدا ہوسکتا ہو یا پیدا نہ ہوسکتا ہو (اور یہ واپس کرنا) گواہی کی بنیاد پر، یا وکیل کے قسم سے انکار کی بنیاد پر، یا وکیل کے اقرار کی بنیاد پر ہو تو وکیل آمر کو مبیع واپس کرے گا، مگر یہ کہ وکیل نے ایسے عیب کا اقرار کیا کہ اس جیسا عیب پیدا ہوسکتا ہے تو یہ مبیع وکیل پر لازم ہوگی۔ یعنی وکیل بالبیع نے بیچ دیا پھر اس کو عیب کی وجہ سے واپس کردی گئی پس اگر عیب ایسا ہو کہ اس جیسا عیب پیدا نہیں ہوسکتا جیسے کہ زائد انگلی یا اس جیسا عیب پیدا نہیں ہوسکتا اس مدت میں تو وہ واپس کرے گا آمر کو چاہے وکیل پر واپس کرنا گواہی کی بنیاد پر ہو، یا قسم سے انکار کی بنیاد پر، یا اقرار کی بنیاد پر، اور اگر اس جیسا عیب پیدا ہوسکتا ہے پس اگر واپس کرنا گواہی کی بنیاد پر ہو، یا قسم سے انکار کی بنیاد پر، تو واپس کرے گا آمر کو، اور اگر اقرار کی بنیاد پر ہو تو پھر آمر کو واپس نہیں کرسکتا۔ وہ عیب کہ اس کا مثل پیدا نہیں ہوسکتا اس میں گواہی، نکول، اور اقرار کی شرط لگانے کی تاویل یہ ہے کہ قاضی کو علم ہوتا ہے کہ اس جیسا عیب ایک مہینہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوتی ہے تو قاضی ان حجتوں میں سے ایک حجت کی طرف محتاج ہوتا ہے، اور یا عیب ایسا ہوتا ہے کہ اس کو عورتوں یا ڈاکٹروں کے علاوہ کوئی نہیں جانتا، اور عورت کا قول خصومت متوجہ کرنے میں تو حجت ہے لیکن واپس کرنے میں حجت نہیں تو واپس کرنے کیلئے ان حجتوں میں ایک حجت کی ضرورت ہے یہاں تک کہ اگر قاضی نے بیع کا معاینہ کیا اور عیب ظاہر ہو تو پھر قاضی ان میں سے کسی حجت کی طرف محتاج نہیں ہوگا۔

تشریح: مبیع اگر عیب کی وجہ سے وکیل پر واپس کردی گئی تو، وکیل موکل کو واپس کرے گا:

اس مسئلہ کی پہلی صورت یہ ہے کہ خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ میرا غلام بیچ دو، چنانچہ عمران (وکیل) نے اس غلام کو فروخت کر دیا اور مشتری کے حوالہ کر دیا۔ اس کے بعد مشتری نے غلام کے اندر ایسا عیب پایا کہ اس کا مثل مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا مثلاً غلام کے ہاتھ میں زائد انگلی کا ہونا، یا ایسا عیب پایا کہ اس کا مثل مشتری کے پاس پیدا تو ہوسکتا ہے لیکن اتنی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا جو مدت مشتری کے قبضہ کی ہے۔ تو مشتری نے معیب غلام کو اپنے بائع (عمران، جو کہ خالد کا وکیل ہے) کو واپس کر دیا، بینہ کی بنیاد پر یعنی مشتری نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ یہ عیب بائع کے پاس سے آیا ہے، یا ,,نکول،، کے ذریعہ یعنی مشتری نے عیب کا دعوی کیا لیکن اس کے پاس بینہ نہیں تھا اس نے قاضی کے دربار میں بائع سے عیب نہ ہونے پر قسم کا مطالبہ کیا تو بائع (عمران) نے قسم سے انکار کیا، یا اقرار کی بنیاد پر ہو یعنی بائع (عمران، جو کہ وکیل ہے) نے خود اقرار کیا کہ یہ عیب غلام میں موجود تھا۔ تینوں صورتوں میں وکیل (عمران) اس معیب غلام کو اپنے موکل (خالد) کی طرف واپس کرسکتا ہے بغیر کسی خصومت اور جھگڑے کے۔

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ جب اس عیب کا مثل مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا ہے یا پیدا تو ہوسکتا ہے لیکن مشتری کے پاس اتنی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا جو مشتری کے پاس گزری ہے۔ تو قاضی کو اس بات کا یقین ہوگیا ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں موجود تھا اور جب قاضی کو بائع کے قبضہ میں مذکورہ عیب کے ہونے کا یقین ہے تو قاضی اپنے علم ویقین کی روشنی میں اس معیب غلام کو بائع کی طرف واپس کرنے کا فیصلہ کرسکتا ہے اور اس فیصلہ کے تحت غلام کی واپسی جس طرح وکیل کی طرف واپسی ہوگی اسی طرح موکل کی طرف بھی واپسی ہوگی۔

مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری نے وکیل کی طرف غلام کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا کہ جس کا مثل مشتری کے پاس پیدا ہوسکتا ہے اور غلام واپس کرنے کا فیصلہ یا تو گواہی کی بنیاد پر ہوا ہو، یا وکیل کے قسم سے انکار کرنے کی بنیاد پر دونوں صورتوں میں وکیل، غلام موکل کو واپس کرے گا موکل کی طرف واپس کرنے کیلئے وکیل خصومت کا محتاج نہیں ہوگا۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ بینہ حجت کاملہ پس بینہ کی وجہ عیب کا قیام موکل کے پاس عیب ثابت ہونے پر بھی دلیل ہے تو وکیل پر واپس کرنا موکل کی طرف بھی واپسی ہوگی۔ نکول کی صورت میں واپسی موکل کی طرف اس لئے ہوگی کہ وکیل قسم سے انکار کرنے پر مجبور ہے کیونکہ وکیل کو غلام کے احوال سے زیادہ واقفیت نہیں ہے تو غلام کے عیوب سے بھی واقف نہ ہوگا تو وہ جھوٹی قسم کھانے سے انکار کرے گا اور وکیل کو اس مصیبت میں موکل نے ڈالا ہے لھذا وکیل پر جو ذمہ داری عائد ہوگی وہ موکل کی طرف لوٹ جائے گی۔

لیکن اگر وکیل نے یہ غلام اقرار کی بنیاد پر واپس کر دیا یعنی اس عیب کی وجہ سے جس کا مثل مشتری کے پاس پیدا ہوسکتا ہے اور مشتری نے دعوی کیا کہ یہ عیب بائع کے پاس سے آیا ہے اور وکیل نے بھی اس کا اقرار کیا کہ جی ہاں یہ عیب بائع کے پاس سے آیا ہے اور مشتری نے وکیل کے اقرار کی بنیاد پر غلام واپس کر دیا تو وکیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس غلام کو موکل کی طرف واپس کرے۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے تو اقرار کی صورت میں وکیل یہ غلام اپنی رضامندی سے واپس لے رہا ہے تو یہ اگر چہ بائع (وکیل) اور مشتری کے درمیان فسخ بیع ہے لیکن ثالث کے حق میں یہ بیع جدید ہے اور موکل دونوں کے حق میں ثالث ہے لھذا یہ واپسی چونکہ وکیل کی رضامندی سے ہوئی ہے اس لئے یہ موکل کی طرف واپسی نہ ہوگی بلکہ وکیل پر منحصر ہوگی۔ ہاں اگر وکیل نے یہ گواہوں کی بنیاد پر یہ ثابت کر دیا کہ عیب موکل کے ہاں سے آیا ہے تو پھر موکل پر کر دی جائے گی۔

وتاویل اشتراط البینة: ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب عیب ایسا ہے کہ جس کا مثل مشتری کے پاس پیدا نہیں ہوسکتا تو قاضی کو پوری طرح یقین ہے کہ یہ عیب بائع کے قبضہ میں موجود تھا اور جب قاضی کو بائع کے قبضہ میں

مذکورہ عیب کے ہونے کا یقین ہے تو پھر قاضی کے فیصلہ کو مذکورہ حجتوں یعنی بینہ، نکول، وغیرہ پر کیوں موتوف رکھا گیا ہے قاضی اپنے علم ویقین کی وجہ سے بغیران حجتوں کے بھی فیصلہ صادر کرسکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو یہ بات تو معلوم ہے کہ اس طرح کا عیب مشتری کے پاس ایک ماہ میں پیدانہیں ہوسکتا لیکن قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہوگئی کہ بیع کب منعقد ہوئی تھی کیونکہ بیع اگر دو چار ماہ پہلے منعقد ہوئی ہو تو یہ عیب مشتری کے قبضہ میں پیدا شدہ ہوسکتا ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری غلام واپس کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور اگر بیع منعقد ہوئے ایک ماہ بھی نہیں گزرا تو یہ عیب بائع کے قبضہ میں پیدا شدہ ہوگا اور مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام واپس کرنے کا مجاز ہوگا۔ پس مشتری بیع کی تاریخ متعین کرنے کیلئے مذکورہ تین حجتوں میں سے ایک کا محتاج ہوگا۔

اوراگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس کو عورتوں کے علاوہ کوئی نہیں جانتا یعنی عورتوں کی کوئی پوشیدہ بیماری ہو، یا ڈاکٹروں کے علاوہ کوئی نہیں جانتا مثلاً کوئی پرانی کھانسی ہو تو اس صورت میں مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا یعنی عورت نے گواہی دی کہ اس میں فلاں عیب ہے یا ڈاکٹر نے گواہی دی کہ اس میں عیب ہے لیکن صرف ایک عورت کا قول یا ایک ڈاکٹر کا قول خصومت متوجہ کرنے کا سبب تو ہے یعنی جب عورت نے کہا کہ اس میں یہ عیب ہے تو اس سے مشتری کو یہ حق حاصل ہوگیا کہ وہ بائع کے ساتھ عیب کے بارے میں خصومت کرے لیکن عورت کے قول یا ڈاکٹر کے قول سے مبیع واپس کرنے کا اختیار ثابت نہیں ہوتا اس لئے مبیع واپس کرنے کیلئے مذکورہ حجتوں میں سے کسی ایک حجت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن اگر بیع کی تاریخ قاضی کو معلوم ہو اور عیب بھی ظاہر ہو کہ اس جیسا عیب اتنی مدت میں قاضی کے پاس پیدانہیں ہوسکتا تو پھر مذکورہ حجتوں کی طرف بھی ضرورت نہیں اس کے بغیر بھی قاضی اس عیب کی وجہ سے مبیع وکیل کی طرف واپس کرسکتا ہے اور وکیل بغیر کسی خصومت کے موکل کی طرف واپس کرسکتا ہے۔

﴿فان باع نساء فقال امره امرتک بنقد وقال الوكيل اطلقت صدق الأمر وفى المضاربة المضارب﴾ لان الامريستفادمن الأمر فالقول له واماالمضاربة فالظاهر فيهاالاطلاق فالقول للمضارب.

ترجمہ: اگر وکیل نے ادھار بیچ دیا پس آمر نے کہا کہ میں نے آپ نقد کے عوض بیچنے کا حکم کیا تھا اور وکیل نے کہا کہ آپ نے مطلق کہا تھا تو آمر کی تصدیق کی جائے گی اور مضاربت میں مضارب کی اس لئے کہ امر مستفاد ہوتا ہے آمر سے تو قول اس کا معتبر ہوگا اور مضاربت میں ظاہر یہ ہے کہ اطلاق ہو تو قول مضارب کا ہوگا۔

تشریح: نقد وادھار میں وکیل اور موکل کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو کہا کہ میرا غلام بیچ دو چنانچہ وکیل غلام فروخت کردیا لیکن ادھار فروخت کردیا اس کے بعد

موکل نے وکیل سے کہ میں نے ادھار فروخت کرنے کا نہیں کہا تھا بلکہ نقد فروخت کرنے کا کہا تھا اور وکیل کہتا ہے کہ آپ نے کچھ نہیں کہا تھا بلکہ آپ نے وکالت کو مطلق چھوڑا تھا تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ امر موکل کی طرف سے مستفاد ہوتا ہے اور جس کی طرف سے امر مستفاد ہوتا ہے وہ اپنے قول سے خوب واقف ہوتا ہے لھذا قول موکل کا معتبر ہوگا۔

لیکن اگر یہ اختلاف مضارب اور رب المال کے درمیان ہو تو اس صورت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا یعنی رب المال کہتا ہے کہ میں نے آپ کو فلاں معین چیز میں مضاربت کیلئے مال دیا تھا اور رب مضارب کہتا ہے کہ نہیں بلکہ آپ نے مطلق کہا تھا تو اس صورت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا اس لئے کہ مضارب کا امر اگرچہ رب المال سے مستفاد ہے لیکن مضاربت میں اصل اطلاق ہے یعنی مضارب اصل کا دعوی کرتا ہے اس لئے مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

ولا یصح تصرف احدالوکیلین وحده فیماو کلابه الافی خصومة ورد ودیعة وقضاء دین وطلاق وعتق لم یعوضا اما فی خصومة فلان الاجتماع یفضی الی شغب وفی الامور الاخر لایحتاج الی الرای .

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے دو وکیلوں میں سے ایک کا تصرف اس امر میں جس میں دونوں کو وکیل بنایا گیا ہو مگر خصومت میں ، ودیعت واپس کرنے میں، دین ادا کرنے میں، بلاعوض طلاق دینے ،اور غلام آزاد کرنے میں، رہا خصومت میں اس لئے کہ دونوں کا بیک وقت بولنا شور وشغب کا باعث ہے اور دوسرے معاملات میں رائے اور مشورہ کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح: دو، وکیلوں میں سے ایک وکیل دوسرے کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرسکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کلام کے ساتھ دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ تم دونوں میرے غلام کو فروخت کرو، یا تم دونوں میری بیوی کو طلاق دیدو، تو دونوں میں سے ایک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے کی رائے کے اور مشورہ کے بغیر اس میں تصرف کرے۔ لیکن یہ (یعنی دونوں کا جمع ہونا اور مشورہ کرنا) ان معاملات میں ہے جس میں رائے اور مشورہ کی ضرورت ہو جیسے کہ خلع ، بیع وغیرہ تا کہ متعدد رائے سے اتفاق ہو کر مضبوطی حاصل ہو۔

لیکن بعض معاملات ایسے ہوتے ہیں کہ اس میں رائے کے اجتماع کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً خصومت میں یعنی ایک شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ میری طرف سے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کرو لیکن دونوں میں سے ایک شخص نے مقدمہ پیش کیا دوسرے کے بغیر تو یہ جائز ہے۔ اس لئے کہ قاضی کی عدالت میں اجتماع متعذر ہے کیونکہ زیادہ لوگوں کے مجتمع ہونے کی وجہ سے عدالت میں شور وشغب ہوگا اور قاضی کی مجلس کو شور وشغب سے محفوظ رکھنا ضروری ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کے پاس امانت ہو اس نے دو شخصوں کو وکیل بنایا کہ تم اس کو واپس کرو، دونوں میں سے ایک نے دوسرے

کی اجازت کے بغیر اس کو واپس کیا تو یہ جائز ہے۔ یا ایک شخص پر دین ہے اس نے دو شخصوں کو وکیل بنایا کہ تم دونوں میری طرف سے دین ادا کرو تو دونوں میں سے ایک نے دین ادا کر دیا دوسرے کے بغیر تو یہ جائز ہے۔ یا ایک شخص نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ تم دونوں میں میری بیوی کو طلاق بلا عوض دیدو۔ یا تم دونوں میرے غلام کو بلا عوض آزاد کرو اور دونوں میں سے ایک وکیل نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا تو یہ جائز ہے۔

کیونکہ ان امور میں مشورہ اور رائے حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ایک وکیل دوسرے کے بغیر یہ کام کرسکتا ہے۔

﴿ ولا یصح بیع عبد او مکاتب او ذمی فی مال صغیرہ المسلم و شرائہ ای الشراء بمالہ ﴾ فالحاصل ان العبد والمکاتب لا ولایۃ لھما فی مال ولدھما الصغیر والکافر لا ولایۃ لہ فی صغیرہ المسلم .

ترجمہ: غلام، مکاتب اور ذمی کا اپنے چھوٹے مسلمان بچے کے مال کو فروخت کرنا یا اس کے ذریعہ کوئی چیز خریدنا صحیح نہیں ہے یعنی اس کے مال کے ذریعہ خریدنا، حاصل یہ ہے کہ غلام اور مکاتب کو اپنے چھوٹے بچے کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے اور کافر کو اپنے مسلمان چھوٹے بچے کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے

تشریح: غلام کو اپنے لڑکے، کے مال پر اور کافر کو اپنے مسلمان لڑکے، کے مال پر ولایت حاصل نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام، اور مکاتب کو اپنے نابالغ اولاد کے مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے نہ وہ اپنے چھوٹے بچے کا مال بیچ سکتا ہے اور نہ ان کے مال کے ذریعہ کوئی چیز خرید سکتا ہے۔ اس لئے کہ غلام اور مکاتب کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں تو غیر پر یعنی اپنی اولاد پر کیسے ولایت حاصل ہوگی۔

اسی طرح ذمی کو اپنے نابالغ مسلمان اولاد کے مال میں تصرف کا حق حاصل نہیں ہے اس لئے کہ کفر مسلمان پر شفقت کو ختم کر دیتا ہے لھذا مسلمان بیٹے کے مال پر کافر کو تصرف کا اختیار نہ دیا جائے گا ﴿واللہ اعلم بالصواب﴾

ختم شد بتاریخ نومبر ۲۰۰۷ء مطابق ۷ ذیقعدہ ۱۴۲۸ھ

بروز ہفتہ بمقام نورانی مسجد نیو بکلے مینگورہ سوات

باب الوكالة بالخصومة وبالقبض

للوكيل بالخصومة القبض عند الثلاثة اى عندابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ ومحمدؒ خلافالزفرؒ كالوكيل بالتقاضى فى ظاهر الجواب ويفتى بعدم قبضهما الأن فان الوكيل بالتقاضى يملك القبض فى ظاهر المذهب لكن الفتوى فى هذاالزمان على ان الوكيل بالخصومة والوكيل بالتقاضى لايملكان القبض لظهور الخيانة فى الوكلاء . وللوكيل بقبض الدين الخصومة هذاعندابى حنيفةؒ وعندهمالايملك الخصومة .

ترجمہ: وکیل بالخصومت قبضہ کرنے کا مالک ہے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ) کے نزدیک امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے جیسے کہ وہ وکیل جو دین کے تقاضا کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو ظاہر مذہب میں اور اس زمانے میں دونوں کے قبضہ نہ کرنے کا فتوی دیا جائے گا اس لئے دین کے تقاضا کرنے کا وکیل قبضہ کرنے مالک ہے ظاہر مذہب میں لیکن فتوی اس زمانے میں اس پر ہے کہ وکیل بالخصومۃ اور وکیل بالتقاضی دونوں قبضہ کرنے کے مالک نہیں ہیں اس لئے کہ وکلاء میں خیانت ظاہر ہو چکی ہے۔ اور دین کو قبضہ کرنے کے وکیل کو خصومت کا حق ہے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ خصومت کا مالک نہیں ہے۔

تشریح: وکیل بالخصومۃ قبضہ کرنے کا بھی مالک ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے ناصر پر دین کا دعوی کیا اور مدعی (خالد) نے خصومت اور مقدمہ کی پیروی کرنے کیلئے عمران کو وکیل بنایا پس اگر مدعی علیہ (ناصر) پر قرضہ ثابت ہو گیا تو یہ وکیل بالخصومۃ (عمران) اس قرضہ کو وصول کرنے اور اس پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل ہوگا یا نہیں ہوگا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، اور امام محمدؒ کے نزدیک وکیل بالخصومۃ قبضہ کرنے کا بھی وکیل ہے لیکن امام زفرؒ کے نزدیک وکیل بالخصومت قبضہ کرنے کا وکیل نہیں ہے

جیسے کہ وکیل بالتقاضی قبضہ کرنے کا وکیل ہے یعنی خالد کا ناصر پر قرضہ ہے خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ جاؤ ناصر سے میرے قرضے کا مطالبہ کرو چنانچہ عمران گیا اور ناصر سے قرضے کا مطالبہ کیا تو یہ عمران اس قرضے پر قبضہ بھی کر سکتا ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل: امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل کو وکیل کی خصومت پر تو اطمنان ہے لیکن قبضہ پر اطمنان نہیں ہے تو موکل وکیل کی خصومت پر راضی ہے لیکن قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہے اس لئے وکیل بالخصومت وکیل بالقبض نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کا مالک بنایا جاتا ہے وہ اس کو مکمل کرنے اور انتہاء تک پہنچانے کا بھی مالک ہوتا ہے لھذا خصومت کا وکیل جب خصومت کا مالک ہے تو خصومت کو مکمل کرنے اور انتہاء تک پہنچانے کا بھی مالک ہوگا اور خصومت کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے یعنی جب تک وکیل قرضہ پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک خصومت مکمل نہ ہوگی اور جب وہ قرضہ پر قبضہ کرے گا تو خصومت مکمل ہو جائے گی اس لئے خصومت کا وکیل قبضہ کا بھی وکیل ہوگا۔

لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ آج کل فتوی اسی پر ہے کہ وکیل بالخصومت اور وکیل بالتقاضی دونوں قبضہ کرنے کے مالک نہیں ہیں کیونکہ وکلاء میں خیانت ظاہر ہو چکی ہے تو ہو سکتا ہے کہ ایک شخص وکیل بالخصومت ہونے کے اعتبار سے اچھا ہو لیکن امانت دار نہ ہو، یا وکیل بالتقاضی کے اعتبار سے اچھا ہو لیکن امانت دار نہ ہو اس لئے کہ آج کے دور میں فتوی امام زفرؒ کے قول پر دیا جائے گا۔

لیکن جس شخص کو قرضہ پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا بھی وکیل ہے یعنی خالد نے عمران سے کہا کہ جاؤ ناصر سے میرا قرضہ قبضہ کرو اور عمران نے جا کر اس سے کہا کہ قرضہ ادا کرو تو ناصر نے انکار کر دیا تو عمران اس کے ساتھ خصومت اور مقدمہ چلا سکتا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل بقبض الدین خصومت کا مالک نہیں ہے یعنی جس شخص کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہے وہ خصومت اور مقدمہ چلانے کا مالک نہیں ہے۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ خصومت سے ایک زائد اور الگ چیز ہے نیز یہ بھی کہ جس شخص کی دیانت داری قابل اعتماد ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو یعنی بہت سے لوگ دیانت داری میں قابل اطمنان ہوتے ہیں لیکن مقدمات کی پیروی کرنے میں بالکل نابلد ہوتے ہیں اس صورت میں اگر موکل دین کے قبضہ کرنے پر راضی ہو گیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مقدمہ کی پیروی کرنے پر بھی راضی ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ کہ موکل نے وکیل کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ قرض دار کے ذمہ جو قرضہ ہے وہ اس کے مقابلہ میں جو چیز وکیل کو دے گا وکیل اس پر قبضہ کرے گا اور وکیل اس مقبوض کا مالک ہو جائے گا اس کی تفصیل یہ ہے کہ دیون بامثالھا ادا کئے جاتے ہیں باعیانھا ادا نہیں کئے جاتے کیونکہ دین وہ وصف ہے جو قرض دار کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور وصف پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہوتا لھذا لعینہ دین پر قبضہ کرنا بھی ممکن نہ ہوگا اور جب قرض دار قرض کا مثل ادا کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ وکیل اصل قرضہ کی بجائے اس کے مثل پر ملکیت حاصل کرے گا تو گویا کہ موکل نے اس کو ملک حاصل کرنے کے واسطے وکیل بنایا ہے اور وکیل کو قرضہ کے مثل پر ملکیت حاصل ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تو اس وکیل کو خصومت کا بھی حق حاصل ہوگا کیونکہ جب یہ وکیل اس مثل کا مالک ہوا تو مالک کے ساتھ خصومت کی جاتی ہے لھذا وکیل کے ساتھ

خصومت ہوگی جب وکیل کے ساتھ خصومت ہوگی تو معلوم ہوا کہ وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت بھی ہے۔

﴿لاللذی بقبض العین فلوقام حجۃ ذی الید علی وکیل بقبض عبد ان موکلہ باعہ منہ یقصریدہ ولایثبت البیع فیقام ثانیاعلی البیع اذاحضر الغائب﴾ ادخل فاء التعقیب فی قولہ فلوقام لان ھذہ المسئلۃ من فروع ان الوکیل بقبض العین ھل ھووکیل بالخصومۃ ام لاففی ھذہ المسئلۃ قیاس واستحسان فالقیاس ان العبد یدفع الی الوکیل ولاتقبل بینتہ ان الموکل باع من صاحب الید لان البینۃ قامت علی غیر خصم وفی الاستحسان یقصر ید الوکیل من غیران یثبت البیع فی حق الموکل لانہ خصم فی قصرالید وان لم یکن خصمافی اثبات البیع علی الموکل.

ترجمہ: اس شخص کیلئے خصومت کا حق نہیں جس کو عین کے قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو پس اگر صاحب قبضہ ,,وکیل بقبض العبد،، پر گواہ پیش کردے کہ اس کے موکل نے یہ غلام اس کے ہاتھ فروخت کردیا ہے تو اس کا ہاتھ رک جائے گا اور بیع ثابت نہ ہوگی تو بیع پر دوبارہ گواہی پیش کی جائے گی جب غائب حاضر ہوجائے مصنفؒ نے اپنی عبارت ,,فلوقام،، میں فاتعقیبیہ داخل کی ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ گزشتہ ,,وکیل بقبض العین وکیل بالخصومت ہے یا نہیں،، کی فروع میں سے ہے بہرحال اس مسئلہ میں ایک قیاس ہے، اور ایک استحسان، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کے حوالہ کردیا جائے اور صاحب قبضہ کا بینہ قبول نہ کیا جائے کہ موکل نے یہ غلام صاحب قبضہ کو فروخت کردیا ہے، اسلئے کہ یہ بینہ قائم ہوا ہے غیر خصم پر اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وکیل کا ہاتھ رک جائے گا لیکن موکل کے حق میں بیع بھی ثابت نہ ہوگی، اس لئے وکیل خصم ہے ہاتھ کے رک جانے میں اگرچہ موکل پر بیع ثابت ہونے کے حق میں خصم نہیں ہے۔

تشریح: وکیل بقبض العین کیلئے خصومت کا اختیار نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو عین شئی پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا تو یہ وکیل خصومت کا وکیل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں وکیل محض امین ہے اور وکیل چونکہ موکل کے عین شئی پر قبضہ کرتا ہے اس لئے یہ قبضہ مبادلہ نہیں ہے جب یہ قبضہ مبادلہ نہیں تو اس قبضہ سے حقوق بھی ثابت نہ ہوں گے جب حقوق ثابت نہیں ہوتے تو وکیل خصم نہیں بنا جب وکیل خصم نہیں بنا تو اس کی حیثیت صرف امین کی سی ہوگی اور امین خصومت نہیں کرتا۔

تفریع: اس مسئلہ (کہ وکیل بقبض العین وکیل بالخصومت نہیں ہوتا) پر اگلا مسئلہ متفرع کرتے ہیں، (اس لئے فلوقام میں فاتعقیبیہ لایا کہ مسئلہ سابقہ مسئلہ کی فرع ہے) صورت مسئلہ یہ ہے خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ جاؤ ناصر کے پاس میرا غلام ہے

اس سے میرا غلام لے کر آؤ چنانچہ عمران نے جا کر ناصر سے کہا کہ خالد کا غلام مجھے دیدو تا کہ میں ان کو پہنچادوں کیونکہ میں اس کی طرف سے وکیل بقبض العین ہوں، تو ناصر (ذوالید) نے کہا کہ آپ کے موکل (خالد) نے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے اور ناصر نے اس بینہ بھی قائم کیا (کہ موکل نے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے) تو اصورت میں یہ معاملہ موکل (جو کہ غائب ہے) کے آنے تک روک دیا جائے گا نہ غلام وکیل کے حوالہ کیا جائے گا اور نہ ذی الید کی بیع ثابت ہوگی۔

فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ایک قیاس ہے اور ایک استحسان ہے۔

قیاس کی وجہ: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام وکیل کو دیا جائے اور قابض کے بینہ کی طرف التفات نہ کیا جائے، اس لئے کہ وکیل بقبض العین چونکہ وکیل بالخصومت نہیں ہوتا تو قابض کی طرف اس بات پر بینہ پیش کرنا کہ موکل نے یہ چیز میرے ہاتھ بیچ دی۔ ہے یہ بینہ قبول نہ ہوگا اس لئے کہ یہ بینہ پیش ہوا ہے غیر خصم پر یعنی وکیل بقبض العین خصم نہیں ہے قابض کے لئے تو اس کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو باتوں کو ثابت کرتا ہے ایک یہ کہ موکل نے اپنا غلام قابض کو فروخت کر دیا ہے لھذا غلام سے موکل کی ملکیت زائل ہوگئی ہے اور بیع کے ذریعہ قابض کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وکیل کا قبضہ کوتاہ، ہوگیا ہے یعنی وکیل اس غلام پر قبضہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ تو بیع ثابت ہونے کے حق میں وکیل بلاشبہ قابض کا خصم نہیں ہے لھذا اس، بینہ کے ذریعہ بیع ثابت نہ ہوگی بلکہ جب موکل حاضر ہو جائے تو بیع ثابت کرنے کیلئے دوبارہ بینہ پیش کرنا ہوگا لیکن وکیل کے قبضہ کے کوتاہ ہونے میں وکیل قابض کا خصم ہے لھذا قابض کا پیش کردہ بینہ اس کے بارے میں قبول ہوگا اور وکیل کا قبضہ کوتاہ ہو جائے گا اور وکیل عین پر قبضہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔

﴿ كمايقصر يدالوكيل في نقل المرأة والعبدبلاطلاق وعتق لوقامت حجتهما عليه حتى يحضر الغائب﴾ اى اذاجاء رجل وقال اناوكيل فلان الغائب بنقل امرأته اوعبيده الى موضع كذافاقامت المرأة البينة على ان موكله طلقها والعبدعلى انه اعتقه يقصريدالوكيل من غيران يثبت الطلاق والعتق بل اذاحضر الغائب تجب اعادة اقامة البينة فقوله حتى يحضر الغائب يتعلق بقوله بلاطلاق وعتق اى لايقع الطلاق والعتق حتى يحضر الغائب فانه اذاحضريقع ان اعيدت البينة قدسبقت في المسئلة الاولى وقدجعل حكم هذه المسئلة كالحكم الاول فيفهم اعادة البينة .

ترجمہ: جس طرح کہ کوتاہ ہوتا ہے وکیل کا ہاتھ بیوی اور غلام کے منتقل کرنے سے طلاق اور عتق واقع ہوئے بغیر اگر قائم ہوگئی

ان دونوں کی حجت یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے یعنی جب ایک آدمی آئے اور کہے کہ میں فلاں غائب کا وکیل ہوں اس کی بیوی یا غلام کے منتقل کرنے کا فلاں مقام پر تو عورت نے بینہ قائم کر دیا کہ اس کے موکل (عورت کے شوہر) نے اس کو طلاق دی ہے اور غلام نے اس بات پر کہ آقا نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو وکیل کا ہاتھ کوتاہ ہو جائے گا لیکن طلاق اور عتق واقع نہ ہوں گے بلکہ جب غائب حاضر ہو جائے تو واجب ہے دوبارہ بینہ قائم کرنا تو مصنفؒ کا قول ,,حتی یحضر الغائب،، متعلق ہے اس کے قول ,,بلا طلاق وعتق،، کے ساتھ یعنی طلاق اور عتق واقع نہ ہوں گے یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے اس لئے کہ جب وہ حاضر ہو جائے تو طلاق یا عتق واقع ہو جائے گا اگر دوبارہ بینہ پیش کر دیا گیا، بینہ کا اعادہ کرنا پہلے مسئلہ میں گزر گیا ہے اور مصنفؒ نے اس مسئلہ کا حکم پہلے مسئلہ کی طرح قرار دیا ہے جس سے اعادہ بینہ کا حکم بھی مفہوم ہو رہا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ جاؤ پشاور میں میری بیوی ہے وہ لیکر سوات آؤ، یا پشاور میں میرا غلام ہے وہ لیکر سوات آؤ چنانچہ وکیل (عمران) نے جا کر پشاور میں خالد کی بیوی سے کہا کہ میں خالد کا وکیل ہوں آپ کو آپ کے شوہر خالد کے پاس سوات لے کر جاؤں گا اس عورت نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ آپ کے موکل (خالد، جو کہ میرا شوہر تھا) نے مجھے طلاق دی ہے، یا غلام کو کہا کہ میں آپ کو آپ کے آقا (خالد) کے پاس لے کر جاؤں گا، غلام نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ آپ کے موکل (خالد، جو کہ میرا آقا تھا) نے مجھے آزاد کر دیا ہے۔ تو اس بینہ کی وجہ سے طلاق اور عتق تو ثابت نہ ہوگا لیکن وکیل کا ہاتھ کوتاہ ہو جائے گا یعنی اس بینہ کی وجہ سے وکیل کو، موکل کی بیوی، یا غلام کے منتقل کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور طلاق اعتاق بھی واقع نہ ہوگا یہ استحسانا ہے۔

اس کے بعد جب موکل جو کہ غائب تھا حاضر ہو گیا اور بیوی نے طلاق دینے پر دوبارہ بینہ پیش کیا، یا غلام نے آزاد کرنے پر بینہ پیش کیا تو طلاق اور عتق واقع ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

حتی یحضر الغائب : یہ قول متعلق ہے ,,بلا طلاق وعتاق،، کے ساتھ عبارت کا مطلب ہے کہ عورت کے پیش کردہ بینہ سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور غلام کے پیش کردہ بینہ سے آزادی واقع نہ ہوگی جب تک غائب (موکل) حاضر نہ ہو جائے لھذا جب غائب (موکل) حاضر ہو جائے گا اور اس پر دوبارہ بینہ کا اعادہ کیا جائے گا تو اس صورت میں طلاق اور عتاق واقع ہو جائیں گے اس لئے کہ اس صورت میں خصم پر بینہ پیش کیا گیا ہے کیونکہ غائب (موکل) قابض کا خصم ہے جب خصم پر بینہ پیش کیا گیا تو قبول ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اعادہ بینہ یعنی دوبارہ بینہ پیش کرنے کا حکم نہیں ہے یہ کہاں سے لیا گیا ہے؟ تو اس کا جواب

خود دے رہے ہیں کہ اس مسئلہ میں اگرچہ اعادہ یعنی دوبارہ بینہ پیش کرنے کا حکم نہیں ہے لیکن مصنفؒ نے اس پورے مسئلے کا حکم پہلے مسئلے کی طرح قرار دیا ہے اور پہلے مسئلہ میں اعادہ بینہ کا حکم موجود ہے تو اس میں بھی اعادہ بینہ کا حکم ہوگا یعنی اعادہ بینہ میں دونوں مسئلوں کا حکم ایک ہی ہے اس لئے سابقہ مسئلہ سے اس مسئلہ کا حکم مستفاد کیا۔

﴿وصح اقرار الوكيل بالخصومة عند القاضي وعند غيره ل﴾ اهذا عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ وعند ابي يوسفؒ يجوز وان كان عند غير القاضي وعند زفرؒ وكذا عند الشافعيؒ لايجوز اصلا لانه مامور بالخصومة لابالاقرار ولنا ان الخصومة يراد بها الجواب فتضمن الاقرار كتوكيل رب المال كفيله بقبض ماله عن المكفول عنه اى كمالايصح توكيل رب المال كفيله بقبض المكفول عن المكفول عنه لان الوكيل من يعمل لغيره وهنا يعمل لنفسه.

ترجمہ: اور وکیل بالخصومت کا اقرار صحیح ہے قاضی کے سامنے اور غیر قاضی کے سامنے صحیح نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ غیر قاضی کے سامنے ہو، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالکل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کو خصومت پر مامور کیا گیا ہے نہ کہ اقرار پر ہماری دلیل یہ ہے کہ مراد خصومت سے مطلق جواب ہے، اور جواب ,,اقرار،، کو بھی شامل ہے۔ جیسے کہ جائز نہیں رب المال کا اپنے کفیل کو، وکیل بنانا مکفول عنہ سے مال پر قبضہ کرنے کیلئے یعنی جس طرح صحیح نہیں ہے رب المال کا اپنے کفیل کو، وکیل بنانا مکفول عنہ سے مال قبضہ کرنے کیلئے اس لئے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے کام کرتا ہے اور یہاں پر وہ اپنے لئے کام کرتا ہے۔

تشریح: وکیل بالخصومت اقرار بھی کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر وکیل بالخصومت نے قاضی کے سامنے اپنے موکل کے خلاف اقرار کیا تو، وکیل کا یہ اقرار درست اور جائز ہے یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چاہے وکیل قاضی کے سامنے اقرار کرے یا قاضی کی عدالت کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں اقرار کرے دونوں صورتوں میں اقرار درست اور جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا موکل کے خلاف اقرار کرنا جائز نہیں ہے نہ قاضی کی عدالت میں اور نہ قاضی کی عدالت کے علاوہ میں اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ وکیل بالخصومت صرف خصومت (جھگڑا کرنے) کا وکیل ہے اقرار کا وکیل نہیں

ہے اسلئے کہ اقرار خصومت کی ضد ہے اور امر بالشیء اپنی ضد کو شامل نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ وکیل بالخصومت صلح کرنے اور بری کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ صلح اور ابراء خصومت کی ضد ہیں لھذا وکیل بالخصومت اقرار کا مجاز نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہے اور موکل کا اقرار مجلس قضاء اور غیر مجلس قضاء دونوں میں معتبر ہے تو وکیل کا اقرار بھی مجلس قضاء اور غیر مجلس قضاء دونوں میں معتبر ہوگا۔

طرفین کی دلیل: یہ ہے کہ خصومت سے مراد مطلق جواب ہے، اور مطلق جواب مجاز عام ہے، یہ حقیقت خصومت کو بھی شامل ہے یعنی انکار کو اور مجازی خصومت کو بھی شامل ہے یعنی اقرار کو تو ثابت ہوا کہ انکار حقیقةً خصومت ہے اور اقرار مجازاً خصومت ہے لیکن اقرار صرف مجلس قاضی میں مجازاً خصومت ہے غیر مجلس قاضی میں خصومت نہیں نہ حقیقةً اور نہ مجازاً اس لئے کہ اقرار مجازاً اس لئے خصومت ہوتا ہے کہ وہ جواب ہے حالانکہ غیر مجلس قاضی میں جواب معتبر نہیں تو غیر مجلس قاضی میں اقرار بھی معتبر نہ ہوگا۔

جیسے کہ رب المال کا اس کفیل کو ,,وکیل،، بنانا درست نہیں جو مکفول عنہ سے مال قبضہ کرنے اور مال وصول کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو (اس مسئلہ کو ماقبل مسئلہ سے صرف ناجائز ہونے میں تعلق ہے یعنی جس طرح غیر قاضی کے پاس اقرار درست نہیں، اسی طرح یہ وکالت بھی درست نہیں، اس کے علاوہ اس مسئلہ کا ماقبل مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں) صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کا ناصر پر قرض تھا عمران ناصر کی طرف سے خالد کیلئے کفیل بن گیا کہ اگر ناصر نے قرضہ ادا نہ کیا تو میں ادا کروں گا خالد (رب المال) نے عمران (کفیل) کو اس بات کا وکیل بنایا کہ ناصر (مکفول عنہ) سے میرا قرضہ وصول کرلے تو یہ کفیل (عمران) مدیون (ناصر) سے قرضہ وصول کرنے کا وکیل نہیں بن سکتا۔ یعنی کفیل کو وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور کفیل کو وکیل بنانا اس لئے درست نہیں کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے عمل کرتا ہے اور کفیل اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کیلئے اپنے لئے عمل کرتا ہے لہٰذا اس وجہ سے کفیل کو ,,وکیل،، بنانا درست نہیں ہے۔

﴿ ومصدق الوكيل بقبض دينه ان كان غريما امر بدفع دينه الى الوكيل ﴾ اى ادعى رجل انه وكيل الغائب بقبض دينه من الغريم فصدقه الغريم امر بتسليم الدين الى الوكيل ﴿ثم ان كذبه الغائب دفع الغريم اليه ثانيا ويرجع به على الوكيل فيما بقى وفيما ضاع لا﴾ لان غرضه من دفعه براءة ذمته فاذا لم يحصل غرضه ينتقض الدفع اما ان ضاع لايضمنه لانه اعترف انه محق فى القبض والاسترداد به اسهل من التضمين فله ولاية ذلك لاولاية هذا.

ترجمہ: وکیل بقبض الدین کی تصدیق کرنے والا اگر غریم ہو یعنی مدیون ہو تو اس کو حکم دیا جائے گا دین کے حوالہ کرنے کا وکیل کو

یعنی ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ غائب کی طرف سے اس کے دین قبضہ کرنے کا وکیل ہے غریم (مدیون) سے اور مدیون نے اس کی تصدیق کی تو اس کو حکم کیا جائے گا کہ دین حوالہ کرے وکیل کو پھر اگر غائب نے اس کی تکذیب کی تو مدیون اس کو دوبارہ دین ادا کرے گا اور اس کا رجوع کرے گا وکیل پر باقی ماندہ میں اور جو ضائع ہوا ہے اس کا نہیں۔ اس لئے کہ اس کی غرض حوالہ کرنے سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنا ہے پس جب اس کی غرض حاصل نہ ہوئی تو سپرد کرنا بے سود ہو گیا اور جو ضائع ہو گیا ہے اس کا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ مدیون نے اعتراف کیا ہے کہ وہ قبضہ کرنے میں حق بجانب ہے اور اس کو واپس کرنا آسان ہے ضامن قرار دینے سے تو مدیون کو واپس کرنے کی ولایت حاصل ہوگی اور تضمین کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔

تشریح: وکیل بقبض الدین کی تصدیق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کا ناصر پر قرضہ ہے عمران نے ناصر سے کہا کہ میں خالد کا وکیل ہوں (حال یہ ہے کہ خالد فی الحال غائب ہے) تاکہ میں آپ سے اس کا قرضہ وصول کروں اور مدیون (ناصر) نے بھی اس کی تصدیق کی جی ہاں آپ خالد کی طرف سے وکیل ہیں تو مدیون (ناصر) کو حکم کیا جائے گا کہ دین وکیل (عمران) کے سپرد کردے۔ پھر اگر خالد (غائب) حاضر ہو گیا اور کہا کہ میں نے عمران کو، وکیل، بنایا تھا ناصر سے قرضہ وصول کرنے کا تو اچھی بات ہے قرضہ ختم ہو جائے گا اور ناصر کا ذمہ فارغ ہو جائے گا۔ لیکن اگر خالد نے حاضر ہونے کے بعد کہا کہ میں نے تو خالد کو قرضہ وصول کرنے کیلئے وکیل نہیں بنایا تھا تو اس صورت میں مدیون (ناصر) قرض خواہ (خالد) کو دوبارہ دین ادا کرے گا۔

اب وہ مال جو مدیون نے مدعی وکالت کو ادا کیا تھا اگر مدعی وکالت کے پاس موجود ہو تو اس سے واپس لے گا کیونکہ مدیون کی غرض وکیل کو مال دینے سے یہ تھی کہ مدیون کا ذمہ فارغ ہو جائے اور وہ دین سے بری ہو جائے جب اس کا ذمہ فارغ نہ ہوا اور وہ دین سے بری نہ ہوا تو اس کو اختیار ہوگا کہ مدعی وکالت کے قبضہ کو ختم کردے اور قرض کا مال اس سے واپس لے لے۔ لھذا جو مال اس کے پاس موجود ہو وہ اس سے واپس لے گا لیکن جو مال مدعی وکالت کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا ہے اس کا ضمان مدعی وکالت سے نہیں لے سکتا، اس لئے کہ مدیون نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ مدعی وکالت قرضہ وصول کرنے میں حق بجانب ہے اور جو شخص قبضہ کرنے میں حق بجانب ہو اس سے شئی مقبوض کو واپس نہیں لیا جاتا ہے اس لئے مدعی وکالت سے ہلاک شدہ مال کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔

والاستر داد به: ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب مدیون کو تضمین یعنی ضامن قرار دینے کی ولایت حاصل نہیں ہے تو موجودہ مال کے واپس کرنے کی ولایت بھی حاصل نہ ہونا چاہئے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ جو مال موجود ہے اس کا واپس کرنا آسان ہے، اور جو مال ہلاک ہوا ہے اس کا ضمان لازم کرنا اس میں دشواری ہے مدعی وکالت کو مشکل میں ڈالنا ہے۔ اس لئے مدیون کو موجودہ مال کی واپسی کی ولایت حاصل ہے لیکن جو مال ہلاک ہوا ہے اس کے ضامن قرار دینے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ زیادہ سے یہ کہا جائے گا کہ دوبارہ دینے سے مدیون مظلوم بن گیا تو اس کا جواب یہ ہے بلاشبہ وہ مظلوم ہے لیکن ,, المظلوم لایظلم علی غیرہ ،، مظلوم دوسروں پر ظلم نہیں کرتا۔

﴿الا اذا ضمنہ عند دفعہ او دفع الیہ علی ادعائہ غیر مصدق وکالتہ﴾ بان قال الوکیل ان حضر الغائب وانکر التوکیل فانی ضامن ھذا المال او الغریم دفعہ الیہ بناء علی دعوی الوکیل من غیر ان یصدق وکالتہ ففی ھاتین الصورتین ان انکر الغائب فالغریم یضمن الوکیل ان ضاع المال .

ترجمہ: مگر یہ کہ ضامن بنادے سپرد کرتے وقت یا سپرد کردے اس کو نفس اس کے دعوی پر اس حال میں کہ وہ اس کی وکالت کی تصدیق کرنے والا نہ ہو، اس طور پر کہ وکیل کہے کہ اگر غائب حاضر ہو گیا اور اس نے وکیل بنانے سے انکار کیا تو میں اس مال کا ضامن ہوں اور مدیون نے اس کو دیدیا اس کے دعوی پر اعتماد کرتے ہوئے لیکن اس کی وکالت کی تصدیق نہ کی تو ان دونوں صورتوں میں اگر غائب نے انکار کیا تو مدیون وکیل کو ضامن قرار دے گا اگر مال ضائع ہو جائے:

تشریح: اس عبارت کا تعلق ماقبل مسئلہ سے ہے سابقہ مسئلہ میں یہ بیان کیا تھا کہ اگر مال وکیل کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو مدیون، وکیل سے اس کا ضمان نہیں لے گا۔ اب فرماتے ہیں کہ ایک صورت میں مدیون، وکیل سے ضمان لے سکتا ہے وہ یہ کہ جس وقت وکیل نے کہا کہ میں فلاں کی طرف سے اس کے مال وصول کرنے کا وکیل ہوں اور اس کا مال مجھے دیا جائے اور وکیل نے اس وقت یہ ضمانت بھی لے لی کہ اگر موکل نے آپ سے دوبارہ اس مال کا مطالبہ کیا اور تجھ سے مال لے لیا تو میں اس مال کا ضامن ہوں گا، یا مدیون نے وکیل کے دعوی وکالت کی تصدیق نہ کی یعنی وکیل نے کہا کہ میں فلاں غائب کی طرف سے اس کے مال وصول کرنے کا وکیل ہوں، مدیون نے اس کی وکالت کی تصدیق نہیں کی لیکن اس کے دعوی پر اعتماد کرتے ہوئے مال اس کو دیدیا تو اس صورت میں اگر موکل نے مدیون سے دوبارہ قرضہ وصول کرلیا تو مدیون مدعی وکالت کو ضامن قرار دے گا اگر مال اس کے قبضہ میں ہلاک ہوا ہو اور اگر مال موجود ہو تو وہ مال واپس لے گا۔

﴿وان کان مودعا لم یؤمر بدفعھا الیہ﴾ ای کان مصدق الوکیل مودعا لم یؤمر بدفع الودیعة الی مدعی الوکالة لان تصدیق الوکیل اقرار علی الغیر بخلاف الدین فان الدیون تقضی بامثالھا والمثل ملک

المديون .

ترجمہ: اور اگر وکیل بقبض الودیعت کی تصدیق کرنے والا مودَع ہو تو اس کو حکم نہ کیا جائے گا ودیعت کے سپرد کرنے کا یعنی اگر وکیل بقبض الودیعت کی تصدیق کرنے والا مودَع ہو تو اس کو حکم نہ دیا جائے گا ودیعت کے سپرد کرنے کا، مدعی وکالت کو کیونکہ اس کی تصدیق اقرار علی الغیر ہے برخلاف دین کے اس لئے کہ دیون ,,مثل،، کے ذریعہ ادا کئے جاتے ہیں اور مثل مدیون کی ملکیت ہے۔

تشریح: کسی نے دعوی کیا کہ میں مودَع کا وکیل ہوں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اپنا کچھ مال ,ناصر، کے پاس بطور امانت رکھا ہے تو خالد ,مودِع، ہوا اور ,ناصر، مودَع ہوا۔ تو ناصر کے پاس عمران آیا اور کہا کہ میں خالد (مودِع) کی طرف سے اس بات کا وکیل ہوں کہ میں آپ سے خالد کے مال ودیعت پر قبضہ کر دوں اور ,ناصر، نے اس کی تصدیق بھی کی کہ جی ہاں آپ خالد کا وکیل ہیں لیکن پھر بھی ,ناصر، (مودَع) کو حکم نہ دیا جائے گا کہ مال مدعی وکالت کو سپرد کر دے۔ اس لئے کہ ناصر (مودَع) کی طرف سے مدعی وکالت کیلئے قبضہ کی تصدیق کرنا اقرار علی مال الغیر ہے اور غیر کے مال پر قبضہ کے حق کی تصدیق کرنا درست نہیں ہے لھذا مودَع کیلئے مدعی وکالت کا قبضہ کے حق کا اقرار درست نہ ہوگا۔

بخلاف الدین: ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ دین کا جو مال ہے وہ بھی تو غیر کا مال ہے یعنی دائن کا مال ہے غریم کا مال تو نہیں لھذا وہاں بھی غیر کے مال کا اقرار ہو رہا ہے پھر وہاں مدیون کو کیوں حکم دیا جا رہا ہے کہ دین وکیل کے سپرد کر دو؟

جواب: شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ دیون اور قرضے بامثالھا ادا کئے جاتے ہیں باعیانھا ادا نہیں کئے جاتے یعنی دائن کا جو ,دین ہے، وہ تو مدیون نے خرچ کر دیا ہے اب مدیون جو دین ادا کرتا ہے یہ بعینہ وہ دین نہیں ہے جو دائن نے اس کو دیا تھا بلکہ یہ اس کا مثل ہے اور مثل مدیون کی ملکیت ہے لھذا جو مثل مدیون ادا کرتا ہے وہ مدیون کی ملکیت ہے اور اپنی ملکیت کے بارے میں اقرار کرنا درست ہے لھذا مدیون نے جو مثل پر اقرار کیا ہے یہ اپنی ملکیت پر اقرار ہے اور اپنی ملکیت پر اقرار درست ہے اس لئے دین اور ودیعت میں فرق ہے کہ دین کی صورت میں مدعی وکالت کی تصدیق کرنا اپنی ملکیت پر اقرار ہے اور ودیعت کی صورت میں مدعی وکالت کی تصدیق کرنا غیر کی ملکیت پر اقرار ہے۔

﴿ ولو قال ترکها المودِع میراثالی وصدقه المودع امر بالدفع الیه ﴾ ای ادعی ان المودع مات وترک

الو دیعة میر اثالی و صدقه المودَ ع امر بالدفع الیه .

ترجمہ: اور اگر کہا کہ مودِع نے یہ میرے لئے بطور میراث چھوڑا ہے اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کی تو مودَع کو اس کے سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا یعنی دعوی کیا کہ مودِع مر گیا ہے اور اس نے ودیعت کو میرے لئے بطور میراث چھوڑا ہے اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کی تو اس کو سپرد کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دعوی کیا کہ میرے باپ مر گیا ہے اور جو ودیعت کا مال فلاں مودَع کے پاس ہے اس کو میرے لئے بطور میراث چھوڑا ہے اور میرے علاوہ میت کا کوئی دوسرا وارث نہیں ہے لھذا مودَع کو چاہئے کہ ودیعت کا مال مجھے دیدے۔ اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کی کہ یہ مودِع کا وارث ہے اس کے علاوہ مودِع کا کوئی وارث نہیں ہے اور اس کی ودیعت میرے پاس ہے تو اس صورت میں مودِع کو حکم دیا جائے گا کہ یہ ودیعت مدعی کو سپرد کردے۔ کیونکہ مدعی اور مودَع دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ یہ مال مودِع کا نہیں رہا بلکہ وارث کا مال ہے جب دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ یہ وارث کا مال ہے تو اب وارث کو دینا ضروری ہے لھذا اس صورت میں مال وارث کو دیا جائے گا۔

﴿ ولو ادعی الشراء منه لم یؤمر بدفع الویعة ای ادعی انه اشتری من المودع وصدقه المودَع لم یؤمر بدفع الودیعة الی المدعی﴾ لان المدعی اقر بملک الغیر والغیر اهل للملک لانه حی فلایصدق فی دعوی البیع علی ذلک الحی بخلاف مسئلة الارث لانهما اتفقا علی موت المودِع فکان هذا اتفاقا علی انه ملک الوارث .

ترجمہ: اور اگر اس نے مودِع سے خریدنے کا دعوی کیا اس کو ودیعت سپرد کرنے کا حکم نہ کیا جائے گا یعنی دعوی کیا کہ اس نے مودِع سے خریدا ہے اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کی تو اس کو حکم نہ دیا جائے گا کہ ودیعت کے سپرد کرے کا مدعی کی طرف اس لئے کہ مدعی نے غیر کی ملکیت کا اقرار کیا ہے اور غیر ملکیت کا اہل ہے اس لئے کہ وہ زندہ ہے تو بیع کے دعوی میں زندہ آدمی کے خلاف اس کی تصدیق نہ کی جائے گی برخلاف مسئلہ میراث کے اس لئے کہ دونوں نے اتفاق کیا ہے مودِع کی موت پر یہ اتفاق ہے اس بات پر کہ مورث مر گیا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے یہ دعوی کیا کہ میں نے مودِع سے یہ مال ودیعت خریدا ہے اور مودَع نے بھی اس کی تصدیق کہ جی ہاں آپ نے مودِع سے مال ودیعت خریدا ہے تو اس کی تصدیق کے باوجود قاضی مودَع کو مال سپرد کرنے حکم

نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ جب تک مودِع زندہ ہے تو اس وقت تک اس میں مال کے مالک ہونے کی صلاحیت موجود ہے لہذا مال ودیعت کا مودِع ہی مالک ہے تو اب مودَع کا مدعی شراء کے حق میں خریداری کا اقرار کرنا اقرار علی ملک الغیر ہے اور غیر کی ملکیت پر اقرار کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ مدعی شراء اور مودَع کی تصدیق نہ کی جائے گی مبیع کے بارے میں زندہ آدمی کے خلاف۔ برخلاف مسئلہ سابقہ کے (یعنی موت مودِع کی صورت میں مدعی میراث کی تصدیق کی جاتی ہے) اس لئے کہ وہاں پر مودَع اور مدعی میراث نے اس بات پر اتفاق کرلیا ہے کہ مودِع مر گیا ہے اور مودِع کی موت پر دونوں کا متفق ہونا درحقیقت اس بات پر اتفاق ہے کہ مال ودیعت وارث کی ملکیت ہے تو یہاں پر اقرار علی ملک الغیر نہیں ہے بلکہ مدعی کی ملکیت کا اقرار ہے اس لئے اس صورت میں مودَع کو حکم دیا جاتا ہے کہ مال مدعی میراث کے سپرد کردے۔

﴿ومن وكل بقبض مال وادعى الغريم قبض دائنه دفع اليه واستحلف دائنه على قبضه لاالوكيل على العلم بقبض الموكل الدين﴾ اى جاء الوكيل بقبض الدين من المديون فادعى المديون ان الدائن قدقبض دينه ولابينة له يومر بالدفع الى الوكيل فاذاحضر الدائن وانكر القبض يستحلف ولايستحلف الوكيل بانك ماتعلم ان الموكل قدقبض الدين لان الوكيل نائب له اقول ان ادعى المديون انك تعلم ان الموكل قبض الدين وانكر الوكيل انعلم ينبغي ان يستحلف لانه ادعى امر الواقربه الوكيل يلزمه ولم يبق له طلب الدين فاذاانكره يستحلف.

ترجمہ: اور جس شخص کو مال وصول کرنے کا وکیل بنایا گیا اور مدیون نے دعوی کیا دائن کے قبضہ کرنے کا تو مدیون وکیل کو دین ادا کریگا اور دائن سے دین وصول کرنے پر قسم طلب کی جائے گی اور وکیل سے موکل کے دین وصول کرنے کے معلوم ہونے پر قسم طلب نہ کی جائے گی۔ یعنی وکیل بقبض الدین مدیون کے پاس آیا اور مدیون نے یہ دعوی کیا کہ دائن اپنا دین وصول کرچکا ہے اور اس کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدیون کو حکم کیا جائے گا دین حوالہ کرنے کا وکیل کی طرف پس جب دائن حاضر ہو جائے اور قبضہ کرنے کا انکار کرے تو اس سے قسم طلب کی جائے گی اور وکیل سے قسم طلب نہ کی جائے گی کہ آپ کو معلوم نہیں کہ دائن نے دین وصول کرلیا ہے اس لئے کہ وکیل اس کا نائب ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر مدیون نے دعوی کیا کہ آپ کو علم ہے مدیون کے دین قبضہ کرنے کا علم اور وکیل علم کا انکار کرے تو مناسب ہے کہ وکیل سے قسم طلب کی جائے اس لئے کہ اس نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے کہ اگر اس کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو جائے گا اور اس کیلئے دین طلب کرنے کے مطالبے کا حق باقی نہیں رہے گا جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم طلب کی جائے گی۔

تشریح: دائن سے قسم طلب کی جاتی ہے وکیل سے نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کا، ناصر، پر دین ہے خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ جاؤ ناصر سے میرا دین قبضہ کر لے چنانچہ عمران (وکیل) ناصر کے پاس پہنچا اور کہا کہ میں دائن کی طرف سے دین وصول کرنے کا وکیل ہوں لھذا آپ خالد کا دین مجھے دیدے، تو مدیون نے یہ دعوی کیا کہ دائن (خالد) اپنا دین خود وصول کر چکا ہے لیکن مدیون کے پاس اس دعوی پر کوئی دلیل اور بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں مدیون سے کہا جائے گا کہ تم فی الحال دین وکیل کے سپرد کر دو، اور جب دائن حاضر ہو جائے تو پھر دیکھا جائے گا، پھر جب دائن حاضر ہو گیا اور اس سے پوچھا گیا کہ آپ نے دین وصول کر لیا ہے یا نہیں؟ پس اگر دائن نے دین وصول کرنے کا اقرار کیا تو مدیون نے جو دین وکیل کو ادا کیا ہے اس سے واپس لے گا، لیکن اگر دائن نے انکار کیا کہ میں نے تو مدیون سے دین وصول نہیں کیا ہے اور مدیون کے پاس گواہ بھی نہیں ہے جو اس بات کی گواہی دے کہ دائن نے دین وصول کر لیا ہے تو اس صورت میں دائن سے قسم طلب کی جائے گی کہ تم اس بات پر قسم کھالو کہ تم نے مدیون سے اپنا دین وصول نہیں کیا ہے پس اگر دائن نے قسم کھالی کہ خدا کی قسم میں نے مدیون سے دین وصول نہیں کیا ہے تو اس صورت میں مدیون نے جو دین وکیل کے سپرد کیا ہے وہ درست ہو جائے گا، لیکن اگر دائن نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر یہ سمجھا جائے گا کہ مدیون نے دین خود وصول کر لیا ہے اور مدیون نے جو دین دوبارہ وکیل کے سپرد کیا ہے وہ وکیل سے واپس لے لے گا۔

لیکن وکیل کو قسم نہ دی جائے گی کہ تم اس بات پر قسم کھالو کہ آپ کو معلوم نہیں کہ موکل نے دین قبضہ کیا ہے کیونکہ وکیل، موکل کا نائب ہے اور قسم میں نیابت جاری نہیں ہوتی، اسلئے وکیل کو قسم نہ دی جائے گی۔

اقول: شارح فرماتے ہیں کہ اگر مدیون یہ دعوی کرے کہ وکیل کو معلوم ہے کہ اس کے موکل نے دین وصول کر لیا ہے اور پھر بھی وکیل مجھ سے دین کا مطالبہ کر رہا ہے اور وکیل اس کا انکار کرتا ہے کہ مجھے معلوم نہیں کہ موکل نے دین وصول کیا ہے یا نہیں، تو اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ وکیل سے قسم لے لی جائے اس لئے کہ مدیون نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے کہ اگر وہاں اس کا اقرار کرے کہ جی ہاں میرے موکل نے دین وصول کر لیا ہے تو یہ اقرار اس کے اوپر لازم ہو جائے گا اس کے نتیجے میں وکیل کیلئے مدیون سے دین طلب کرنے کا اختیار ختم ہو جائے گا لیکن وکیل نے علم ہونے کا انکار کر دیا کہ مجھے معلوم نہیں کہ موکل نے دین وصول کیا ہے یا نہیں؟ تو اب وکیل منکر ہو گیا اور منکر سے قسم طلب کی جاتی ہے اس لئے وکیل سے قسم طلب کی جائے گی۔

لیکن شارح کی یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ یمین تو مدعی اور مدعی علیہ میں سے جو منکر ہو اس پر آتی ہے اور وکیل ایک اجنبی شخص ہے وہ مدعی ہے اور نہ مدعی علیہ اسلئے اس پر قسم نہ آئے گی ☆ واللہ اعلم ☆۔

﴿ولا يرد الوكيل بعيب قبل حلف المشترى لوقال البائع رضى هوبه﴾ وكل المشترى رجلا برد المبيع بالعيب وغاب المشترى فاراد الوكيل الرد فقال البائع رضى المشترى بالعيب فالوكيل لا يرد بالعيب حتى يحلف المشترى انه لم يرض بالعيب والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة الدين ان التدارك ممكن فى مسئلة الدين باسترداد ماقبضه الوكيل اذاظهر الخطاء عندنكول رب الدين وههنا غير ممكن لان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فلا يستحلف المشترى بعدذلك واما عندهما فقدقالوا يجب ان يرد بالعيب كما فى مسئلة الدين لان التدارك ممكن عندهما ببطلان القضاء وقد قيل الاصح عند ابى يوسفؒ ان يؤخر الرد فى الفصلين الى ان يستحلف .

ترجمہ: وکیل مشتری کی قسم کھانے سے پہلے عیب کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کرسکتا اگر بائع نے کہا کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا ہے مشتری نے ایک آدمی کو وکیل بنایا مبیع واپس کرنے کیلئے عیب کی وجہ سے اور مشتری غائب ہوگیا تو وکیل نے مبیع واپس کرنے کا ارادہ کیا تو بائع نے کہا کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا ہے تو وکیل عیب کی وجہ سے مبیع واپس نہیں کرسکتا یہاں تک کہ مشتری قسم کھالے کہ وہ عیب پر راضی نہیں ہوا ہے۔اس مسئلہ اور مسئلہ دین میں فرق یہ ہے کہ مسئلہ دین میں تدارک ممکن ہے اس چیز کو واپس لے کر جس پر وکیل نے قبضہ کیا ہے جب کہ دائن کے قسم سے انکار کے بارے میں خطا ظاہر ہو جائے اور یہاں پر تدارک ممکن نہیں ہے اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فسخ کا فیصلہ کرنا صحیح ہے اگر چہ خطا ظاہر ہو جائے اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قضاء ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے۔اس کے بعد مشتری سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بعض مشائخ نے فرمایا ہے، واجب ہے، کہ مبیع کو واپس کرے عیب کی وجہ سے جیسے کہ مسئلہ دین میں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تدارک ممکن ہے قضا کو باطل کرنے سے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واپسی کو مؤخر کیا جائے گا دونوں صورتوں میں یہاں تک کہ وہ قسم کھالے۔

تشریح: وکیل مبیع کو واپس نہیں کرسکتا اگر مشتری بائع کی رضامندی کا دعوی کریں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے ناصر سے ایک باندی خریدلی پھر باندی کے اندر عیب پایا پس خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ میری طرف سے وکیل ہو کر ناصر (بائع) کو یہ باندی واپس کردو چنانچہ عمران نے موکل کے غائب ہونے کی حالت میں باندی بائع کو واپس کرنا چاہا کہ ناصر (بائع) نے یہ دعوی کیا کہ مشتری (خالد) عیب پر راضی ہو چکا تھا تو وکیل اس مبیع کو بائع کی طرف واپس نہیں کرسکتا، یہاں تک کہ مشتری یہ قسم نہ کھالے کہ خدا کی قسم میں عیب پر راضی نہیں ہوا تھا پر اگر مشتری نے قسم کھالی کہ میں عیب

پر راضی نہیں ہوا تھا تو پھر مشتری اس مبیع کو بائع کی طرف واپس کر دے گا یعنی قاضی بائع کو مجبور کرے گا کہ مبیع واپس لے لے۔

والفرق بین هذه المسئلة: ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اس سے پہلے ,,دین،، والے مسئلہ میں تو کہا تھا کہ ,,وکیل بقبض الدین،، اگر دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے اور مدیون یہ کہے کہ ,,دائن،، اپنا دین وصول کر چکا ہے تب بھی قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مدیون وکیل کو دین ادا کرے لیکن ,,وکیل بردالمبیع ،، والے مسئلہ میں یہ کہا جا رہا ہے کہ یہاں ,,بائع،، کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ مبیع ضرور واپس لے لے بلکہ مشتری کی واپسی کا انتظار کیا جائے گا اور جب مشتری واپس آ کر قسم کھالے کہ میں عیب پر راضی نہیں ہوا تھا اس کے بعد وکیل اس مبیع کو واپس کر سکے گا، اب سوال یہ ہے کہ پہلے دین والے مسئلہ میں مدیون کو حکم دیا جاتا ہے کہ موکل کو دین ادا کرو اور وکیل کے آنے کا انتظار نہیں کیا جاتا اور یہاں پر وکیل کو یہ حکم ہے کہ مبیع واپس نہ کرو بلکہ مشتری کے آنے کا انتظار کرو، تو دونوں مسئلوں میں کیا فرق ہے؟

جواب: شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ دین میں غلطی کا تدارک ممکن ہے یعنی جب وکیل نے کہا کہ میں فلاں کی طرف سے وکیل بقبض الدین ہوں اور بعد میں ظاہر ہو گیا کہ وہ وکیل نہیں تھا کہ موکل نے اس کے وکیل ہونے سے انکار کیا اور خود مدیون سے اپنا دین وصول کر لیا تو قاضی کا حکم کہ مال قرض موکل کو دیدیا جائے صرف ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا کیونکہ یہ املاک مرسلہ کے مانند ہے یعنی قاضی کا وکیل کو مال دینے کا حکم کرنا ایسا ہے جیسے کہ املاک مرسلہ میں قاضی کا حکم ظاہراً نافذ ہوتا ہے باطناً نافذ نہیں ہوتا۔ اور جب قاضی کا حکم ظاہراً نافذ ہے باطناً نافذ نہیں ہے تو وکیل سے اس مال کو واپس لینے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی۔

اور اس مسئلہ یعنی باندی واپس کرنے کے مسئلہ میں قاضی کی غلطی ظاہر ہونے کے بعد تدارک ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اگر قاضی نے بیع فسخ کر دی اور مشتری سے قسم نہ لی تو یہ بیع فسخ ہو جائے گی ظاہراً و باطناً اگرچہ بعد میں قاضی کی خطاء بھی ظاہر ہو جائے تب بھی بیع فسخ رہے گی اس لئے کہ یہ مسئلہ عقود اور فسوخ سے متعلق ہے عقود اور فسوخ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قضائے قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوتی ہے پس اگر قاضی نے فیصلہ دیدیا کہ بائع وکیل سے مبیع واپس لے لے تو گویا کہ قاضی نے بیع فسخ کر دی اس کے بعد جب بائع نے دعوی کیا کہ مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا اور مشتری انکار کرتا ہے تو اب اگر قاضی مشتری سے قسم لے تو اس قسم لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ بیع فسخ ہو چکی ہے اس لئے یہاں پر اس مسئلہ میں قاضی بائع کو حکم نہیں دے گا کہ تم وکیل سے مبیع واپس لے لو بلکہ انتظار کیا جائے گا بائع کے حاضر ہونے کا اور مسئلہ دین میں مدیون کو حکم ہوگا کہ تم دائن کو دین ادا کرو اس لئے کہ وہاں پر دین کے مسئلہ میں غلطی کا تدارک ممکن ہے اور یہاں پر مبیع واپس کرنے کے مسئلہ میں غلطی کا تدارک

ممکن نہیں ہے۔ یہ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں مسئلوں کا حکم ایک جیسا ہے یعنی جس طرح مسئلہ دین میں دائن سے قسم لئے بغیر وکیل کو دین ادا کیا جاتا ہے اسی طرح مسئلہ رد مبیع میں بھی مشتری سے قسم لئے بغیر مبیع بائع کو واپس کردی جائے گی اس لئے کہ دونوں صورتوں میں تدارک ممکن ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کا فیصلہ ظاہراتو نافذ ہوتا ہے لیکن باطناً نافذ نہیں ہوتا لھذا اگر مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کو واپس دیدی گئی اور پھر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو قضائے قاضی کی خطا ظاہر ہونے سے یہ معیب باندی بائع سے لیکر مشتری کو دیدی جائے گی اور قاضی کا فسخ بیع کا فیصلہ منسوخ کردیا جائے گا اس لئے کہ قاضی کا حکم اگر ظاہراً نافذ ہے تو اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے یعنی مسئلہ دین میں مدیون سے دین لیکر وکیل کے حوالہ نہ کرے بلکہ دائن کے حاضر ہونے کا انتظار کیا جائے۔ اور مسئلہ بیع میں مشتری سے قسم لئے بغیر معیب باندی بائع کو واپس نہ کی جائے یہاں تک کہ مشتری حاضر ہوجائے۔

﴿ومن دفع الی اخر عشرة ينفقها على اهله فانفق عليهم عشرة له فهي بها﴾ قيل هذااستحسان وفي القياس يصير متبرعابانفاق ماهوملكه وجه الاستحسان ان الوكيل بالانفاق وكيل بالشراء والحكم ماذكرنا.

ترجمہ: اور جس نے دوسرے کو دس دراہم دیدئے کہ خرچ کرے اس کے گھر والوں پر تو اس نے ان پر خرچ کئے دس دراہم اپنی طرف سے تو یہ دس ان دس کے مقابلے میں ہوگا اور کہا گیا ہے کہ یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ تبرع کرنے والا ہو اس میں جو دس دراہم اس نے اپنی طرف سے خرچ کیا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ,,وکیل بالانفاق،، وکیل ,,بالشراء،، ہوتا ہے اور حکم اس میں وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: وکیل بالانفاق درحقیقت وکیل بالشراء ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو دس دراہم دیدئے کہ یہ میرے گھر والوں پر خرچ کریں۔ پس عمران نے اپنے پاس سے دس دراہم خالد کے گھر والوں پر خرچ کیا تو یہ دس دراہم جو وکیل نے اپنے پاس سے خرچ کیا ہے ان دس دراہم کے مقابلہ میں ہوجائیں گے جو وکیل (عمران) نے موکل (خالد) سے لیا تھا۔

اس مسئلہ یہ میں ایک قیاس ہے اور ایک استحسان ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وکیل نے جو دس دراہم اپنی طرف سے خرچ کئے ہے اس میں وکیل ,,متبرع،، ہو اور موکل نے جو دراہم دئے ہیں چونکہ وہ موجود ہیں تو اس کو موکل کی طرف واپس کرنا لازم ہوگا۔ اس

لئے کہ وکیل نے اپنی طرف سے اپنے دراہم خرچ کیا ہے اور یہ تبرع ہے اور تبرع میں رجوع نہیں ہوتا۔

وجہ استحسان: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وکیل بالانفاق درحقیقت، وکیل بالشراء ہے کیونکہ موکل کے اہل وعیال پر خرچ کرنے کیلئے ،وکیل، ایسی چیز کے خریدنے پر مجبور ہے جوان کا نفقہ بن سکتی ہو اور یہ ماقبل میں گزرا ہے کہ اگر وکیل بالشراء اپنی ذاتی ملکیت کے دراہم سے موکل کیلئے کوئی چیز خرید لے تو وکیل موکل سے وہ دراہم وصول کرے گا اسی طرح یہاں بھی وکیل، موکل کے گھر والوں پر جو کچھ خرچ کرے گا موکل سے واپسی کا مطالبہ کرے گا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب عزل الوکیل

﴿ للموکل عزل وکیله ووقف علی علمه وتبطل الوکالة بموت احدهما وجنونه مطبقا ﴾ الجنون المطبق شهر عند ابی یوسفؒ وعنه انه اکثر من یوم ولیلة وعند محمدؒ حول فقدر به احتیاطاً ﴿ ولحاقه بدار الحرب مرتدا وکذا بعجز موکله مکاتباً وحجره ماذوناً وافتراق الشریکین ﴾ ای احد الشریکین وکل ثالثا فی التصرف فی مال الشرکة فافترقا تبطل الوکالة ﴿ وان لم یعلم به وکیلهم ﴾ ای وکیل المکاتب والماذون واحد الشریکین ﴿ وبتصرف الموکل فیما وکل به ﴾ سواء لم یبق محلا للتصرف کما اذا وکله بالاعتاق فاعتق اوبقی محلا للتصرف کما اذا وکله بنکاح امرأة فنکحها الموکل ثم ابانها لم یکن للوکیل ان یزوجها للموکل.

ترجمہ: موکل کیلئے اپنے کو معزول کرنا جائز ہے یہ موقوف ہوگا اس کے علم پر اور وکالت باطل ہوگی دونوں میں سے ایک کی موت کی وجہ سے اور مسلسل جنون کی وجہ سے جنونِ مطبق کی مدت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے اور ان ہی سے روایت ہے کہ ایک دن اور ایک رات سے زیادہ، اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک سال کے بقدر اس کا اندازہ لگایا ہے احتیاط کے طور پر اور وکیل کے مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے اور موکل کے عاجز ہونے سے اگر مکاتب ہو اور اس پر پابندی لگنے سے اگر غلام ماذون فی التجارت ہو اور اور دو شریکوں کے جدا ہونے سے یعنی ایک شریک نے کسی ثالث کو وکیل بنایا مال شرکت میں تصرف کرنے کا پھر دونوں جدا ہو گئے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ اگر چہ ان کے وکیلوں کو یہ معلوم نہ ہو یعنی مکاتب، ماذون ،اور شریکین کے وکیل کو، اور جس کام کیلئے وکیل بنایا گیا ہو، موکل کے اس کام کو خود کر لینے سے چاہے اس کام کا محل ہی باقی نہ ہو جیسے کہ کسی کو وکیل بنایا غلام کے آزاد کرنے کا پھر اس نے خود آزاد کر دیا، یا محل باقی رہا جیسے کہ کسی کو وکیل بنایا ایک عورت کے ساتھ

نکاح کرنے تو موکل نے خود اس کے ساتھ نکاح کیا اور پھر اس کو طلاق بائن دیدی تو وکیل کیلئے یہ جائز نہیں کہ اس عورت کا نکاح موکل سے کروادے۔

تشریح: وکیل کے معزول کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ موکل کیلئے اپنے وکیل کو معزول کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وکالت موکل کا حق ہے اور ہر صاحب حق کو اپنا حق ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس لئے موکل کیلئے اپنے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور وکیل اس وقت معزول سمجھا جائے گا جبکہ وکیل کو اس بات کا علم ہو جائے کہ مجھے موکل نے معزول کر دیا ہے جب علم ہو جائے تو اس کے بعد وکیل کو تصرف کرنے کا حق نہ ہوگا لیکن اگر وکیل کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہو تو اس وقت اس کو تصرف کرنے کا حق ثابت ہے۔

بعض صورتوں میں وکالت خود بخود باطل ہوتی ہے:

بعض صورتوں میں وکیل خود بخود وکالت سے معزول ہو جاتا ہے۔

(۱) یہ کہ موکل یا وکیل میں سے کوئی مر جائے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ اگر وکیل مر جائے تو تصرف کرنے کا اہل نہیں رہا، اور اگر موکل مر گیا تو اسلئے کہ موکل کی موت کے بعد وکیل کے تصرف کو کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اس لئے اس صورت میں وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

(۲) یہ کہ موکل یا وکیل میں سے ایک مجنون ہو جائے اور جنون بھی مطبق ہو یعنی مسلسل ہو تو اس صورت میں وکالت باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ مجنون تصرف کا اہل نہیں ہوتا اور نہ اس میں وکالت کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس لئے جنون مطبق کی صورت میں وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ البتہ جنون مطبق کی مدت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنون مطبق کی مدت ایک ماہ ہے یعنی ایک آدمی ایک ماہ تک مسلسل مجنون تو وہ اگر کسی کا وکیل ہو اب وہ تصرف نہیں کر سکتا یا اگر موکل ہو تو اس کا جو وکیل ہے اب وہ اس کیلئے کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔ اور ایک ماہ کی مدت اس لئے مقرر کر دی کہ ایک ماہ ایسی مدت ہے کہ اس کے نتیجہ میں رمضان کے روزے ساقط ہو جاتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جو جنون ایک دن اور ایک رات سے زیادہ ہو وہ جنون مطبق ہے اور جو ایک دن ایک رات سے کم ہو وہ جنون مطبق نہیں ہے مسلسل ایک ایک دن ایک رات مجنون رہنے کی صورت میں پانچوں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں لھذا ایک دین ایک رات مجنون رہنے کی صورت میں وکالت بھی باطل ہوگی۔ اس لئے کہ مدت قلیل کیلئے جنون کا لاحق ہونا اغماء اور بے ہوشی کے حکم

میں ہے اور موکل کے کی بے ہوشی کی وجہ سے وکالت باطل نہیں ہوتی۔اس لئے جنون غیر مطبق کی صورت میں وکالت باطل نہ ہوگی اور جنون مطبق کی صورت میں وکالت باطل ہوگی۔

امام محمدؒ کے نزدیک جنون مطبق کی مدت ایک سال ہے کیونکہ پورے ایک سال مجنون رہنے والے آدمی سے تمام عبادات، نماز، روزہ، زکوۃ ساقط ہوجاتی ہیں لھذا جنون مطبق کی حد احتیاطاً ایک سال ہے۔

(۳) یہ کہ وکیل یا موکل میں سے ایک کا مرتد ہوکر دارالحرب میں پہنچ جائے تو اس سے بھی وکالت باطل ہوجاتی ہے اگر وکیل مرتد ہوکر دارالحرب میں چلا جائے تو وہ بمنزلہ میت کے ہے اور میت تصرف کرنے کا اہل نہیں ہوتا اور اگر موکل مرتد ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکالت باطل ہوجائے گی یعنی نفس موکل کے دارالحرب میں چلے جانے سے وکالت باطل ہوجاتی ہے قضائے قاضی کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔اور صاحبین کے نزدیک موکل کے مرتد ہونے سے وکالت باطل نہیں ہوتی جب تک قاضی اس کے لحاق بدارالحرب کا فیصلہ نہ کردے جب قاضی فیصلہ کردے گا تو پھر وکالت باطل ہوجائے گی۔

اسی طرح اگر موکل مکاتب ہو اس نے کسی آدمی کو کسی کام کیلئے وکیل بنایا تھا پھر مکاتب، بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگیا یعنی دوبارہ غلامی میں چلا گیا۔یا عبد ماذون لہ فی التجارت نے کسی کو وکیل بنایا پھر آقا کی طرف غلام پر، پابندی لگ گئی یعنی مولا نے اس کو تجارت کرنے سے روک دیا تو اس صورت میں بھی وکالت باطل ہوجائے گی۔یا دو شریکوں میں سے ایک شریک نے کسی آدمی کو وکیل بنایا پھر شریکین نے شرکت ختم کردی تو وکیل کی وکالت بھی باطل ہوجائے گی۔ان تینوں صورتوں میں وکیل، وکالت سے معزول ہوجاتا ہے اگرچہ وکیل کو اس بات کا علم نہ ہو کہ میں وکالت سے معزول ہوگیا ہوں۔کیونکہ وکالت کی بقاء موکل کے حکم کی بقاء پر موقوف ہے اور مذکورہ صورتوں میں موکل کا حکم باطل ہوجاتا ہے۔وکیل کے علم اور عدم میں اس لئے فرق نہیں ہے کہ ان صورتوں میں وکیل کا معزول ہونا امر حکمی اور غیر اختیاری ہے یعنی موکل کی طرف سے معزول کرنے کے بغیر بھی معزول ہوجاتا ہے، اور وکیل کیلئے علم کی شرط لگانا عزل قصدی میں ہوتا ہے عزل حکمی میں وکیل کیلئے علم شرط نہیں ہے۔

اگر موکل خود کام کرے تو وکالت باطل ہوجاتی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو وکیل بنایا تھا کہ میرا غلام آزاد کردے پھر موکل نے خود غلام آزاد کردیا تو وکیل کی وکالت باطل ہوجائے گی۔اور وکیل، کیلئے اس کام میں تصرف کا اختیار نہیں رہے گا۔چاہے اس کام کا محل ہی باقی نہ ہو جیسے کہ آقا نے کسی کو غلام کے آزاد کرنے کیلئے وکیل بنایا اور پھر خود اس غلام کو آزاد کردیا اب وہ غلام محل عتق نہیں رہا۔یا کام کا محل باقی ہو جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ فلاں عورت کے ساتھ میرا نکاح کرادے پھر وکیل کے نکاح کرانے سے پہلے موکل نے

خوداس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اسی عورت کو موکل نے طلاق بائن دیدی یعنی اپنے نکاح سے علیحدہ کردیا تو وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس عورت کے ساتھ دوبارہ موکل کا نکاح کرادے اگر چہ وہ عورت محل نکاح ہے لیکن پھر بھی وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے اس لئے کہ جب موکل نے خوداس عورت کے ساتھ نکاح کردیا تو موکل کی ضرورت پوری ہوگئی اور جب موکل کی ضرورت پوری ہوگئی تو وکالت بھی ختم ہوگئی اور جب وکالت ختم ہوگئی تو اب وکیل کو اختیار نہ ہوگا کہ دوبارہ وہ کام کرلے۔

☆واللہ اعلم بالصواب☆

ختم شد کتاب التوکیل ۲۵ نومبر ۲۰۰۷ء

مطابق ۱۴ ذیقعدہ ۱۴۲۸ھ بروز اتوار

کتاب الدعوی

یہ کتاب ہے دعوی کے بیان میں

کتاب الدعوی اور کتاب التوکیل میں مناسبت:

وکالت بالخصومت وکالتوں کی مشہور ترین نوع ہے اور وکالت بالخصومت دعوی کا سبب ہے اور دعوی مسبب ہے اس لئے کہ مصنفؒ کتاب التوکیل کے بعد ,,کتاب التوکیل،، لائے ہیں، اس لئے کہ سبب کے بعد مسبب کا بیان مناسب ہوتا ہے۔

,,دعوی،، بروزن فعلیٰ، ادعا مصدر کا اسم ہے جس کی جمع دعاوی آتی ہے جیسے کہ فتوی کی جمع فتاوی آتی ہے

دعوی کے لغوی و اصطلاحی معنی:

دعوی، لغت میں ''قول يقصد به الانسان ايجاب حق على الغير '' یعنی وہ قول جس سے آدمی دوسرے پر ایجاب حق کا ارادہ کرے،

اصطلاح میں سب سے احسن تعریف وہ ہے جو عالمگیری میں ذکر کی گئی ہے ''هی اضافة الشیء الی نفسه حالة المنازعة '' بوقت خصومت کسی شئی کو اپنی طرف منسوب کرنا دعوی کہلاتا ہے۔ ایک تعریف صاحب کتاب نے کی ہے ''ھی اخبار بحق لہ علی غیرہ'' یعنی اپنا حق جو دوسرے کے ذمہ ہے، اس حق کی خبر دینا، یہ تعریف، تعریف لغوی کے قریب ہے، لیکن احسن اور اشمل تعریف عالمگیری کی تعریف ہے۔

﴿هی اخبار بحق له علی غيره والمدعی من لا يجبر علی الخصومة والمدعی عليه من يجبر﴾ لما فسر الدعوی كان المدعی علی هذا التفسير هو المخبر بحق له علی غيره فقوله المدعی من لا يجبر علی الخصومة تفسير آخر ذكره بعض المشائخ وقد قيل المدعی من يلتمس خلاف الظاهر وهو الامر الحادث والمدعی عليه من يتمسك بالظاهر كالعدم الاصلی لكن الاعتبار فی هذا للمعنی دون اللفظ حتی ان المودَع اذا ادعی رد الوديعة فهو مدع فی الظاهر لكنه فی المعنی منكر للضمان .

ترجمہ: یہ خبر دینا ہے اس حق کی جو مدعی کا غیر پر ہے اور مدعی وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور نہیں کیا جاتا اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو مجبور کیا جاتا ہے جب مصنفؒ نے دعوی کی تفسیر کی تو اس تفسیر کی بناء پر مدعی کی تفسیر یہ ہونی چاہئے ''ھو المخبر بحق لہ علی غیرہ'' تو مصنفؒ کا قول ''من لا یجبر علی الخصومۃ'' مدعی کی دوسری تفسیر ہے جو بعض مشائخ نے ذکر کی ہے اور کہا گیا ہے کہ مدعی وہ ہے

جوخلاف ظاہر کوطلب کرے اور وہ امر حادث ہے اور مدعی علیہ وہ ہے جوظاہر سے استدلال کرے جیسے کہ عدم اصلی لیکن اس میں اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا یہاں تک کہ اگر مودَع دعوی کرے ودیعت واپس کرنے کا تو وہ ظاہر میں مدعی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ ضمان کا منکر ہے۔

تشریح: مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف:

مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف میں مشائخ کا کافی اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ "المدعی من لا یجبر علی الخصومۃ" مدعی وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور نہیں کیا جاتا یعنی دعوی کرنے کے بعد اگر وہ دعوی چھوڑ دے تو چھوڑ سکتا ہے اس پر کسی قسم کا جبر نہیں کیا جاتا۔ اور مدعی علیہ وہ ہے "المدعی علیہ من یجبر علی الخصومۃ" مدعی علیہ وہ ہے جس کو خصومت پر مجبور کیا جاتا ہے یعنی مدعی کے دعوی کرنے کے بعد اس پر جواب دینا واجب اور لازم ہو جاتا ہے خصومت سے پہلو تہی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

لما فسر الدعوی الخ : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے جب "دعوی" کی تعریف یہ کی ہے کہ "ھی اخبار بحق لہ علی غیرہ" تو اس تعریف کی بنا پر مدعی کی تعریف یہ ہونی چاہئے "ھو المخبر بحق لہ علی غیرہ" حالانکہ مصنفؒ نے اس تفسیر کو چھوڑ کر "المدعی من لا یجبر علی الخصومۃ" کے ساتھ تعریف کی ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مصنفؒ نے ,مدعی, کی جو تعریف کی ہے یہ مدعی کی دوسری تعریف ہے جس کو دوسرے مشائخ نے اختیار کیا ہے۔ یہ تعریف عام بھی ہے اور صحیح بھی ہے عام تو اس لئے ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے سلسلہ میں جتنی تعریفیں کی گئیں ہیں یہ ان سب کو شامل ہے اور صحیح اس لئے ہے کہ یہ تعریف اپنے افراد کو جامع اور دخول غیر سے مانع ہے بعض حضرات نے مدعی کی تعریف یہ کی ہے کہ "من یتمسک خلاف الظاہر" مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے یعنی اس کا قول ظاہر کے خلاف ہو اور مدعی علیہ وہ ہے "من یتمسک بالظاہر" جو ظاہر سے استدلال کرے۔

مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر سے استدلال کرے اور ظاہر کا خلاف ,امرِ حادث ہے یعنی ظاہر یہ ہے کہ اشیاء مالک کے قبضہ میں ہوتی ہیں اور مدعی جس چیز کی ملکیت کا دعوی کر رہا ہے، اور مدعی علیہ سے کہہ رہا ہے کہ جو چیز تمہارے قبضہ میں ہے وہ میری ملکیت ہے یہ خلاف ظاہر ہے اور یہ امر حادث ہے کیونکہ امر قدیم یہ ہے کہ وہ چیز جب مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے تو یہ قبضہ اس بات کی دلیل ہے کہ مالک بھی صاحب قبضہ ہوگا، اب مدعی کا یہ دعوی کہ یہ چیز میری ہے یہ امر حادث ہے اور امر قدیم کے خلاف ہے۔

مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہر سے استدلال کرے۔ جیسے کہ عدم اصلی سے استدلال کرنا یعنی انسان میں اصل یہ ہے کہ انسان جنایت سے بری ہے انسان جس وقت پیدا ہوتا ہے وہ جنایتوں سے بالکل پاک اور بری ہوتا ہے لھذا مدعی علیہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اصلاً میں

اس جنایت سے بری ہوں یعنی میں نے کسی چیز اپنے قبضہ میں نہیں لی ہے اور یہ جنایت میں نے نہیں کی ہے مدعی کا دعوی کہ آپ نے میری ملکیت پر قبضہ کیا ہے اور آپ نے یہ جنایت کی ہے اصل کے خلاف ایک امر حادث کا دعوی ہے۔

البتہ دعوی کے بارے اصل اعتبار معانی کا ہے الفاظ نہیں ہے یعنی ایک آدمی ظاہر میں تو مدعی ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ منکر ہوتا ہے مثلاً مودَع نے دعوی کیا کہ میں نے مال ودیعت واپس کر دیا ہے اور مودِع کہتا ہے کہ آپ نے واپس نہیں کیا ہے تو اس صورت میں مودَع اگرچہ ظاہر میں مدعی ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ ضمان کا منکر ہے، اسلئے فرمایا کہ اصل اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا۔

﴿وهي تصح بذكر شيء علم جنسه وقدره هذا في دعوى الدين لا في دعوى العين﴾ فان العين ان كانت حاضرة تكفي الاشارة بان هذا ملك لي وان كانت غائبة يجب ان يصفها ويذكر قيمتها وانه في يد المدعى عليه هذا يختص بدعوى الاعيان وفي المنقول يزيد بغير حق فان الشيء قد يكون في يد غير المالك بحق كالرهن في يد المرتهن والمبيع في يد البائع لاجل الثمن اقول هذه العلة يشتمل العقار ايضاً فلا ادري ما وجه تخصيص المنقول بهذا الحكم.

ترجمہ: اور دعوی صحیح ہوتا ہے ایسی چیز ذکر کرنے سے جس کی جنس اور مقدار معلوم ہو یہ دین کے دعوی میں ہے نہ کہ عین کے دعوی میں اس لئے کہ اگر عین حاضر ہو تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے کہ یہ میری ملکیت ہے اور اگر غائب ہو تو واجب ہے کہ اس کے اوصاف بیان کرے اور اس کی قیمت ذکر کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے یہ خاص ہے عین کے دعوی کے ساتھ اور غیر منقولی چیز میں یہ اضافہ کرے کہ ناحق طور پر ہے اس لئے کہ کبھی ایک چیز غیر مالک کے پاس ہوتی ہے جائز قبضہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے کہ رہن مرتہن کے قبضہ میں اور مبیع بائع کے قبضہ میں ثمن حاصل کرنے کے واسطے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ علت تو جایئداد کو بھی شامل ہے میں نہیں جانتا کہ منقول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے؟

دعوی کے صحیح ہونے کے شرائط:

دعوی اس وقت صحیح تسلیم کر لیا جائے گا جب کہ مدعی اس شئی کی جنس اور مقدار بیان کر دے جس کا دعوی کر رہا ہے مثلاً یہ کہے کہ میرے فلاں پر ایک سو دینار واجب ہیں اس لئے کہ دعوی کا فائدہ یہ ہے کہ حجت قائم کر کے مدعی علیہ پر مدعی کا حق لازم کیا جائے اور مجہول چیز کا لازم کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے شئی مدعی بہ کی جنس اور مقدار معلوم کرنا ضروری ہے۔ لیکن جنس اور مقدار کا بیان کرنا دین کے دعوی میں ضروری ہے کیونکہ دین واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔ البتہ دعوی عین میں جنس اور مقدار کا بیان کرنا ضروری نہیں

ہے بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر عین حاضر ہو قاضی کی مجلس میں تو اس کی طرف یہ اشارہ بھی کافی ہے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے اور مدعی علیہ نے اس پرنا جائز قبضہ جمایا ہے، اور اگر عین حاضر نہ ہو اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ عین ہلاک ہو چکی ہے یا موجود ہے تو پھر اس کے اوصاف کا بیان ضروری ہے اور اس کی قیمت بھی بیان کرے اور یہ بھی بیان کرے کہ وہ عین مدعی علیہ کے قبضہ فی الحال موجود ہے اور میں اس کا دعوی کرتا ہوں کہ وہ چیز مجھے واپس کردی جائے تو اس تفصیل کے بعد مدعی کا دعوی تام ہو جائے گا۔ نیز منقولی اشیاء میں یہ اضافہ بھی کرنا ہوگا کہ وہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق طور پر ہے یہ قید اس لئے ضروری ہے کہ بسا اوقات ایک چیز غیر مالک کے قبضہ میں ہوتی ہے لیکن ناحق طور پر نہیں ہوتی بلکہ حق طور پر ہوتی ہے مثلاً مرتہن کا قبضہ ہے یا بائع کا ثمن کے وصول یابی کیلئے مبیع پر قبضہ ہے یہ جائز اور حق قبضہ ہے ناجائز نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے منقول کے دعوی میں جو شرط لگائی ہے ,,کہ مدعی علیہ کا قبضہ ناحق طور ہے،، یہ علت تو غیر منقول یعنی جائیداد میں بھی موجود ہے یعنی زمین کے قبضہ میں مدعی یہی کہے گا کہ اس زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ ناجائز اور ناحق طور پر ہے تو منقول کو اس شرط کے ساتھ تخصیص کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آرہی۔

﴿ وفی العقار لایثبت الید الابحجة اوعلم القاضی﴾ قال فی الهداية انه لايثبت اليد فی العقار الابالبينة اوعلم القاضی هو الصحيح دفعالتهمة المواضعة اذالعقاد عساه فی يدغيرهمابخلاف المنقول فان اليدفيه مشاهدة فتهمة المواضعة ان المدعی والمدعی عليه تواضعاعلی ان يقول المدعی عليه ان الدارفی يدی والحال انهافی يدثالث فيقيم المدعی بينة ويحكم القاضی بانهاملک المدعی وانماقال فی الهداية هوالصحيح لان عند بعض المشائخ يكفی تصديق المدعی عليه انهافی يده ولايحتاج الی اقامة البينة فانه ان كان فی يده واقربذلک فالمدعی ياخذهامنه ان ثبت ملكيته بالبينة اوباقرار ذی اليد اونكوله وان لم يكن فی يده واقربذلک لايكون للمدعی ولاية الاخذمن ذی اليد وان اقام المدعی البينة لان البينة قامت علی غير خصم فعلم انه اذااقر ذواليد باليدفان الضرر لايلحق الابذی اليد ولايلحق الی غيره فتهمة المواضعة مدفوعة علی ان تهمة المواضعة ان كانت ثابتة ههنافغی صورة اقامة البينة ثابتة ايضاً فالدار اذاكانت فی يدرجل امانة فواضع المدعی وذواليدعلی ان ذااليد لايقول انهاامانة فی يده حتی يقيم المدعی البينة علی انهافی يدذی اليد لم يقيم بينة علی انهاملک المدعی فيقضی القاضی وياخذالمدعی الدارَ فالحاصل انه اذاظهر انه فی يدثالث وذواليد اقرانه فی يده لايصيرالثالث محكوماعليه وكذاان ظهر ان يدذی اليد يدامانة لايدخصومة .

ترجمہ: اور زمین کے دعوی میں قبضہ ثابت نہیں ہوتا مگر گواہوں سے یا قاضی کے علم سے ہدایہ میں فرمایا ہے کہ زمین میں قبضہ ثابت نہیں ہوتا مگر بینہ سے یا قاضی کے علم سے، یہی صحیح ہے موافقت کی تہمت دور کرنے کیلئے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ زمین ان دونوں کے علاوہ کے قبضہ میں ہو برخلاف مال منقول کے کیونکہ اس میں قبضہ مشاہد ہوتا ہے، موافقت کی تہمت یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ نے ساز باز کر رکھی ہو کہ مدعی علیہ یہ کہے کہ گھر میرے قبضہ میں ہے حالانکہ گھر کسی تیسرے کے قبضے میں ہے تو مدعی اس پر بینہ پیش کرے گا اور قاضی یہ فیصلہ کرے گا کہ گھر مدعی کی ملکیت ہے اور ہدایہ میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اسلئے کہ بعض مشائخ کے نزدیک مدعی علیہ کی طرف سے تصدیق کافی ہے کہ زمین اسکے قبضہ میں ہے اور بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر زمین اس کے قبضہ میں ہو اور اس نے اس کا اقرار بھی کرلیا تو مدعی اس سے لے لے گا اگر اس کی ملکیت ثابت ہوگئی بینہ سے یا صاحب قبضہ کے اقرار سے یا مدعی علیہ کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے اور اگر زمین اس کے (مدعی علیہ) قبضہ میں نہ ہو اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار کرلیا تو مدعی کیلئے ذوالید سے لینے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اگرچہ مدعی بینہ قائم کرے اس لئے کہ بینہ قائم ہوا ہے کہ غیرِ خصم پر، تو معلوم ہوا کہ اگر "ذوالید" قبضہ کا اقرار کر بھی لے تو اس کا نقصان "ذوالید" ہی کو ہوگا، کسی دوسرے کو نہ ہوگا، تو موافقت کی تہمت ختم ہوجائے گی اس کے علاوہ اگر یہاں موافقت کی تہمت ثابت بھی ہوجائے، تو بینہ قائم کرنے کی صورت میں بھی ثابت رہے گی اس لئے کہ جب ایک گھر ایک آدمی کے پاس بطور امانت ہو پھر مدعی اور "ذوالید" اس بات پر اتفاق کرلیں کہ "ذوالید" یہ نہیں کہے گا کہ یہ مکان میرے قبضہ میں بطور امانت ہے، یہاں تک کہ مدعی، بینہ قائم کرے اس بات پر کہ یہ مکان "ذوالید" کے قبضہ میں ہے پھر اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ یہ "مدعی" کی ملکیت ہے تو قاضی اس کے مطابق فیصلہ کردے گا اور "مدعی" مکان کو لے لے گا پس حاصل کلام یہ ہے کہ جب ظاہر ہوجائے کہ مکان ثالث کے قبضہ میں ہے اور "ذوالید" اقرار کرتا ہے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو ثالث محکوم علیہ نہیں بنے گا اور اسی طرح اگر ظاہر ہوجائے کہ "ذوالید" کا قبضہ، امانت کا قبضہ ہے خصومت کا قبضہ نہیں ہے۔

تشریح: زمین کا دعوی اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک مدعی علیہ کا قبضہ ثابت نہ کیا جائے :

صورت مسئلہ یہ ہے کہ "خالد" نے دعوی کیا کہ "عمران" کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ میری ہے تو یہاں "دو" باتیں ثابت کرنا ضروری ہے (۱) پہلے ثابت کرے عمران اس زمین پر قابض ہے (۲) پھر اس کے بعد یہ ثابت کرے میں (مدعی) اس زمین کا مالک ہوں اور یہ میرے گواہ ہیں کہ میں ہی اس کا مالک ہوں۔

تو اب یہاں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ "خالد" کے دعوی صحیح ہونے کیلئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ "خالد" گواہوں کے ذریعہ یہ

ثابت کرے کہ زمین مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں ہے، یا قاضی کو خود اس بات کا علم ہو کہ زمین مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں ہے۔

صاحب ہدایہ نے بھی یہی فرما ہے کہ زمین میں مدعی علیہ کا قبضہ یا تو بینہ سے ثابت ہوگا، یا قاضی کے علم سے کہ قاضی کو خود معلوم ہو کہ زمین مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، اور صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ "ھوالصحیح" یہ اس لئے کہ ممکن ہے کہ ،،مدعی،، اور ،،مدعی علیہ،، نے ساز باز کیا ہو اور کسی طریقے سے دوسرے کی زمین پر قبضہ کرنے کا پروگرام بنایا ہو کہ وہ اس طرح کہ مدعی (خالد) اور مدعی علیہ (عمران) نے یہ پروگرام بنایا ہو کہ مدعی (خالد) مدعی علیہ سے یہ کہے گا کہ آپ کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ میری ہے اور مدعی علیہ (عمران) یہ کہے گا کہ ہاں میرے قبضہ میں زمین ہے لیکن آپ کی نہیں ہے پھر مدعی (خالد) اس بات پر گواہ قائم کرے گا کہ زمین میری ملکیت ہے تو قاضی یہ زمین مدعی (خالد) کو دلوائے گا پھر مدعی (خالد) اور مدعی علیہ (عمران) یہ زمین آپس میں تقسیم کرلیں گے، حالانکہ زمین نہ مدعی (خالد) کی ہے اور نہ مدعی علیہ (عمران) کی ہے بلکہ ایک تیسرے شخص کی ہے اور اس کے قبضہ میں ہے، تو اس تہمت سے بچنے کیلئے یہ شرط ہے کہ مدعی علیہ کا قبضہ یا تو گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو یا قاضی کے علم کے ذریعہ ثابت ہو

برخلاف منقولی اشیاء کے کیونکہ منقولی اشیاء میں مدعی علیہ کے قبضہ ثابت کرنے کیلئے بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ قاضی کے علم کی ضرورت ہے اسلئے کہ مال منقول میں قبضہ مشاہد ہوتا ہے اور قبضہ دلیل ملکیت ہے۔ لھذا اس صورت میں بغیر بینہ کے مدعی علیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا اور دعوی صحیح ہوگا۔

وانما قال فی الهدایة هو الصحیح : شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے ھوالصحیح کہا ہے یعنی مدعی علیہ کا قبضہ ثابت ہوگا یا تو گواہوں کے ذریعہ یا قاضی کے علم کے یہی بات صحیح ہے۔ اس لئے کہ بعض مشائخ کے نزدیک جب مدعی (مثلاً خالد) یہ دعوی کرے کہ مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ میری ہے اور عمران اس کی تصدیق کرے کہ جی ہاں زمین میرے قبضہ میں ہے تو مدعی علیہ کی یہ تصدیق کافی ہے یعنی نفس مدعی علیہ کے کہنے سے مدعی علیہ (عمران) مدعی (خالد) کا خصم بن جائے گا اور مدعی علیہ کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے پس جب مدعی علیہ (عمران) نے یہ کہا کہ زمین میرے قبضہ میں ہے پس اگر زمین واقعی اس کے قبضہ میں ہو اور اس کے بعد مدعی (خالد) نے بینہ سے یہ ثابت کردیا کہ زمین میری ملکیت ہے یا خود مدعی علیہ (عمران) نے اقرار کرلیا کہ زمین مدعی (خالد) کی ہے یا مدعی کے پاس بینہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی علیہ (عمران) پر جو یمین آتی ہے مدعی علیہ (عمران) نے قسم سے انکار کیا ان تینوں صورتوں میں مدعی

(خالد) مدعی علیہ (عمران) سے زمین لے لے گا۔
لیکن اگر زمین مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں نہ ہو اور پھر بھی مدعی علیہ نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ زمین میرے قبضہ میں ہے تو پھر مدعی (خالد) کیلئے مدعی علیہ (عمران) سے زمین لینے کا اختیار نہ ہوگا اگر چہ مدعی اس بات پر بینہ بھی قائم کرے کہ زمین میری ملکیت ہے، اسلئے کہ جب زمین مدعی علیہ (عمران) کی ملکیت میں ہے تو مدعی علیہ (عمران) خصم ہی نہیں ہے تو اس کے خلاف بینہ پیش کرنا غیر خصم پر بینہ پیش کرنا ہے اور غیر خصم پر بینہ قبول نہیں ہوتا لھذا مدعی علیہ کے قبضہ نہ ہونے کی صورت میں مدعی کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

فعلم انه اذااقر ذو الید بالید : بعض مشائخ کے قول کے مطابق جب "ذوالید" نے اپنے قبضہ کا اقرار کرلیا اس کے بعد اگر زمین مدعی (خالد) کو دلوائی گئی بینہ وغیرہ کے ذریعہ پس اگر یہ واقعی ذوالید کے قبضہ میں نہ تھی بلکہ غیر کے قبضہ میں تھی ذوالید نے ویسے ہی اپنے آپ کو ذوالید ثابت کیا تھا تا کہ زمین کسی طرح مدعی کو دلوائی جائے تو اس کا ضرر اور نقصان ذوالید ہی کو لاحق ہوگا کسی اور کو لاحق نہ ہوگا یعنی واقعی طور پر زمین اسکے قبضہ میں نہ تھی اس نے غیر کی زمین کے بارے میں یہ کہا کہ یہ میرے قبضہ میں ہے حالانکہ قبضہ کسی اور کا تھا اور قاضی نے زمین مدعی کو دلوادی تو اصل مالک، کیلئے مدعی علیہ، ہی ضامن ہوگا مدعی ضامن نہ ہوگا کیونکہ مدعی علیہ کے کہنے سے زمین، مدعی، کو دلوائی گئی ہے۔ جب ضمان "ذوالید" پر آتا ہے تو آپس میں "اتفاق" اور گٹھ جوڑ کرنے کی تہمت دور ہوگئی۔

علی ان تهمة المواضعة : بعض مشائخ کی طرف سے قول اول والوں پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر آپ مواضعت اور آپس کے اتفاق کی تہمت سے بچنے کیلئے شرط لگاتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قبضہ یا تو بینہ سے ثابت ہو یا علم القاضی سے اگر یہ نہ ہو تو ہوسکتا ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ آپس میں اتفاق کرلیں غیر کی زمین کو حاصل کرنے کیلئے۔ ہم کہتے ہیں مواضعت کی تہمت دوسری صورت (کہ مدعی علیہ کا قبضہ بینہ یا علم القاضی سے ثابت نہ ہو) میں بھی ہوسکتی ہے جس طرح پہلی صورت (کہ مدعی علیہ کا قبضہ ثابت ہو بینہ یا علم القاضی سے) میں ثابت ہے اس طور پر کہ ایک مکان ایک آدمی (عمران) کے قبضہ میں بطور امانت ہو اور پھر "مدعی" اور "ذوالید" آپس میں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ "ذوالید" یہ نہیں کہے گا کہ یہ مکان میرے پاس بطور امانت ہے بلکہ خاموش رہے گا یہاں تک کہ مدعی اس پر بینہ قائم کرے کہ مکان مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں ہے پھر مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ مکان مدعی (خالد) کی ملکیت ہے تو قاضی اس بینہ کی بناء پر فیصلہ مدعی (خالد) کے حق میں کردے گا اور مدعی مکان کو لے لے گا تو دیکھو بینہ کے ذریعہ مدعی علیہ کی ملکیت ثابت کرنے کی صورت میں بھی تہمت کا اندیشہ

موجود ہے تو اس تہمت کے اندیشہ سے بھاگنے کیلئے مدعیٰ علیہ کے قبضہ ثابت کرنے کیلئے بینہ یا علم القاضی کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف مدعیٰ علیہ کی تصدیق بھی کافی ہے کہ مکان میرے قبضہ میں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو احتمال پیش کیا ہے یہ ایک وہمی احتمال ہے اس جیسے وہمی احتمالات تو منقولی اشیاء کی ملکیت میں بھی ہوسکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں جو چیز موجود ہے وہ بطور غصب ہو، یا بطور امانت ہو یا بطور عاریت ہو۔ لیکن اس جیسے وہمی احتمالات اعتبار نہیں ہوتا لھذا بعض مشائخ نے جو احتمال پیش کیا ہے کہ مواضعت کا احتمال تو، بینہ، یا علم القاضی کیصورت میں ہوسکتا ہے اس احتمال کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اور مدعیٰ علیہ کی ملکیت بینہ یا علم القاضی کے ذریعہ ثابت کرنے کی صورت میں مدعیٰ علیہ خصم بنے گا اور اقرار کے ذریعہ ثابت ہونے کی صورت میں مدعیٰ علیہ خصم نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فالحاصل : خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب یہ بات ظاہر ہو جائے کہ زمین ''ثالث'' کے قبضہ میں ہے اور ''ذو لید'' اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ زمین میرے قبضہ میں ہے تو ثالث محکوم علیہ نہیں بنے گا اس لئے کہ وہ خصم نہیں ہے۔ اسی طرح جب یہ بات ظاہر ہو جائے کہ ''ذوالید'' کا قبضہ، قبضۂ امانت ہے قبضہ خصومت نہیں ہے تب بھی ذوالید خصم نہیں بنے گا اس لئے کہ خصم وہ ہوتا ہے جس کا قبضہ، قبضۂ خصومت ہو۔ ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

﴿والمطالبة به﴾عطف على قوله وانه في يد المدعى عليه

ترجمہ: اور وہ اس کا مطالبہ کرتا ہے، عطف ہے اس کے قول ''وانہ فی ید المدعیٰ علیہ'' پر

تشریح: مصنفؒ کا یہ قول ''والمطالبة بہ'' عطف ہے اس کے سابقہ قول ''وانہ فی ید المدعیٰ علیہ'' پر مطلب اس کا یہ ہے کہ مدعی جب دعوی کرتا ہے تو اس کے دعوی صحیح ہونے کیلئے چند شرائط ہیں کہ اس چیز کی جنس معلوم ہو، نوع معلوم ہو، مقدار معلوم ہو، اور یہ کہنا کہ وہ چیز مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں ہے، اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ ،مدعی، یہ کہے کہ میں اس چیز کا مطالبہ کرتا ہوں کہ وہ مجھے دلائی جائے اس لئے کہ مطالبہ کرنا مدعی کا حق ہے جب مطالبہ کا حق مدعی کو ہے تو مدعی کیلئے مدعیٰ بہ کو طلب کرنا ضروری ہے۔

﴿ واحضاره ان امكن ﴾ليشير اليه المدعى والشاهد والحالف وذكر قيمته ان تعذر والحدود الاربعة او الثلاثة في العقار واسماء اصحابها ونسبتهم الى الجد ذكر الحدود يشترط في دعوى الدار عند ابى حنيفةؒ وان كانت مشهورة وعندهما لايشترط اذا كانت مشهورة ثم ذكر الحدود الثلاثة كاف عندنا خلافا لزفرؒ فانه اذا ذكر ثلاثة حدود كما في هذه الصورة فالحد الرابع خط مستقيم آخر والنسبة الى الجد قول ابى حنيفةؒ فان كان رجلا مشهورا يكتفى بذكره وهذا في دعوى الاعيان اما في دعوى الدين

فلابدمن ذکر الجنس والقدر کما مروذکرفی الذخیرة انه اذاکان وزنیاکالذهب والفضة لابدان یذکر الصفة بانه جیداوردی وان یذکرنوعه نحوبخاری الضرب اونیشافوری الضرب .

ترجمہ: اور (ضروری ہے) اس چیز کا حاضر کرنا اگر ممکن ہوتا کہ اس کی طرف اشارہ کرے مدعی، گواہ، اور قسم کھانے والا اور اگر اس کا حاضر کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت ذکر کرے اور ذکر کرے حدود اربعہ یا حدود ثلاثہ زمین میں اور زمینوں کے مالکان کا نام بھی ذکر کرے اور ان کے دادا تک نسب بھی بیان کرے حدود کا ذکر شرط ہے گھر کے دعوی میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ وہ مشہور ہوں اور صاحبین کے نزدیک شرط نہیں ہے اگر مشہور ہوں پھر حدود ثلاثہ کا ذکر کافی ہے ہمارے نزدیک خلاف ثابت ہے امام زفرؒ کیلئے اس لئے کہ جب تین حدود ذکر کرے جیسے کہ اس صورت میں تو حد رابع وہ خط مستقیم ہوگی اور دادا تک نسب بیان کرنا امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے پس اگر ایک مشہور آدمی ہو اس کا ذکر بھی کافی ہے اور یہ تفصیل اعیان کے دعوی کے بارے میں ہے لیکن دین کے دعوی میں ضروری ہے جنس اور مقدار کا ذکر کرنا جیسے کہ گزر گیا ہے اور ذخیرہ میں ذکر ہے اگر وہ وزنی چیز ہو جیسے سونا چاندی تو اس کا وصف ذکر کرنا ضروری ہوگا کہ عمدہ ہے یا ردی اور اس کی نوع کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا کہ وہ بخارا کی بنی ہوئی ہے یا نیشاپور کی بنی ہوئی۔

تشریح: یہ عبارت بھی مذکورہ شرائط کے متعلق ہے کہ جس چیز کا دعوی کیا جا رہا ہے اگر وہ چیز ایسی ہو کہ اس کا قاضی کے دربار میں حاضر کرنا ممکن ہو تو اس کو قاضی کے دربار میں حاضر کیا جائے تا کہ دعوی کے وقت مدعی اس کی طرف اشارہ کرے کہ میں اس چیز کا دعوی کرتا ہوں، اور گواہ بھی اس کی طرف اشارہ کرے کہ میں اس پر گواہی دیتا ہوں اور اگر قسم کی نوبت آئے تو قسم کھانے والا قسم کے وقت اس کی طرف اشارہ کرے کہ میں اس پر قسم کھاتا ہوں کہ یہ چیز تمہاری نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ چیز ایسی ہو کہ اس کا قاضی کے دربار میں حاضر کرنا ممکن نہ ہو اس وجہ سے کہ اس کی نقل وحمل مشکل ہو تو اس کی قیمت ذکر کرے اس لئے کہ قیمت کے بیان سے چیز کا تعارف ہو جاتا ہے۔

زمین کے دعوی میں حدود اربعہ ذکر کرنا ضروری ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ عمران کے قبضہ میں جو مکان ہے وہ میرا ہے تو مذکورہ تمام شرائط کے ساتھ ''مدعی'' یہ بھی ذکر کرے گا کہ اس مکان اور زمین کی حدود اربعہ یہ ہیں کہ اس کی شرقی جانب میں ماجد بن مالک ہے، غربی جانب میں ناصر بن عمار ہے، شمال میں یاسر بن زید ہے، اور جنوب میں عبدالرحمٰن بن عبدالمجید ہے۔ اور حدود اربعہ کا ذکر کرنا امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اگرچہ مکان مشہور ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک اگر مکان مشہور ہو تو پھر اس کی حدود اربعہ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ حدود اربعہ ذکر کرنے سے مقصود اس کا تعارف ہے اور شہرت کی وجہ سے تعارف کی ضرورت نہیں ہے۔

اسی طرح مالکانِ حدود کے نام اور باپ، دادا کا نام ذکر کرنا بھی ضروری ہوگا تا کہ مکمل طور پر تعارف حاصل ہو جائے لیکن اگر کوئی شخص ذاتی طور پر مشہور ہو تو پھر باپ، دادا کے نام ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے نام پر اکتفا کیا جائے گا۔

امام زفرؒ کے نزدیک حدود ثلاثہ پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے بلکہ حدود اربعہ کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔

ہمارے نزدیک حدود ثلاثہ کا ذکر کرنا کافی ہے اس لئے کہ جب تین حدود ذکر ہو گئیں تو حد رابع وہ خط مستقیم ہے جو ''دو'' خطوں کے درمیان میں خود بخود متعین ہو جائے گی۔

یہ مذکورہ تفصیل اعیان کے دعوی کے بارے میں ہے۔ لیکن اگر ''دین'' کا دعوی ہو تو اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی جنس بیان کرے مثلاً ''دراہم'' اور مقدار بیان کرے جیسے ''دس دراہم'' ہیں اور ''ذخیرہ'' میں ذکر ہے کہ اگر وزنی چیز کا دعوی ہو جیسے سونا، چاندی، تو اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا وصف بیان کرے کہ عمدہ، اور جید چیز ہوگی، یا ردی، اور اس کی نوع بھی ذکر کرے کہ وہ بخارا کی بنی ہوئی ہوگی، یا نیشا پور کی بنی ہوئی تا کہ وہ چیز مکمل طور معلوم ہو جائے۔

﴿واذاصحت الدعوی سأل القاضی الخصم منها فان اقرحکم اوانکرسأل المدعی بینته فان اقام قضی علیه وان لم یقم یحلفه ان طلبه خصمه فان نکل مرة﴾ ای قال لااحلف ﴿اوسکت بلاآفة وقضی بالنکول صح عرض الیمین ثلاثا ثم القضاء احوط ولایردالیمین علی المدعی وان نکل خصمه﴾ فیه خلاف الشافعیؒ فان عنده اذانکل الخصم یرد الیمین علی المدعی وعندنا هذابدعة واول من قضی به معاویةؓ وهومخالف للحدیث المشهور.

ترجمہ: اور جب دعوی صحیح ہو جائے تو قاضی خصم سے اس دعوی کے بارے میں سوال کرے گا پس اگر اس نے اقرار کیا تو قاضی اس پر فیصلہ نافذ کر دے گا اور اگر اس نے انکار کیا تو قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے گا پس اگر اس نے بینہ قائم کیا تو قاضی اس پر فیصلہ کر دے گا اور اگر اس نے بینہ قائم نہ کیا تو قاضی اس سے قسم لے گا اگر خصم نے قسم کا مطالبہ کیا پس اگر اس نے انکار کیا ایک مرتبہ یعنی کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا یا خاموش رہا بغیر کسی آفت اور عذر کے اور قاضی نے نکول کی بناء پر فیصلہ کیا تو صحیح ہے لیکن تین بار قسم پیش کرنے اور پھر اس کے بعد نکول کی بناء پر فیصلہ کرنے میں زیادہ احتیاط ہے اور قسم کو مدعی پر نہیں لوٹائے گا اگرچہ خصم

انکار کردے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر خصم قسم سے انکار کردے تو قسم کو مدعی پر لوٹایا جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ بدعت ہے اس پر سب سے پہلے حضرت معاویہؓ نے فیصلہ کیا ہے اور یہ حدیث مشہور کے خلاف ہے۔

دعوی صحیح ہونے بعد قاضی کی کارروائی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دعوی اپنے شرائط کے ساتھ صحیح ہوگیا تو قاضی مدعی علیہ سے اس کے بارے دریافت کرے گا تا کہ حکم کی جہت کھل کر سامنے آئے پس اگر مدعی علیہ نے اقرار کرلیا تو قاضی اس کے اقرار کے مطابق اس پر حکم اور فیصلہ نافذ کردے گا کیونکہ اقرار بذات خود حجت ہے اس لئے اقرار کرنے کی صورت میں مدعی کا حق اس پر لازم ہوجائے گا اور قاضی مدعی علیہ کو اس بات کا حکم دے گا کہ مدعی کا حق ادا کر کے اپنے ذمہ کو بری کردو۔

اور اگر مدعی علیہ نے انکار کیا کہ میرے اوپر مدعی کا حق ثابت نہیں ہے تو قاضی "مدعی" کی طرف متوجہ ہوجائے گا کہ آپ کے پاس اپنے دعوی پر گواہ ہے یا نہیں پس اگر مدعی نے گواہی قائم کردی تو قاضی اس گواہی کے مطابق مدعی علیہ پر حکم نافذ کردے گا لیکن اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس اپنے دعوی پر گواہ نہیں ہے اور اگر مدعی نے مطالبہ کیا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہے لھذ آپ مدعی علیہ سے قسم لے لے تو اس صورت میں قاضی مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے گا کہ تم قسم کھاؤ کہ آپ پر مدعی کا حق نہیں ہے پس اگر مدعی علیہ نے ایک مرتبہ قسم پیش کرنے سے قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس نکول کی بناء پر مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کیا تو قاضی کا یہ فیصلہ کرنا درست اور حق بجانب ہے اس لئے کہ ایک مرتبہ قسم پیش کرنے سے قاضی کا ذمہ بری ہوگیا ہے۔ لیکن تین بار قسم پیش کرنا اور اس کے بعد فیصلہ کرنا یعنی تین بار قسم پیش کی اور اس نے تینوں مرتبہ انکار کیا یا خاموش رہا تو قاضی کیلئے اس طرح عمل کرنا اور اس کے بعد فیصلہ کرنا اس میں زیادہ احتیاط ہے تا کہ ظلم کا شائبہ ہی باقی نہ رہے اور مدعی علیہ کو یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ اس کے انکار کے نتیجہ میں فیصلہ اس کے خلاف ہوجائے گا۔

مدعی پر قسم عود نہیں کرے گی:

مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہو قاضی مدعی علیہ سے قسم لے گا لیکن اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا تو قسم "مدعی" پر عود نہیں کرے گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کرے تو قسم مدعی کی طرف عود کرے گی پس اگر مدعی نے قسم کھائی تو قاضی اس کے حق میں فیصل صادر کردے گا

احناف فرماتے ہیں کہ حضورﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کا وظیفہ تقسیم کردیا ہے اس حدیث شریف میں "البینة علی المدعی والیمین علی انکر" حضورﷺ نے یہ تقسیم کی ہے کہ مدعی کا کام بینہ پیش کرنا ہے اور مدعی علیہ کا کام بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم کھانا ہے تو مدعی پر قسم لوٹانا تو شرکت ثابت کرنا ہے حالانکہ شرکت تقسیم کے منافی ہے۔ نیز احناف کے نزدیک یہ ایک بدعت ہے جس کو حضرت معاویہؓ نے ایجاد کیا ہے اور یہ حدیث مشہور یعنی "البینة علی المدعی والیمین علی من انکر" کے خلاف ہے۔

یادرہے کہ بدعت سے مراد یہاں پر بدعت اصطلاحی نہیں ہے بلکہ بدعت سے مراد۔ امر جدید ہے اس لئے کہ ائمہ ثلاثہؒ کا بھی یہی مذہب ہے اس کو بدعت اصطلاحی کہنا درست نہیں ہے۔☆ واللہ اعلم بالصواب☆

﴿ولایحلف فی نکاح ورجعة وفیء فی ایلاء واستیلاد ورق ونسب وولاء﴾ اعلم ان فی هذه الصور لایستحلف عندابی حنیفةؒ وعندهما یستحلف وصورتها ادعی الرجل النکاح وانکرت المرأة اوبالعکس اوادعی الرجل بعدالطلاق وانقضاء العدة الرجعة فی العدة وانکرت المرأة اوبالعکس اوادعی الرجل بعدانقضاء مدة الایلاء الفیء فی المدة وانکرت المرأة اوبالعکس اوادعی الرجل علی رجل مجهول النسب انه ابنه اوعبده وانکر المجهول اوبالعکس اواختصمافی ولاء العتاقة اوولاء الموالاة علی هذا الوجه اوادعت الامة علی مولاهاانها ولدت منه ولداً اوادعاه وقدمات الولد ولایجری فی المسئلة العکس لان المولی اذاادعی ذلک تصیر ام ولد باقراره ولااعتبار لانکار الامة وانمایستحلف عندهمالان النکول اقرار لان الحلف واجب علیه علی تقدیر صدقه فاذاامتنع علم انه غیرصادق فی الانکار اذلو کان صادقا لاقدم علی اداء الواجب وهوالحلف واذاکان النکول اقرارا عندهما والاقراریجری فی هذه الامور فیحلف حتی اذانکل یقضی بالنکول ولابی حنیفةؒ المرأ کثیرامایحترز عن الیمین الصادقة فیبذل شیئا ولایحلف واذاامکن حمله علی البذل ولایثبت الاقرار بالشک فیحمل علی البذل والبذل لایجری فی هذه الاشیاء ویمکن ان یقال لمالم یجر البذل فی هذه الاشیاء لایجعل النکول بذلا فیحمل علی الاقرار وفی فتاوی قاضی خان ان الفتوی علی قولهما فی النکاح.

ترجمہ: اور منکر قسم نہیں کھائے گا نکاح میں، رجعت میں، اور ایلاء کے اندر رجوع کے معاملے میں، ام ولد بنانے کے معاملے

میں غلام میں، نسب میں، اور ولاء میں۔ جان لو کہ ان صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قسم لی جائے گی۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک مرد نے نکاح کا دعوی کیا اور عورت نے اس کا انکار کیا یا اس کا برعکس ہو۔ یا ایک مرنے طلاق دینے اور عدت گزر جانے کے بعد رجوع کا دعوی کیا اور عورت نے اس کا انکار کیا یا اسکا برعکس ہو، یا ایک آدمی نے ایلاء کی مدت گزرنے کے بعد مدت کے اندر رجوع کا دعوی کیا اور عورت نے اس کا انکار کیا یا اس کا برعکس ہو یا ایک آدمی نے ایک مجهول النسب شخص پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا غلام ہے اور مجہول نے اس کا انکار کیا یا اس کا برعکس ہو یا دونوں کا جھگڑا ہو گیا ولائے عتاقت میں یا ولاء الموالات میں اسی طریقے پر یا باندی نے اپنے مولی پر دعوی کیا کہ اس نے آقا سے بچہ جنا ہے اور یہ بھی دعوی کیا وہ بچہ مر چکا ہے اور اس مسئلہ میں عکس جاری نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر مولی اس کا دعوی کرے تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی اس کے اقرار سے اور باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک منکر سے قسم لی جائے گی اس لئے کہ قسم سے انکار کرنا درحقیقت اقرار ہے اس لئے کہ قسم کھانا اس پر واجب ہے اس بناء پر کہ وہ اپنے اقرار میں صادق ہو پس جب وہ رک گیا تو معلوم ہو گیا کہ وہ انکار کرنے میں صادق نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ صادق ہوتا تو واجب کی ادائیگی میں پیش قدمی کرتا اور وہ ہے قسم کھانا جب نکول اقرار ہے صاحبین کے نزدیک اور اقرار ان امور میں جاری ہوتا ہے تو ان سے قسم بھی لی جائے گی یہاں تک کہ اگر وہ انکار کرے تو انکار کی بناء پر فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایک انسان سچی قسم سے بھی بچنا چاہتا ہے وہ کسی چیز کو تو خرچ کرتا ہے لیکن قسم نہیں کھاتا پس جب ممکن ہے اس کا حمل کرنا بذل پر تو شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہ ہوگا تو اس کو بذل پر حمل کیا جائے گا اور بذل ان چیزوں میں جاری نہیں ہوتا، اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا تو نکول کو بذل نہیں بنایا جائے گا لھذا نکول کو اقرار ہی پر حمل کیا جائے گا اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے نکاح میں۔

تشریح: سات چیزیں ایسی ہیں جن میں مدعیٰ علیہ سے قسم نہیں لی جاتی:

سات مسائل ایسے ہیں جن میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک ان میں بھی منکر سے قسم لی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ان سات مسائل کی صورتیں ذہن نشین فرمالیں پھر امام صاحب اور صاحبین کے دلائل آخر میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالی۔

صورت (۱) ایک مرد نے ایک عورت پر نکاح کا دعوی کیا کہ اس عورت کے ساتھ میرا نکاح ہوا ہے اور عورت نے اس کا انکار کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح نہیں ہوا ہے، پس مرد سے بینہ کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے کہا کہ میرے پاس بینہ نہیں ہے تو

اس صورت میں عورت سے قسم نہیں لی جائے گی کہ تم یوں قسم کھاؤ کہ خدا کی قسم میں اس کی بیوی نہیں ہوں۔ یا معاملہ اس کا برعکس ہو یعنی عورت نے مرد پر دعوی کیا کہ اس کے ساتھ میرا نکاح ہوا ہے اور مرد نے انکار کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح نہیں ہوا ہے عورت سے بینہ طلب کیا گیا تو اس نے کہا کہ میرے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں منکر یعنی مرد سے قسم نہ لی جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک منکر سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر حکم لازم کر دیا جائے گا۔

صورت (۲) ایک مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دینے اور عدت گزرنے کے بعد یہ دعوی کیا کہ میں نے عدت کے اندر اس عورت سے رجوع کیا تھا اور عورت نے اس کا انکار کیا، شوہر سے بینہ طلب کیا گیا تو اس نے کہا کہ میرے پاس نہیں ہے تو عورت سے قسم نہ لی جائے گی۔ یا اس کا برعکس ہو یعنی بیوی نے دعوی کیا کہ شوہر نے عدت کے اندر رجوع کیا ہے اور شوہر نے انکار کیا کہ میں نے رجوع نہیں کیا ہے عورت کے پاس بینہ نہیں ہے تو مرد سے قسم نہ لی جائے گی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک منکر سے قسم لی جائے گی۔

صورت (۳) ایک آدمی نے اپنی بیوی کے ساتھ ایلاء کیا تھا یعنی یہ قسم کھائی تھی کہ میں چار ماہ تک تمہارے قریب نہیں آوں گا پھر چار ماہ گزرنے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے مدت ایلاء کے اندر یعنی چار ماہ کے اندر اپنی بیوی سے رجوع کیا تھا اور بیوی نے انکار کیا کہ شوہر نے رجوع نہیں کیا ہے شوہر کے پاس بینہ نہیں ہے تو بیوی سے قسم نہ لی جائے گی، یا اس کا برعکس ہو یعنی بیوی نے دعوی کیا کہ شوہر نے مدت ایلاء کے اندر رجوع کیا ہے اور شوہر نے انکار کیا اور عورت کے پاس بینہ نہیں ہے تو منکر یعنی شوہر سے قسم نہ لی جائے گی۔

صورت (۴) (۵) ایک آدمی نے ایک مجہول النسب شخص پر یہ دعوی کیا یہ میرا بیٹا ہے یا یہ میرا غلام ہے اور مجہول النسب نے انکار کیا کہ یہ میرا باپ نہیں ہے یا میرا مولی نہیں ہے مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو منکر پر قسم نہیں آئے گی امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک منکر پر قسم آئے گی۔ یا اس برعکس ہو یعنی مجہول النسب نے یہ دعوی کیا کہ میرا باپ ہے یا میرا آقا ہے اور دوسرا انکار کرتا ہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے یا یہ میرا غلام نہیں ہے اور مجہول النسب کے پاس بینہ نہیں ہے تو منکر پر قسم نہیں آئے گی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک منکر پر قسم آئے گی۔

صورت (۶) ایک شخص نے ایک مجہول النسب پر دعوی کیا کہ میں نے آپ کو آزاد کر دیا ہے لھذا آپ کی ولاء مجھے ملے گی۔ اور مدعی علیہ (معتق) نے انکار کیا کہ آپ نے مجھے آزاد نہیں کیا ہے مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو امام صاحب کے نزدیک منکر پر قسم نہیں آئے گی۔ یا ایک شخص نے ایک مجہول النسب پر دعوی کیا کہ اس کے ساتھ میرا عقد موالات ہوا ہے لھذا اس کی موت کے بعد اس کی ولاء مجھے ملے گی اور اس مجہول النسب نے انکار کیا کہ میرا آپ کے ساتھ عقد موالات نہیں ہوا ہے۔ مدعی کے پاس بینہ

نہیں ہے تو منکر سے قسم نہ لی جائے گی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک منکر سے قسم لی جائے گی۔ یا اس کا برعکس ہو یعنی دعوی کرنے والا مجہول النسب شخص ہو۔

صورت (۷) ایک باندی نے اپنے مولی پر دعوی کیا کہ میں نے اپنے مولی سے بچہ جنا ہے اور آقا نے اس بچے کے نسب کا اقرار بھی کرلیا تھا اور ساتھ یہ بھی دعوی کیا کہ بچہ مر چکا ہے لھذا جب آقا کے نطفے سے جنا ہے اور آقا نے اس کے نسب کا دعوی کیا تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں آقا کی ام ولد ہوں۔ لیکن آقا نے انکار کیا کہ میرے نطفے سے اس کا کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا ہے اور باندی کے پاس اپنے دعوی پر بینہ نہ ہو تو آقا سے قسم نہ لی جائے گی لیکن اس مسئلہ میں عکس جاری نہیں ہوتا یعنی اگر آقا نے دعوی کیا کہ اس باندی کا جو بچہ ہے وہ میرے نطفے سے ہے اور باندی نے انکار کیا کہ آقا کے نطفے سے نہیں ہے تو باندی کے انکار کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ آقا نے جب یہ دعوی کیا تو وہ باندی اس کی ام ولد بن گئی آقا کے اقرار سے اب باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کی دلیل: صاحبین کے نزدیک مدعی علیہ سے انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا درحقیقت مدعی علیہ کے دعوی کا اقرار ہے اس لئے کہ اگر وہ اپنے دعوی انکار میں سچا ہوتا تو واجب کی ادائیگی کیلئے وہ قسم کا اقدام کرتا کیونکہ قسم کھانا اس پر واجب ہے یعنی ثابت ہے پس جب وہ قسم کھانے سے رک گیا تو معلوم ہوگیا کہ وہ دعوی انکار میں کاذب ہے کیونکہ اگر وہ دعوی انکار میں کاذب نہ ہوتا بلکہ صادق ہوتا تو ضرور بالضرور واجب کی ادائیگی کا اقدام کرتا یعنی قسم کھالیتا۔ پس جب نکول یعنی قسم سے انکار کرنا درحقیقت مدعی کے دعوی کا اقرار ہے یا اقرار کا بدل اور خلیفہ ہے اور اقرار مذکورہ تمام چیزوں میں جاری ہوتا ہے تو انکار عن الیمین بھی مذکورہ تمام چیزوں میں جاری ہوگا اور انکار عن الیمین اسی وقت جاری ہوگا جبکہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور جب مذکورہ چیزوں میں انکار جاری ہوتا ہے تو استحلاف یعنی قسم لینا بھی جاری ہوگا اور جب وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا تو قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ صادر کردے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایک انسان سچی قسم کھانے سے احتراز کرتا ہے اور یہ کوشش کرتا ہے کہ کچھ پیسے اور مال وغیرہ خرچ کرے لیکن کسی طرح وہ قسم کھانے سے بچ جائے تو قسم کھانے سے انکار کرنا اقرار نہیں ہے بلکہ بذل ہے یعنی پیسے وغیرہ دیکر جھگڑے کو ختم کرتا ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ مدعی علیہ جب قسم سے انکار کرتا ہے تو اس میں دو باتوں کا احتمال ہے، ایک یہ کہ اس میں مدعی کے دعوی کا اقرار ہے جیسے کہ صاحبین فرماتے ہیں۔ دوسرا بذل یعنی دلیری اور جرأت مندی کے ساتھ مال دینے کا ارادہ کرنا جیسے کہ امام صاحب فرماتے ہیں جب دونوں باتوں کا احتمال ہے تو دونوں میں شک

ہو گیا لھذا شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہ ہوگا جب اقرار ثابت نہیں تو انکار عن الیمین کو بذل پر حمل کیا جائے گا۔

اس کی تقریر یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ اگر انکار عن الیمین کو اقرار پر حمل کیا جائے تو مدعی علیہ کا، کاذب ہونا لازم آتا ہے یعنی اس نے اس لئے قسم نہ کھائی کہ وہ قسم کھانے میں کاذب تھا۔ اور بذل پر حمل کرنے کی صورت میں مدعی علیہ کا، کاذب ہونا لازم نہیں آتا بلکہ دلیر، اور جرأت مند ہونا لازم آتا ہے کہ ایسا بہادر آدمی ہے کہ مال تو خرچ کرتا ہے لیکن قسم نہیں کھاتا۔ تو بذل پر حمل کرنے کی صورت میں ایک مسلمان کو تہمت کذب سے بچانا ہے اس لئے ہم انکار عن الیمین کو بذل پر حمل کریں گے جب یہ بذل پر حمل ہے اور مذکورہ چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا ہے مثلاً جب ایک عورت پر دعوی کیا گیا کہ اس عورت کے ساتھ زید کا نکاح ہوا ہے اور زید کے پاس بینہ نہیں ہے عورت نے نکاح سے انکار کیا اور قسم سے بھی انکار کیا کہ میں تو قسم نہیں کھاتی پس اگر اس کو بذل پر حمل کیا جائے تو کہا جائے گا کہ عورت نے اپنے آپ کو زید کیلئے ایثار کیا یعنی اپنے آپ زید کیلئے حلال کر دیا حالانکہ حلت اور حرمت ایسی چیزیں ہیں جو انسان کی وسعت اور قدرت میں نہیں ہیں بلکہ یہ تو خالق کائنات کے اختیار میں ہیں جب مذکورہ چیزوں میں بذل جاری نہیں ہوتا تو مدعی علیہ کے انکار یعنی بذل کی وجہ سے قاضی کا حکم بھی متصور نہ ہوگا اور جب قاضی کا حکم متصور نہیں ہوگا تو قسم کے بے فائدہ ہونے کی وجہ سے مذکورہ چیزوں میں مدعی علیہ سے قسم بھی نہیں لی جائے گی۔

ویمکن أن یقال : اور یہ بھی ممکن ہے کہ مذکورہ چیزوں میں جب بذل جاری نہیں ہوتا تو ان چیزوں کے اندر انکار عن الیمین کو بذل پر حمل نہیں کیا جائے گا جب بذل پر حمل نہیں کیا جاتا تو اقرار پر حمل کیا جائے گا یعنی انکار عن الیمین جب بذل نہیں ہے تو اقرار شمار ہوگا اور مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا۔ جیسے صاحبین کا مسلک ہے۔

محشی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ نکول کو اقرار پر حمل کرنا، یہ مدعی علیہ کی تکذیب ہے یعنی یہ ثابت کرنا ہے کہ مدعی علیہ اپنے دعوی انکار میں کاذب ہے اس لئے کہ اگر کاذب نہ ہوتا تو قسم کھانے پر اقدام کرتا لھذا نکول کو اقرار پر حمل کرنا مدعی علیہ کو جھوٹا قرار دینا ہے جس کا مدعی علیہ بلا دلیل مستحق نہیں ہے اور نکول کو بذل پر حمل کرنا اس لئے ہے کہ بذل شرافت ہے جرأت مندی ہے اس کا ہر کوئی مستحق ہوتا ہے اسلئے نکول کو بذل پر حمل کیا جائے گا اقرار پر حمل نہ کیا جائے گا۔

فتاوی قاضی خان میں ہے کہ مذکورہ تمام چیزوں یعنی نکاح، طلاق، اور اس کے امثال میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے یعنی قسم سے انکار کو "اقرار" پر حمل کیا جائے گا ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

﴿وحد ولعان﴾ کما اذا ادعی رجل علی رجل انک قذفتنی بالزنا وعلیک الحد لا یستحلف بالاجماع وکذا اذا ادعت المرأة علی الزوج انک قذفتنی بالزنا وعلیک اللعان ﴿وحلف السارق

وضمن المال ولم يقطع ﴾ لان المال يلزم بالنكول لا القطع.

ترجمہ: اور قسم نہ لی جائے گی حد اور لعان میں جیسے کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی پر یہ دعوی کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لھذا تم پر حد لازم ہے تو بالاجماع اس کو قسم نہ دی جائے گی اور اسی طرح اگر بیوی نے شوہر پر دعوی کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لھذا تم پر لعان لازم ہے۔ اور چور کو قسم دی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مال کا ضامن ہوگا لیکن اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اس لئے کہ نکول سے مال لازم ہو جاتا ہے نہ کہ ہاتھ کاٹنا۔

تشریح: حد اور لعان میں سب کے نزدیک قسم نہیں دی جاتی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی نے دوسرے آدمی پر حد کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ آپ نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لھذا آپ پر حد قذف لازم ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس نکول اور انکار کی وجہ سے مدعی علیہ پر حد قذف لازم نہ ہوگی امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار اگرچہ صاحبین کے نزدیک "اقرار" کا درجہ رکھتا ہے لیکن اس اقرار میں شبہ اور شک ہے شک اس لئے ہے کہ یہ عین اقرار تو نہیں ہے جب اس میں شک ہے تو شک کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے سب کے نزدیک نکول کی وجہ سے حد ثابت نہ ہوگی۔

اسی طرح جب کسی بیوی نے اپنے شوہر پر یہ دعوی کیا آپ نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لھذا آپ پر لعان واجب ہے اور بیوی کے پاس بینہ نہیں ہے شوہر نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس انکار کی بناء پر شوہر پر لعان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ لعان بھی حد کے معنی میں ہے کیونکہ بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے جب لعان حد کے معنی میں ہے تو نکول کی وجہ سے لعان ثابت نہ ہوگا۔

سارق سے قسم لی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر دعوی کیا کہ اس نے مجھ سے "سو دینار" کی چوری کی ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے چور نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے قسم سے انکار کی وجہ سے چور پر مال لازم ہوگا لیکن اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اس لئے کہ نکول کی وجہ سے مال ثابت ہوتا ہے لیکن قطع ید ثابت نہیں ہوتا

﴿وكذا الزوج اذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول لانه يحلف في الطلاق اجماعا﴾ فان لكل ضمن نصف مهرها وكذا في النكاح اذا ادعت هي مهرها ﴾ اى اذا ادعت المرأة النكاح وطلبت المال كالمهر

او النفقة فانکر الزوج یحلف فان نکل یلزم المال ولایثبت الحل عندابی حنیفةؒ لان المال یثبت بالنکول لاالحل .

ترجمہ: اور اسی طرح شوہر کو قسم کو دی جائے گی جب بیوی نے دعوی کیا طلاق قبل الدخول کا اس لئے کہ طلاق کے معاملے میں بالاجماع قسم دی جاتی ہے۔ پس اگر اس نے انکار کیا تو نصف مہر کا ضامن ہوگا اور اسی طرح نکاح میں جب کہ بیوی نے مہر کا دعوی کیا یعنی جب بیوی نے نکاح کا دعوی کیا اور مال کا مطالبہ کیا جیسے مہر اور نفقہ اور شوہر نے اس کا انکار کیا تو اس کو قسم دی جائے گی پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر مال لازم ہوجائے گا اور حلت ثابت نہ ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ نکول سے مال ثابت ہوتا ہے حلت ثابت نہیں ہوتی۔

تشریح: اگر بیوی طلاق کا دعوی کرے تو شوہر کو قسم دی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھے دخول سے پہلے طلاق دی ہے اور شوہر نے اس کا انکار کیا کہ میں نے تو طلاق نہیں دی ہے اور عورت کے پاس بینہ بھی نہیں ہے تو شوہر پر قسم پیش کی جائے گی پس اگر اس نے قسم کھائی تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اس لئے کہ طلاق کے بارے میں تمام ائمہؒ کے نزدیک قسم جاری ہوتی ہے۔ اگر شوہر نے قسم کھانے سے انکار کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور شوہر بیوی کے واسطے نصف مہر کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر عورت نے ایک شخص پر دعوی کیا کہ یہ میرا شوہر ہے اور اس کے ذمہ میرا مہر اور نفقہ واجب ہے اور وہ انکار کرتا ہے کہ میں اسکا شوہر نہیں ہوں عورت کے پاس بینہ نہیں ہے پس اگر اس شخص نے قسم کھائی تو مہر اور نفقہ سے بری ہوجائے گا اور نکاح بھی ثابت نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مہر اور نفقہ لازم ہوجائے گا اور نکاح ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ عورت کا مقصود مال ثابت کرنا اور قسم سے انکار کی وجہ سے مال ثابت ہوجاتا ہے لیکن نکول کی وجہ سے حلت یعنی نکاح ثابت نہیں ہوتا۔

﴿وفی النسب اذاادعی حقاکارث ونفقة﴾ای یحلف فی دعوی النسب اذاادعی المدعی مالاً فیثبت بالنکول المال لاالنسب عندابی حنیفةؒ ﴿وفی غیرهما﴾ کالحجر فی اللقیط وامتناع الرجوع فی الهبة ﴿وکذالمنکر القود﴾ ای یحلف اجماعا لانه حق العباد ﴿فان نکل فی النفس حبس حتی یقراویحلف وفیمادینهایقتص﴾فان الاطراف بمنزلة الاموال فیجری فیهاالبذل بخلاف النفس هذاعندابی حنیفةؒ وعندهمایلزم الارش فی النفس ومادونها فان النکول اقرار فیه شبهة فلایثبت به القصاص بل یلزم المال

ترجمہ: اور قسم دی جائے گی نسب میں جبکہ مدعی کسی حق مثلاً میراث یا نفقہ کا دعوی کرے یعنی قسم دی جائے گی دعوی نسب میں جبکہ مدعی مال کا دعوی کرے تو نکول کی وجہ سے مال تو ثابت ہوگا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور ان دونوں (میراث اور نفقہ) کے علاوہ میں جیسے کہ لقیط کی پرورش اور ہبہ میں رجوع کرنے سے روک دینا اور اسی طرح قصاص سے انکار کرنے والے کو قسم دی جائے گی سب کے نزدیک اس لئے کہ یہ حقوق العباد ہیں پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کردیا نفس میں تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو اقرار کرلے اور یا قسم کھالے اور نفس سے کم میں قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اطراف بمنزلہ اموال ہیں تو اس میں بذل جاری ہوگا برخلاف نفس کے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نفس اور مادون النفس دونوں میں ارش یعنی دیت لازم ہوگی اس لئے کہ نکول ایسا اقرار ہے کہ اس میں شبہ ہے تو اس کی وجہ سے قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ مال لازم ہوگا۔

تشریح: نسب کے دعوی میں اگر مال مطلوب ہو تو مال لازم ہوگا اور نسب ثابت نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مثلاً خالد نے نسب کے ساتھ کسی دوسرے حق مثلاً میراث یا نفقہ کا دعوی کیا، یعنی خالد نے یہ دعوی کیا کہ عمران میرا بھائی ہے ہمارا والد صاحب وفات ہو چکا ہے اور اس نے جو میراث چھوڑی ہے وہ عمران کے پاس ہے لھذا یہ مال ہمارے درمیان تقسیم کردیا جائے لیکن عمران (مدعی علیہ) اس کے بھائی ہونے سے انکار کرتا ہے کہ خالد (مدعی) میرا بھائی نہیں ہے مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے جب مدعی علیہ پر قسم پیش کی گئی تو اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے قسم سے انکار کرنے کی وجہ سے مال ثابت ہو جائے گا یعنی عمران کے پاس جو مال ہے اس میں دونوں شریک ہو جائیں گے لیکن نسب ثابت نہ ہوگا امام صاحب اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک نکول کی وجہ سے نسب ثابت نہیں ہوتا البتہ نکول کی وجہ سے مال ثابت ہوتا ہے۔

یا نفقہ کا دعوی ہو مثلاً خالد اپاہج ہے اس نے دعوی کیا کہ عمران میرا بھائی ہے اور مالدار ہے لھذا میرا نفقہ اس پر واجب ہے۔ خالد کے پاس اپنے دعوی پر بینہ نہیں ہے عمران نے اس کے بھائی ہونے سے انکار کیا تو اس پر قسم پیش کی گئی چنانچہ عمران نے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو قسم سے انکار کی وجہ سے عمران پر خالد کا نفقہ تو ثابت ہو جائے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ نسب نکول سے ثابت نہیں ہوتا البتہ مالی حقوق نکول سے ثابت ہو جاتے ہیں۔

اسی طرح ایک شخص کے پاس لقیط ہے یعنی اس نے کسی جگہ کسی چھوٹے بچے کو پالیا جس کا وارث معلوم نہ ہو جب اس نے بچہ اٹھالیا تو ایک عورت نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے لھذا اس کی پرورش کا حق مجھ کو ہے مُلتَقِط نے اس کے رشتہ اخوت کا انکار کیا

مدعیہ عورت کے پاس بینہ نہیں ہے اور ملتقط نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ سے بچہ مدعیہ عورت کی طرف منتقل کردیا جائے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا یعنی وہ بچہ اس کا بھائی نہ ہوگا۔

اسی طرح مثلاً خالد نے عمران کو ایک غلام ہبہ کردیا اور عمران نے غلام پر قبضہ کرلیا، قبضہ کے بعد خالد نے اپنے ہبہ میں قبضہ کرنا چاہا کہ عمران نے دعوی کیا کہ آپ میرا بھائی ہے لھذا آپ مجھ پر ہبہ کا رجوع نہیں کرسکتے کیونکہ قرابت کا تعلق ہبہ میں رجوع کیلئے مانع ہے خالد نے انکار کیا کہ میں تو آپ کا بھائی نہیں ہوں، مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے اور مدعی علیہ نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اس انکار کی وجہ سے نسب یعنی رشتہ اخوت تو ثابت نہ ہوگا لیکن رجوع فی الھبہ کا ممتنع ہونا ثابت ہوجائے گا اب خالد عمران پر ہبہ کا رجوع نہیں کرسکتا۔

قصاص کے منکر سے قسم لی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعوی کیا۔ مدعی علیہ نے انکار کردیا، مدعی بینہ پیش نہ کرسکا تو مدعی علیہ سے بالاجماع قسم لی جائے گی دعوی نفس کے قصاص کا ہو یا نفس سے کم کے قصاص کا۔ پس اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو قصاص سے بری ہوجائے گا اور اگر اس نے مادون النفس میں قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس پر قصاص لازم ہوجائے گا بشرطیکہ اس نے عمداً جرم کیا ہو اور اگر مدعی علیہ نے قصاص نفس میں قسم کھانے سے انکار کردیا تو مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈالدیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالے یا قصاص نفس کا اقرار کرے۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبین کے نزدیک اگر قسم سے انکار کیا چاہے قصاص نفس میں ہو یا مادون النفس میں ہو دونوں صورتوں میں مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی یعنی اگر عمداً قتل کا دعوی ہو تو بھی مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی یا عمداً قطع عضو کا دعوی ہو تو بھی مدعی علیہ پر دیت لازم ہوگی

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اطراف بمنزلہ اموال ہیں جس طرح اموال حفاظت نفس کیلئے پیدا کئے گئے ہیں اسی طرح اطراف بھی حفاظت نفس کیلئے پیدا کئے گئے ہیں پس جس طرح اموال میں بذل جاری ہوتا ہے اسی طرح اطراف میں بذل جاری ہوگا۔ لھذا اگر اطراف نفس کے دعوی میں مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس پر اطراف نفس میں قصاص لازم ہوگا لیکن نفس اموال کی طرح نہیں ہے لھذا اگر نفس کے قصاص کے بارے میں مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس پر قصاص لازم نہ ہوگا بلکہ اس کو قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو اقرار کرلے قتل کرنے کا اور یا قسم کھالے تاکہ قصاص سے بری ہوجائے۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا اقرار ہے لیکن اس اقرار میں شبہ ہے کیونکہ یہ صراحۃً اقرار نہیں

ہے بلکہ حکماً اقرار ہے جب اس میں شبہ ہے تو حدود اور قصاص چونکہ شبہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اس لئے کہ قصاص ثابت نہ ہوگا۔ البتہ دیت لازم ہو جائے گی کیونکہ مال شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

﴿فان قال لی بینة حاضرة﴾ای فی المصر حتی لوقال لابینة لی اوشهودی غیب یحلف ولایکفل ﴿وطلب حلف الخصم لایحلف ویکفل بنفسه ثلاثة ایام فان ابی لازمه﴾ای ان ابی الخصم عن اعطاء الکفیل لازمه المدعی ثلثة ایام ثم عطف الضمیر المنصوب فی لازمه قوله ﴿والغریب قدرمجلس الحکم﴾ ای لازم المدعی الغریب مقدار مایکون القاضی جالسا فی المحکمة﴿ ولایکفل الاالی اخر المجلس﴾ای ان اخذمنه الکفیل لایوخذ الاالی اخرمجلس الحکم فان اتی بالبینة فبها والایحلفه ان شاء اویدعه .

ترجمہ: پس اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں (یعنی شہر میں ہیں لیکن اگر اس نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہے یا غائب ہے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اس سے کفیل نہ لیا جائے گا) اور اس نے مدعی علیہ سے قسم لینے کا مطالبہ کیا تو اس سے قسم نہ لی جائے گی اور اس سے کفیل بالنفس تین تک لیا جائے گا پس اگر اس نے انکار کیا تو مدعی اس کو لازم پکڑے گا یعنی اگر خصم نے کفیل دینے سے انکار کیا تو مدعی اس کو لازم پکڑے گا تین دن تک۔ پھر عطف کیا ''لازمہ'' میں ضمیر منصوب پر اپنا یہ قول ''والغریب'' یعنی مدعی ''مسافر'' کو لازم پکڑے گا قاضی کی مجلس کے اختتام تک یعنی مدعی مسافر کو لازم پکڑے گا اتنی مقدار تک جب تک قاضی اپنی مجلس قضاء میں بیٹھا رہے اور اس سے کفیل نہ لیا جائے گا مگر مجلس کے اختتام تک یعنی اگر اس سے کفیل لینا چاہے تو اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا مگر قاضی کی مجلس کے اختتام تک پس اگر وہ بینہ پیش کردے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے قسم لے لے اگر چاہے یا اس کو چھوڑ دے۔

تشریح: مدعی علیہ سے تین تک کفیل لینا جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے واجب ہے اور ''عمران'' اس کا منکر ہے مقدمہ قاضی کے دربار میں پیش ہوا، قاضی نے مدعی سے گواہوں کا مطالبہ کیا تو مدعی (خالد) نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو ہے لیکن شہر میں ہے یعنی یہاں پر قاضی کی مجلس میں موجود نہیں بلکہ بازار میں ہے اور اس نے مطالبہ کیا کہ مدعی علیہ سے قسم لے لی جائے تو اس صورت میں مدعی علیہ سے قسم نہ لی جائے گی اس لئے کہ مدعی علیہ سے بینہ نہ ہونے کی صورت میں قسم لی جاتی ہے اور یہاں پر بینہ موجود ہے لیکن دور ہے اس لئے مدعی علیہ سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تم اپنی طرف سے مدعی کو ''کفیل

دیدو'' تین تک کہ وہ آپ کو تین دن کے اندر اندر حاضر کرے گا تا کہ مدعیٰ علیہ بھاگ نہ جائے اور مدعی کا نقصان نہ ہو جائے پس اگر مدعیٰ علیہ نے کفیل دیدیا تو اچھی بات ہے ورنہ مدعی سے کہا جائے گا آپ تین دن تک مدعی کے پیچھے لگ جائے اس کو لازم پکڑو کہ وہ کہیں بھاگ نہ جائے پھر اگر تین دن کے اندر گواہ حاضر ہو گئے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر مدعیٰ علیہ سے قسم لے لی جائے گی۔
لیکن اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرے بالکل گواہ نہیں ہے یا میرے پاس گواہ ہیں لیکن وہ ایسے غائب ہو گئے ہیں کہ ان کا پتہ نہیں چلتا کہ وہ کہاں ہیں تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کو فی الحال قسم دی جائے گی اس لئے کہ کفیل لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ کیونکہ گواہ کے آنے کی امید نہیں ہے تو کفیل لینے کا کیا فائدہ؟
آگے مصنفؒ نے ''لازمہ'' میں ضمیر منصوب پر اپنا یہ قول عطف کیا ہے ''والغریب'' یعنی اگر مدعیٰ علیہ ایک پردیسی اور مسافر آدمی ہو، اور مدعی کے گواہ غائب ہوں تو اس صورت میں مدعیٰ علیہ سے تین تک کفیل نہ لیا جائے گا اس میں مسافر کا نقصان ہے وہ سفر سے رک جائے گا بلکہ اس سے قاضی کی مجلس کے اختتام تک کفیل لیا جائے گا۔ اور اگر مسافر نے قاضی کی مجلس کے ختم تک کفیل دینے سے انکار کیا تو پھر مدعی سے کہا جائے گا کہ تم اس کے پیچھے لگ جاؤ
پس اگر مدعی نے قاضی کی مجلس کے اختتام تک گواہ پیش کیا تو ٹھیک ہے ورنہ مدعیٰ علیہ سے قسم لیکر فیصلہ کیا جائے گا یا اس کو یوں ہی چھوڑ دے گا۔ اب مزید اس کو پکڑ کر نہیں رکھے گا۔

﴿والحلف بالله لابالطلاق و العتاق فان الح الخصم قيل صح بهمافي زماننا﴾اى جاز للقاضى ان يحلفه بالطلاق والعتاق ﴿ويغلظ بصفاته ﴾نحوبالله الطالب الغالب المدرك الملك الحى الذى لايموت ابدا ونحو ذلك ﴿لابالزمان و المكان﴾هذاعندنا وعندالشافعیؒ يغلظ بالزمان كبعد صلوٰة العصر يوم الجمعة وبالمكان كالمسجد الجامع عند المنبر

ترجمہ: اور قسم اللہ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے نہ طلاق اور عتاق کے ساتھ اگر خصم اصرار کرے تو کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں ان دونوں کے ساتھ قسم دینا صحیح ہے یعنی قاضی کیلئے جائز ہے کہ اس سے قسم لے لے طلاق اور عتاق کے ساتھ اور قسم میں سختی پیدا جاسکتی ہے اللہ کی صفات کے ذریعہ جیسے اس اللہ کی قسم جو ہر چیز کا مطالبہ کرتا ہے غالب ہے، ہر چیز کا احاطہ کرنے والا بادشاہ ہے ایسا زندہ ہے جس پر کبھی موت نہیں آتی وغیرہ۔ نہ زمانے اور مکان کے ساتھ یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک زمان کے ذریعہ اس میں سختی پیدا کی جاسکتی ہے جیسے کہ عصر کی نماز کے بعد جمعہ کا دن اور مکان کے ذریعہ بھی جیسے کہ جامع مسجد میں منبر کے پاس

تشریح: قسم صرف اللہ نام کی ہونی چاہیئے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعیٰ علیہ کو قسم دی جائے گی تو اس کو صرف اللہ کے نام کی قسم دی جائے گی غیر اللہ یا طلاق اور عتاق کی قسم نہ دی جائے گی۔ لیکن یہ کہا گیا ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ ایسا شخص ہو جو اللہ کے نام کی پرواہ نہیں کرتا تو ہمارے زمانے میں طلاق اور عتاق کے ذریعہ بھی قسم دی جاسکتی ہے یعنی یوں کہہ سکتا ہے کہ اگر مدعی اپنے دعوی میں سچا ہو تو اس کی بیوی پر طلاق ہو یا اس کا غلام آزاد ہو۔ البتہ اللہ کے اوصاف کے ذریعہ قسم میں سختی اور تغلیظ پیدا کی جاسکتی ہے اس لئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں بعض شریف لوگ ہوتے ہیں وہ صرف اللہ کے نام سے بھی ڈر جاتے ہیں ان کیلئے صرف اللہ کا نام ہی کافی ہے سختی پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ بے باک قسم کے ہوتے ہیں ان کیلئے قسم میں سختی پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ یہ کہا جائے اس ''اللہ کی قسم جو غالب ہے الحی القیوم ہے وغیرہ'' البتہ احناف کے نزدیک زمان اور مکان کے ساتھ قسم میں تغلیظ نہ کی جائے گی اس لئے اس میں قاضی پر یہ پابندی عائد کرنی ہے کہ وہ بھی اس مخصوص وقت اور مخصوص زمانہ میں اپنے آپ کو حاضر کرے تو اس میں قاضی کو بلاوجہ تکلیف دینا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمان کے ساتھ تغلیظ کرنا یعنی یہ کہنا کہ عصر کی نماز کے بعد ہو جمعہ کا دن ہو اسی طرح مکان کے ساتھ مثلاً جامع مسجد میں منبر کے پاس یہ جائز ہے کیونکہ اس میں مدعیٰ علیہ کو خوف لاحق ہوگا اور جھوٹ بولنے سے احتراز کرے گا۔

﴿ ویحلف الیهودی بالله الذی انزل التورٰة علی موسی علیه السلام والنصرانی بالله الذی انزل الانجیل علی عیسی علیه السلام والمجوسی بالله الذی خلق النار والوثنی بالله ولایحلفون فی معابدهم ﴾

ترجمہ: اور یہودی کو یوں قسم دلائی جائے گی کہ اس اللہ کی قسم جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی ہے، اور نصرانی کو یوں قسم دلائی جائے گی کہ اس اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل کی ہے اور مجوسی کو یوں قسم دلائی جائے گی کہ اس اللہ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے اور بت پرست کو صرف اللہ کی قسم دی جائے گی، اور ان کی عبادت گاہوں میں ان سے قسم نہ لی جائے گی۔

تشریح: ہر مذہب والے کو اس کے اعتقاد کے مطابق قسم دی جائے گی:

مسئلہ یہ ہے کہ قاضی یہودی کو یوں قسم دلائے گا کہ اس خدا کی قسم کھاؤ جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل کی ہے۔ اور نصرانی کو یوں قسم دلائے گا کہ اس خدا کی قسم کھاؤ جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل کی ہے۔ اس لئے کہ حضور

علیہ السلام نے ایک یہودی ابن صوریا کو اس طرح قسم دلائی تھی۔ نیز یہ اس کا اعتقاد بھی رکھتے ہیں تو اس تغلیظ کی وجہ سے وہ جھوٹی قسم سے احتراز کریں گے۔

اور مجوسی سے یوں قسم لی جائے گی کہ اس خدا کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا ہے۔ اور بت پرست کو صرف اللہ کے نام کی قسم دی جائے گی اوثان کے ساتھ تغلیظ پیدا نہ کی جائے گی۔

لیکن ان کی عبادت گاہوں میں ان سے قسم نہ لی جائے اس لئے کہ پھر قسم لینے کیلئے قاضی کو ان کی عبادت گاہوں میں حاضر ہونا پڑے گا اور قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ ان کی عبادت گاہوں میں داخل ہو جائے اس لئے ان سے ان کی عبادت گاہوں میں قسم نہ لی جائے۔

﴿ویحلف علی الحاصل فی البیع والنکاح نحو بالله مابینکما بیع قائم او نکاح قائم فی الحال وفی الطلاق ماهی بائن منک الأن وفی الغصب مایجب علیک رده لاعلی السبب بالله مابعته ونحوه﴾ مثل بالله مانکحتها وبالله باطلقتها وبالله ماغصبته لان هذه الاسباب ترتفع بان باع شیئا ثم تقایلا فان حلف علی السبب یتضرر المدعی علیه هذا عندابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعندابی یوسفؒ یحلف علی السبب فی جمیع ذلک الاعند تعریض المدعی علیه بان یقول ایهاالقاضی لاتحلفنی علی السبب فان الانسان قدیبیع ثم یقیل ویطلق ثم یتزوج وقیل ینظر الی انکار المدعی علیه فان انکرالسبب یحلف علی علیه وان انکر الحکم یحلف علی الحاصل هذاماقالوا، ولقائل ان یقول ینبغی ان یحلف علی السبب دائما وان عرض المدعی علیه فلااعتبار لذلک التعریض لان غایة مافی الباب انه قدوقع البیع ثم وقع الاقالة ففی دعوی الاقالة یصیر المدعی علیه مدعیاً فعلیه البینة علی الاقالة فان عجز فعلی المدعی الیمین .

ترجمہ: اور قسم لی جائے گی حاصل پر بیع، اور نکاح میں جیسے خدا کی قسم تمہارے درمیان فی الحال بیع قائم نہیں ہے یا نکاح قائم نہیں اور طلاق میں، کہ خدا کی قسم وہ عورت تجھ سے اس وقت بائن نہیں ہے، اور غصب میں "خدا کی قسم تجھ پر اس چیز کا واپس کرنا واجب نہیں ہے" سبب پر قسم نہ دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے اس کو نہیں بیچا یا اس جیسا اور مثلاً خدا کی قسم میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے یا خدا کی قسم میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے، یا خدا کی قسم میں نے اس سے غصب نہیں کیا ہے اس لئے کہ یہ اسباب مرتفع ہو سکتے ہیں کہ ایک چیز بیچ دی پھر اس کا اقالہ کیا پس اگر وہ سبب پر قسم کھائے تو مدعی علیہ کا ضرر ہو جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سب میں سبب پر قسم لی جائے گی۔ ہاں اگر مدعی علیہ یہ تعریض کرے

(درخواست کرے) کہ قاضی صاحب مجھے سبب پر قسم نہ دے۔ اس لئے کہ کبھی انسان ایک چیز بیچتا ہے پھر اقالہ کرتا ہے، اور کبھی طلاق دیتا ہے پھر نکاح کرتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس کو سبب پر قسم دی جائے گی اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو اس کو حاصل پر قسم دی جائے گی فقہاء نے یہی فرمایا ہے۔ ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ ہمیشہ سبب پر قسم دی جائے اور اگر مدعی علیہ تعریض کرے تو اس کی تعریض کا کوئی اعتبار نہ کرنا چاہئے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ کبھی بیع واقع ہوتی ہے پھر اقالہ ہو جاتا ہے تو اقالہ کے دعوی کرنے کی صورت میں "مدعی علیہ" مدعی، بن جائے گا تو اس کو چاہئے کہ "اقالہ" پر بینہ پیش کرے پس اگر وہ بینہ قائم کرنے سے عاجز ہو جائے تو "اصل مدعی" پر قسم آئے گی۔

تشریح: حضرات شیخین کے نزدیک حاصل پر قسم دی جائے گی سبب پر نہ دی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع، نکاح، وغیرہ معاملات میں سبب پر قسم نہ دی جائے گی بلکہ حاصل پر دی جائے گی۔ مثلاً زید نے دعوی کیا کہ میں نے خالد سے ایک غلام خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور خالد نے اس کا انکار کر دیا کہ میں نے تو آپ کو غلام فروخت نہیں کیا ہے زید (مدعی) کے پاس بینہ نہیں ہے تو خالد (مدعی علیہ) سے سبب پر قسم نہ لی جائے گی کہ خدا کی قسم میں نے آپ کے ہاتھ غلام فروخت نہیں کیا ہے بلکہ اس خالد (مدعی علیہ) کو حاصل پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم ہمارے درمیان بیع قائم نہیں ہے۔ سبب پر اس لئے قسم نہ دی جائے گی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بائع ایک چیز کو فروخت کرتا ہے لیکن فروخت کرنے کے بعد اقالہ کرتا ہے اور اقالہ کی وجہ سے وہ بیع فسخ ہو جاتی ہے اب اگر خالد (مدعی علیہ) کو سبب پر یوں قسم دی جائے کہ خدا کی قسم آپ نے یہ غلام زید کے ہاتھ فروخت نہیں کیا ہے تو اس میں مدعی علیہ یعنی (خالد) ضرر ہے یعنی وہ قسم میں جھوٹا ہو جائے گا کیونکہ اس نے تو فروخت کیا تھا لیکن اقالہ کی وجہ سے پھر واپس کر دیا ہے۔ لیکن اگر اس کو حاصل پر قسم دی جائے اور یوں کہا جائے کہ خدا کی قسم میرے (مدعی علیہ) اور، زید (مدعی) کے درمیان فی الحال بیع قائم نہیں ہے تو اس میں مدعی علیہ (خالد) کا ضرر نہیں ہے یعنی وہ قسم میں جھوٹا نہ ہوگا اس لئے کہ فی الحال تو یقینی طور پر دونوں کے درمیان بیع قائم نہیں ہے کیونکہ بیع تو فسخ ہو چکی ہے۔

اسی طرح اگر نکاح کا دعوی ہو یعنی ایک شخص نے ایک عورت پر نکاح کا دعوی اور عورت نے انکار کیا مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو عورت (مدعی علیہ) کو یوں قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم ہمارے درمیان فی الحال نکاح قائم نہیں ہے یوں قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم میں اس مرد کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نکاح کے بعد خلع واقع ہوتا ہے پس اگر سبب پر عورت کو قسم دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے اس مرد کے ساتھ نکاح نہیں کیا ہے تو اس میں عورت کا ضرر ہے کیونکہ نکاح تو کیا تھا

لیکن خلع کے ذریعہ وہ فسخ ہوگیا ہے اس پر قسم دینے کی صورت میں عورت کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے لیکن اگر حاصل پر قسم دی جائے کہ خدا کی قسم فی الحال ہمارے درمیان نکاح قائم نہیں ہے اس میں عورت کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ خلع کے ذریعہ نکاح ختم ہوگیا ہے فی الحال نکاح قائم نہیں ہے۔

طلاق کے مسئلہ میں کہ ایک عورت نے یہ دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی ہے شوہر انکار کرتا ہے کہ میں نے طلاق نہیں دی ہے عورت کے پاس بینہ نہیں ہے تو شوہر سبب پر قسم نہ دی جائے گی کہ خدا کی قسم میں نے اس عورت کو طلاق نہیں دی ہے بلکہ حاصل پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم یہ عورت فی الحال مجھ سے بائنہ نہیں ہے اس لئے کہ سبب قسم دینے میں شوہر کا ضرر ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شوہر طلاق دینے کے بعد عورت کے ساتھ تجدید نکاح کرتا ہے پس اگر سبب پر قسم دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے اس عورت کو طلاق نہیں دی ہے تو اس میں شوہر کا کاذب ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس نے تو طلاق دی ہے لیکن اگر حاصل پر قسم دی جائے کہ خدا کی قسم یہ عورت فی الحال مجھ سے بائنہ نہیں ہے تو اس میں شوہر کا کاذب ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ فی الحال عورت اس سے بائنہ نہیں ہے اس لئے کہ اس نے اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کیا ہے۔

غصب کی صورت میں صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ عمران نے مجھ سے غلام غصب کیا ہے کہ عمران نے انکار کیا کہ میں نے غصب نہیں کیا ہے خالد (مدعی) کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی علیہ (عمران) کو سبب پر قسم نہ دی جائے گی کہ خدا کی قسم میں نے تو غلام غصب نہیں کیا ہے بلکہ حاصل پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم مجھ پر غلام کا واپس کرنا اس سبب سے واجب نہیں ہے جس کا مدعی (خالد) دعوی کررہا ہے۔ کیونکہ سبب پر قسم دینے میں مدعی علیہ (عمران) کا نقصان ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ غاصب شئی مغصوب کو مغصوب منہ سے خرید لیتا ہے پس اگر سبب پر قسم دی جائے کہ خدا کی قسم میں نے غصب نہیں کیا ہے تو اس میں مدعی علیہ (عمران) کا ضرر ہے کیونکہ اس نے تو غصب کیا ہے لیکن غصب کے بعد غاصب سے قیمۃً خرید لیا ہے تو سبب پر قسم دینے سے مدعی علیہ کا کاذب ہونا لازم آتا ہے لیکن اگر حاصل پر قسم دی جائے خدا کی قسم مجھ پر اس چیز کا واپس کرنا لازم نہیں ہے اس سبب سے جس سے مدعی دعوی کرتا ہے تو اس میں مدعی علیہ کذب سے بچ جاتا ہے اس لئے کہ قیمۃً خریدنے کے بعد غاصب پر شئی مغصوب کا واپس کرنا لازم نہیں ہوتا۔

یہ حاصل پر قسم دینا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام مسائل میں سبب پر قسم دی جائے گی حاصل پر قسم نہ دی جائے گی۔ ہاں اگر مدعی علیہ خود سے درخواست کردے کہ قاضی صاحب مجھے سبب پر قسم نہ دیں بلکہ حاصل پر قسم دیدیں تو اس صورت میں حاصل پر قسم دی جائے گی اس لئے کہ کبھی انسان بیع کرتا ہے اور پھر اقالہ کرتا ہے تو سبب پر قسم دینے میں کذب کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے پھر حاصل پر قسم دی

جائے گی۔

اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائے گا اگر اس نے سبب کا انکار کیا تو اس کو سبب پر قسم دی جائیگی اور اگر اس نے حکم کا انکار کیا تو پھر اس کو حاصل پر قسم دی جائے گی یہ تو فقہا نے فرمایا ہے۔

بعض حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ ہر حال میں سبب پر قسم دینا چاہئے حاصل پر قسم نہ دینا چاہئے اگر مدعی علیہ تعریض بھی کرے یعنی قاضی سے درخواست بھی کرے کہ قاضی جی مجھے حاصل پر قسم دیدیں تب بھی سبب پر قسم دینا چاہئے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ کبھی بیع کے بعد اقالہ ہو جاتا ہے یعنی خالد نے دعوی کیا کہ میں نے عمران سے غلام خریدا ہے اور عمران انکار کرتا ہے خالد کے پاس بینہ نہیں ہے تو عمران یوں ہی قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میں نے خالد کے ہاتھ غلام نہیں بیچا ہے، اگر درمیان میں یہ بات ہو جائے کہ عمران نے بیچا ہو اور پھر اقالہ کی وجہ سے خالد نے عمران کو واپس کر دیا ہو۔ تو اقالہ کا دعوی کرنا عمران (مدعی علیہ) کی طرف سے دعوی ہوگا یعنی عمران (مدعی علیہ) اقالہ کا مدعی بن گیا تو اب اس کو چاہئے کہ اقالہ پر بینہ پیش کرے پس اگر وہ بینہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا اصل مدعی (یعنی خالد جو یہاں پر اقالہ کے دعوی میں مدعی علیہ بن گیا ہے) پر قسم آئے گی کہ خدا کی قسم ہم نے اقالہ نہیں کیا ہے جب اس نے اقالہ نہ ہونے پر قسم کھائی تو اصل مدعی علیہ (یعنی عمران) سبب پر قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میں نے یہ غلام خالد کے ہاتھ فروخت نہیں کیا ہے۔ ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

﴿الا اذا ترک النظر للمدعی فیحلف علی السبب کدعوی الشفعة بالجوار ونفقة المبتوتة والخصم لایراهما﴾ ای یحلف علی الحاصل الا ان یلزم من الحلف علی الحاصل ترک النظر للمدعی فح یحلف علی السبب کدعوی الشفعة بالجوار فانه یمکن ان یحلف علی الحاصل انه لایجب الشفعة بناءً علی مذهب الشافعیؒ فان الشفعة لاتثبت بالجوار عنده فیحلف المشتری علی السبب بالله مااشتریت هذه الدار وکذا ادعت النفقة بالطلاق البائن کالخلع مثلاً فانه لایجب النفقة عند الشافعیؒ وتجب عندنا فان حلف بالله ماتجب علیک النفقة فربما یحلف علی مذهب الشافعیؒ فیحلف علی السبب ماطلقتها طلاقا بائناً ﴿وکذا بسبب لایرتفع کعبد مسلم یدعی عتقه﴾ فان المولیٰ یحلف بالله مااعتقته فانه لاضرورة الی الحلف علی الحاصل لان السبب لایمکن ارتفاعه فان العبد المسلم اذا اعتق لایسترق ﴿وفی الامة والعبد الکافر علی الحاصل﴾ لان السبب قد یرتفع فیهما امافی الامة فبالردة واللحاق الی دار الحرب ثم السبی وامافی العبد الکافر فبنقض العهد واللحاق الی دار الحرب ثم السبی .

ترجمہ: ہاں اگر مدعی کی جانب میں رعایت چھوٹ رہی ہو تو پھر قسم دی جائے گی سبب پر جیسے کہ شفعہ بالجوار کے دعوی میں اور مطلقہ بائنہ کے نفقہ کے دعوی میں اور مدعی علیہ ان دونوں کا قائل نہ ہو۔ یعنی قسم دی جائے گی حاصل پر لیکن اگر حاصل پر قسم دینے سے مدعی کی جانب میں رعایت چھوٹ رہی ہو تو اس وقت حاصل پر قسم دی جائے گی جیسے کہ شفعہ بالجوار کے دعوی میں اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ حاصل پر قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم مدعی کیلئے شفعہ کا حق واجب نہیں ہے جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے اس لئے کہ پڑوس کی وجہ سے ان کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہوتا تو مشتری کو سبب پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم آپ نے یہ گھر نہیں خریدا ہے اور اسی طرح اگر عورت نے طلاق بائن کا دعوی کیا مثلاً خلع کا اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفقہ واجب نہیں ہے اور ہمارے نزدیک واجب ہے اگر اس کو یوں قسم دی جائے کہ خدا کی قسم آپ پر اس عورت کا نفقہ واجب نہیں ہے تو ممکن ہے کہ وہ امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق قسم کھائے گا تو اس کو سبب پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم آپ نے اس کو طلاق بائن نہیں دی ہے۔

اور اسی طرح ایسے سبب میں جو مرتفع نہیں ہوتا جیسے ایک مسلمان غلام اپنی آزادی کا دعوی کرے تو مولی قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے اس لئے کہ حاصل پر قسم دینے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ سبب کا ختم ہونا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مسلمان غلام جب آزاد ہو جائے تو وہ دوبارہ غلام نہیں بن سکتا اور باندی اور کافر غلام میں حاصل پر قسم دی جائے گی اسلئے کہ ان دونوں میں سبب ختم ہو سکتا ہے رہا باندی میں سبب کا ختم ہونا اس طرح ہے کہ باندی مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی جائے پھر قید ہو کر واپس آجائے اور عبد کافر میں سبب اس طرح مرتفع ہو سکتا ہے کہ وہ عہد توڑ کر دار الحرب چلا جائے پھر قید ہو کر واپس آجائے۔

تشریح: بعض صورتوں میں بالاتفاق سبب پر قسم دی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بعض صورتوں میں بالاتفاق سبب پر قسم دی جائے گی حاصل پر قسم نہ دی جائے گی یعنی اگر حاصل پر قسم دینے کی صورت میں مدعی کی رعایت فوت ہوتی ہو اور مدعی کا حق ضائع ہوتا ہو تو پھر بالاتفاق امام صاحب، امام محمدؒ، اور امام ابو یوسفؒ سب کے نزدیک سبب پر قسم دی جائے گی حاصل پر قسم نہ دی جائے گی۔ مثلاً ایک شافعی المسلک نے ایک زمین خرید لی اور اس کا پڑوسی حنفی المسلک ہے چنانچہ پڑوسی نے اس پر شفعہ بالجوار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے انکار کیا آپ کا مجھ پر شفعے کا حق ثابت نہیں۔ ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی نے مطالبہ کیا کہ مدعی علیہ سے قسم لے لی جائے تو مدعی علیہ سے حاصل پر قسم نہ لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی یعنی مدعی علیہ یوں قسم نہیں کھائے کہ خدا کی قسم آپ کیلئے میرے اوپر شفعے کا حق حاصل نہیں ہے تو مدعی علیہ اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے مذہب کے مطابق مدعی کیلئے کہ شفعے کا حق ثابت نہیں ہے کیونکہ امام

شافعیؒ کے نزدیک شفعہ بالجوار ثابت نہیں ہے۔ تو اس سے مدعی کا ضرر ہو جائے گا یعنی اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ بلکہ مشتری کو سبب پر قسم دی جائے کہ یوں قسم کھاؤ کہ خدا کی قسم میں نے یہ زمین نہیں خریدی ہے۔

اسی طرح ایک عورت نے دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق بائن دی ہے مثلاً میرے خلع کیا ہے (کیونکہ خلع بھی طلاق بائن کے حکم میں ہے) لھذا عدت کے دوران میرا، نان، نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے اور شوہر انکار کرتا ہے اس کا نان، نفقہ میرے ذمہ وجاب نہیں ہے اور مدعیہ (حنفی المسلک عورت) کے پاس بینہ نہیں ہے اور مدعی علیہ سے قسم لینا چاہتی ہے تو اس کو حاصل پر قسم نہ دی جائے گی "کہ خدا کی قسم اس عورت کا نان، نفقہ میرے ذمہ واجب نہیں ہے" اس لئے کہ شوہر شافعی المسلک ہے اس کے مذہب کے مطابق وہ اپنی قسم میں سچا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "معتوتہ" کا نان، نفقہ شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہوتا تو شوہر کو حاصل پر قسم نہ دی جائے گی تاکہ مدعیہ کا حق ضائع نہ ہو جائے بلکہ سبب پر قسم دی جائے گی کہ تم یوں قسم کھاؤ "کہ خدا کی قسم میں نے اس عورت کو طلاق بائن نہیں دی ہے" اس طریقے پر جھوٹی قسم کھانے سے اجتناب کرے گا اور مدعی کا حق ضائع ہونے سے بچ جائے گا اس لئے کہ یہاں پر بالاتفاق سبب پر قسم دی جائے گی۔

اسی ایسے سبب میں جو دور کرنے سے دور نہ ہوتا ہو اس میں بھی سبب پر قسم دی جائے گی حاصل پر قسم نہ دی جائے گی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی سبب پر قسم دی جائے گی۔ مثلاً ایک مسلمان غلام نے دعوی کیا کہ میرے آقا نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور آقا نے انکار کیا کہ میں نے آزاد نہیں کیا ہے اور غلام کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی علیہ یعنی آقا کو حاصل پر قسم دینے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ سبب پر قسم دی جائے گی "کہ خدا کی قسم میں نے اس غلام کو آزاد نہیں کیا ہے" اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو ختم نہیں ہو سکتا یعنی جب مسلمان غلام کو ایک بار آزاد کر دیا تو اب وہ دوبارہ غلام نہیں ہو سکتا اس لئے حاصل پر قسم دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن اگر وہ باندی یعنی ایک مسلمان باندی یا کافر غلام ہو تو ان کو حاصل پر قسم دی جائے گی، یعنی ایک مسلمان باندی نے دعوی کیا کہ میرے مولی نے مجھے آزاد کر دیا ہے، مولی نے انکار کیا کہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے باندی پاس بینہ نہیں ہے تو مولی کو جو کہ مدعی علیہ ہے سبب پر قسم نہ دی جائے گی کہ خدا کی قسم میں نے اس باندی کو آزاد نہیں کیا ہے بلکہ حاصل پر قسم دی جائے کہ خدا کی قسم یہ فی الحال مجھ سے آزاد نہیں ہے حاصل پر اس لئے قسم دی جائے تاکہ مدعی علیہ یعنی مولی کا نقصان نہ ہو جائے اس لئے کہ باندی سبب مرتفع ہو سکتا ہے یعنی آقا نے اس مسلمان باندی کو آزاد کر دیا آزاد کرنے کے بعد وہ باندی مرتد ہو کر دار الحرب میں چلی گئی پھر وہاں سے قید ہو کر واپس دار الاسلام لائی گئی اور اس آقا کی ملکیت میں آ گئی یا اس نے دوبارہ خرید لیا تو یہ باندی پھر اس کی ملکیت بن گئی اس لئے مولی کو حاصل پر قسم دی جائے گی سبب پر قسم نہ دی جائے گی تاکہ آقا کا نقصان نہ ہو جائے۔

اسی طرح ایک کافر غلام نے دعوی کیا کہ میرے آقا نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور آقا نے انکار کیا کہ میں نے آزاد نہیں کیا ہے غلام

کے پاس بینہ نہیں ہے اس نے مطالبہ کیا کہ مدعی علیہ کو قسم دی جائے تو مدعی علیہ (آقا) کو سبب پر قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ سبب پر قسم دینے کی صورت میں مدعی علیہ (آقا) کا نقصان ہے اس لئے کہ عبد کافر کے مسئلہ میں سبب مرتفع ہوسکتا ہے اس طرح کہ آقا نے اس کافر غلام کو آزاد کردیا غلام آزاد ہونے کے بعد یہاں سے بھاگ گیا اور دارالحرب میں پہنچ گیا پھر وہاں سے قید ہوکر واپس دارالاسلام میں لایا گیا اور اس آقا نے دوبارہ اس غلام کو خریدلیا تو یہ غلام دوبارہ آقا کی ملکیت میں داخل ہوگیا لھذا سبب پر قسم دینے کی صورت میں (کہ میں نے آزاد نہیں کیا ہے) آقا کا نقصان ہوگا اس لئے حاصل پر قسم دی جائے گی سبب پر قسم نہ دی جائے گی۔

﴿ویحلف علی العلم من ورث شیئا فادعاہ اخر وعلی البتات ان وھب له او اشتراہ ﴾البتات القطع فالموھوب له والمشتری یحلفان باللہ لیس ھذاملکالک فعدم الملک مقطوع به بخلاف الوارث فانه یحلف باللہ لااعلم انه ملک لک فانه ینفی العلم بالملک وعدم الملک لیس مقطوعابه فی کلامه ﴿وصح فداء الحلف والصلح منه ولایحلف بعدہ ﴾ ای اذاتوجه الحلف فقال اعطیت ھذہ العشرۃ فداء من الحلف وقبل الأخر اوقال المدعی صالحت عن دعوی الحلف علی کذاوقبل الأخر صح وسقط حق الحلف۔

ترجمہ: اور قسم دی جائے گی علم پر اگر کوئی شخص کسی چیز کا وارث ہوا اور دوسرے نے اس پر دعوی کیا اور یقین پر قسم دی جائے گی اگر اس کو ہبہ کردی گئی یا اس نے خریدلیا۔ بتات کے معنی ہیں، قطع اور یقین، تو موہوب لہ اور مشتری کو یوں قسم دی جائے گی کہ "خدا کی قسم یہ چیز تمہاری ملکیت نہیں ہے، عدم ملکیت یقینی ہے برخلاف وارث کے کہ اس کو یوں قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ چیز تمہاری ملکیت ہے وہ ملکیت کے علم کی نفی کرے گا اور عدم ملکیت یقینی نہیں ہے اس کے کلام میں اور صحیح ہے قسم کا فدیہ دینا اور اس سے صلح کرنا اس کے بعد اس کو قسم نہ دی جائے گی یعنی جب اس کی طرف قسم متوجہ ہوئی تو اس نے کہا کہ میں یہ دس دراہم قسم کے فدیہ میں دیتا ہوں اور دوسرے نے قبول کیا یا مدعی نے کہا کہ میں قسم کے دعوی سے صلح کرنا چاہتا ہوں اتنے روپے پر اور دوسرے نے قبول کیا تو صحیح ہے اور قسم لینے کا حق ساقط ہوجائے گا۔

تشریح: میراث میں علم پر قسم دی جائے گی شراء اور ہبہ میں یقین پر:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس ایک غلام ہے جو اس کے والد سے اس کو میراث میں ملا ہے اس غلام پر عمران نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی نے مطالبہ کیا کہ مدعی علیہ (خالد) سے قسم لے لی جائے چنانچہ قاضی

نے مدعی علیہ (خالد) سے قسم کا مطالبہ کیا تو مدعی علیہ یقین پر قسم نہیں کھائے گا یعنی یہ نہیں کہے گا کہ خدا کی قسم یہ غلام تمہارا نہیں ہے بلکہ علم پر قسم کھائے کہ خدا کی قسم میرے علم میں یہ غلام تمہارا نہیں ہے اس لئے کہ مورث کا انتقال ہو چکا ہے اس کی موت کے بعد اس چیز پر مورث کی قطعی ملکیت کا علم کیسے ہوسکتا ہے کہ مورث نے یہ غلام کہاں سے حاصل کیا تھا اور جب ایسا ہے تو اس سے قطعی قسم کیسے لی جاسکتی ہے۔ اسلئے علم پر قسم دی جائے گی۔

لیکن اگر خالد کو یہ غلام میراث میں نہیں ملا تھا بلکہ خالد نے اس غلام کو خریدا تھا یا کسی نے ''خالد'' کو یہ غلام ہبہ میں دیا تھا اور پھر ''عمران'' نے خالد پر یہ دعوی کیا کہ آپ کے پاس جو غلام ہے یہ غلام میرا ہے۔ مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے تو مدعی نے مطالبہ کیا کہ مدعی علیہ (خالد) کو قسم دی جائے یہاں پر مدعی علیہ کو یقین پر قسم دی جائے گی یعنی مدعی علیہ یہ قسم کھائے کہ خدا کی قسم یہ غلام تمہاری ملکیت نہیں ہے اس لئے کہ مدعی ''شراء'' کے ذریعہ شرعاً غلام کا مالک ہو چکا ہے۔ یا ہبہ کے ذریعہ موہوب لہ شرعاً شئی موہوب کا مالک ہو چکا ہے جب مشتری اور موہوب لہ کی ملکیت قطعی اور یقینی ہے تو مدعی کی ملکیت قطعی طور پر ثابت نہ ہوگی اور جب مدعی کی ملکیت قطعی طور پر ثابت نہیں ہے۔ تو یقین کے ساتھ یہ قسم کھاسکتا ہے کہ خدا کی قسم یہ چیز تمہاری ملکیت نہیں ہے۔ برخلاف وارث کے کہ وارث یوں قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ یہ آپ کی ملکیت ہے۔ اس لئے کہ مدعی علیہ علم کی نفی کرتا ہے اور عدمِ ملکیت یقینی نہیں ہے اس کے کلام میں یعنی مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ اس چیز پر آپ کی ملکیت نہیں ہے یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا اس لئے کہ ممکن ہے کہ مورث نے چیز اس مدعی سے غصب کیا ہو تو اس صورت میں مدعی حق بجانب ہے اور اس چیز میں مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ آپ کی ملکیت نہیں ہے یہ بات غلط ثابت ہو جائے گی اس لئے یقین پر قسم نہیں کھائے گا۔

یمین کا فدیہ دینا صحیح ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس غلام ہے، عمران، نے دعوی کیا کہ آپ کے پاس جو غلام ہے یہ میرا ہے اور مدعی (عمران) کے پاس بینہ نہیں ہے اس نے مطالبہ کیا کہ خالد سے قسم لے لی جائے چنانچہ خالد (مدعی علیہ) نے کہا کہ میں مدعی (عمران) کو دس دراہم دیدوں گا لیکن میں قسم کھانے کیلئے تیار نہیں ہوں چنانچہ عمران (مدعی) نے اس بات کو قبول کرلیا کہ میں آپ سے قسم کے بدلے دس دراہم لے لوں گا۔ یا مدعی علیہ نے (خالد) نے مدعی (عمران) سے یہ کہا کہ آپ میرے ساتھ دس دراہم پر صلح کرلیں اور مجھے قسم نہ دو کیونکہ پیسے دینے کیلئے تیار ہوں لیکن قسم کھانے کیلئے تیار نہیں، چنانچہ مدعی (عمران) نے اس کو قبول کرلیا تو یہ صحیح اس کے بعد مدعی کیلئے یہ حق ثابت نہ ہوگا کہ وہ مدعی علیہ سے قسم لے لے کیونکہ مدعی علیہ کا حق یمین ساقط ہو چکا ہے۔ اب دوبارہ اس کو قسم نہیں دے سکتے۔ ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

باب التحالف

﴿ ولو اختلفا فی قدر الثمن او المبیع حکم لمن برهن وان برهنا حکم لمثبت الزیادة﴾ وهو البائع ان کان الاختلاف فی قدر الثمن والمشتری ان کان الاختلاف فی قدر المبیع ﴿وان اختلفا فیهما﴾ کما اذا قال البائع بعت هذا العبد الواحد بالفین وقال المشتری لابل العبدین بالف ﴿فحجة البائع فی الثمن وحجة المشتری فی المبیع اولی فان عجزا رضی کل بزیادة یدعیه الأخر والا تحالفا﴾ فقوله عجزا یرجع الی الصور الثلث ای ما اذا کان الاختلاف فی الثمن او المبیع او فیهما فان کان الاختلاف فی الثمن فیقال للمشتری اما ان ترضی بالثمن الذی ادعاه البائع والا فسخنا البیع وان کان الاختلاف فی المبیع فیقال للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتری والا فسخنا البیع وان کان الاختلاف فی کل منهما یقال ماذکر بکلیهما فان رضی کل بقول الأخر فظاهر والا تحالفا.

ترجمہ: اگر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے ثمن کی مقدار، یا مبیع کی مقدار میں تو فیصلہ اس کے حق میں کیا جائے گا جس نے بینہ پیش کیا اور اگر دونوں بینہ پیش کریں تو فیصلہ کیا جائے گا اس کے حق میں جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو، اور وہ بائع ہے اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو اور مشتری ہے اگر اختلاف مبیع کی مقدار میں ہو اور اگر اختلاف دونوں میں ہو جیسے بائع نے کہا کہ میں نے یہ ایک غلام آپ کے ہاتھ فروخت کیا ہے دو ہزار کے عوض اور مشتری نے کہا کہ بلکہ آپ نے دو غلاموں کو فروخت کیا ہے ایک ہزار کے عوض تو بائع کا بینہ ثمن میں اور مشتری کا بینہ مبیع میں قبول کرنا اولی ہوگا اور اگر دونوں عاجز ہو جائیں تو ہر ایک کو چاہئے کہ وہ اس زیادتی پر راضی ہو جائے جس کا دوسرا دعوی کر رہا ہے ورنہ دونوں قسمیں کھائیں گے مصنفؒ کا قول "فان عجزا" تینوں صورتوں کی طرف راجع ہوتا ہے یعنی اس صورت کی طرف کہ ثمن میں اختلاف ہو یا مبیع میں اختلاف ہو یا دونوں میں اختلاف ہو۔ پس اگر ثمن میں اختلاف ہو تو مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس زیادتی پر راضی ہو جائیں جس کا بائع دعوی کر رہا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف مبیع میں ہو تو بائع سے کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس مبیع کو سپرد کر دیں جس کا مشتری دعوی کر رہا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف دونوں میں ہو تو مذکورہ قول دونوں کو کہا جائے گا

پس اگر ہر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو گیا تو ظاہر ہے

(یعنی بیع کو نافذ کر دیا جائے گا) ورنہ دونوں قسمیں کھائیں گے۔

تشریح: جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرے اس کا بینہ قبول ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ ایک غلام فروخت کیا بیع ہو جانے کے بعد بائع اور مشتری کا ثمن میں اختلاف ہوگیا، یا مبیع میں اختلاف ہوگیا، یا دونوں میں اختلاف ہوگیا، تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کرے گا جس نے بینہ پیش کیا کیونکہ بینہ اثبات کیلئے ہوتا ہے، لیکن اگر دونوں نے بینہ پیش کیا تو پھر اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا کہ جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو۔ اب اس کی تین صورتیں ہیں

(۱) اگر اختلاف مقدار ثمن میں ہو تو بائع کا بینہ قبول ہوگا یعنی خالد نے دعوی کیا کہ میں نے عمران کے ہاتھ ایک غلام دو ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور عمران کہتا ہے کہ نہیں بلکہ آپ نے ایک غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور ہر ایک نے اپنے مدعیٰ پر بینہ پیش کیا۔ تو اس صورت میں بائع کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ بائع کے بینہ نے زیادتی کو ثابت کیا ہے۔

(۲) اختلاف مبیع کی مقدار میں ہو، یعنی عمران (مشتری) نے دعوی کیا کہ میں خالد سے ایک ہزار کے عوض دو غلام خریدے ہیں اور خالد کہتا ہے کہ بلکہ آپ نے ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدا ہے اور ہر ایک نے اپنے، اپنے مدعیٰ پر بینہ پیش کیا تو اس صورت میں مشتری کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ مشتری کا بینہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے۔

(۳) ثمن اور مبیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہو۔ یعنی بائع (خالد) نے دعوی کیا کہ میں نے ایک غلام عمران کے ہاتھ فروخت کیا ہے دو ہزار کے عوض اور مشتری (عمران) نے دعوی کیا کہ نہیں بلکہ آپ نے دو غلام ایک ہزار کے عوض میرے ہاتھ فروخت کئے ہیں تو اس صورت میں بائع کا بینہ قبول ہوگا ثمن کی مقدار میں اور مشتری کا بینہ قبول ہوگا مبیع کی مقدار میں یعنی خالد (بائع) عمران (مشتری) کو دو غلام سپرد کرے گا اور عمران (مشتری) خالد (بائع) کو دو ہزار روپے دے گا اس لئے کہ ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول ہوگا جو اس کا بینہ ثابت کر رہا ہے۔

اور اگر دونوں عاجز ہو گئے یعنی دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں ہر ایک کو کہا جائے گا کہ یا تو اس زیادتی پر راضی ہو جائے جس کا دوسرا دعوی کر رہا ہے یا دونوں قسم کھا کر عقد کو ختم کر دیں۔

"فان عجزا" شارح فرماتے ہیں کہ یہ قول تینوں صورتوں کے ساتھ متعلق ہے۔ یعنی اگر اختلاف ثمن میں ہو بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کرتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے تو مشتری کو کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس ثمن پر راضی ہو جائیں جس کا بائع دعوی کرتا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔

اور اگر اختلاف مبیع میں ہو یعنی مشتری یہ دعوی کرتا ہے کہ مبیع دو چیزیں ہے اور بائع کہتا ہے کہ نہیں بلکہ ایک چیز ہے اور دونوں کے

پاس بینہ نہیں ہے تو بائع کو کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس مبیع کے سپرد کرنے پر راضی ہو جائیں جس کا مشتری دعوی کر رہا ہے ورنہ ہم عقد کو فسخ کر دیں گے۔

اور اختلاف دونوں میں ہو یعنی بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کر رہا ہے اور مشتری مبیع کی زیادتی کا دعوی کر رہا ہے تو اس صورت میں بائع اور مشتری دونوں کو کہا جائے گا کہ تم میں سے ہر ایک یا تو اس زیادتی پر راضی ہو جائے جس دوسرا دعوی کر رہا ہے ورنہ ہم عقد کو فسخ کر دیں گے۔ پس اگر ہر ایک دوسرے کے قول پر راضی ہو گیا تو عقد برقرار رہے گا اور اگر دونوں دوسرے کے دعوی پر راضی نہ ہوئے تو پھر دونوں قسمیں کھائیں گے تا کہ جھگڑا ختم ہو جائے اور قاضی عقد کو فسخ کر دے گا کیونکہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ''اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائم بيعنهاتحالفاوترادا ''یعنی جب بائع اور مشتری اختلاف کریں اور مال مبیع موجود ہو ردونوں قسمیں کھائیں اور بیع کو رد کر دیں۔

﴿وحلف المشتری اولاً﴾فی الصور الثلث لانه يطالب اولابالثمن فانكاره اسبق وايضاً يتعجل فائدة النكول وهی وجوب الثمن وفی بيع السلعة بالسلعة وفی الصرف يبدأالقاضی بايهماشاء ويحلف كل علی نفی مادعاه الأخر ولااحتياج الی اثبات مايدّعيه وهو الصحيح ﴿وفسخ القاضی البيع﴾ای بعدالتحالف .

ترجمہ: اور مشتری پہلے قسم کھائے گا تینوں صورتوں میں اس لئے کہ اس سے پہلے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کا انکار بھی پہلے ہوگا اور یہ بھی کہ اس میں انکار کا فائدہ جلد ظاہر ہوتا ہے اور وہ ہے ثمن کا واجب ہونا اور سامان کی بیع جب سامان کے بدلے ہو اور بیع صرف میں قاضی جس سے چاہے پہلے قسم لینا شروع کر دے اور ہر ایک دوسرے کے دعوی کی نفی پر قسم کھائے گا اور اپنے دعوی کے ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح: قاضی مشتری سے پہلے قسم لے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس صورت میں بائع اور مشتری دونوں پر قسم آتی ہے اس صورت میں قاضی پہلے مشتری سے قسم لے گا۔ دو وجہ سے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ مشتری کا انکار سبق ہے یعنی سب سے پہلے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جب مشتری سے پہلے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو اس کا انکار بھی پہلے ہوگا اور جب مشتری کا انکار مقدم ہے تو سب سے پہلے مشتری سے قسم لی جائے گی۔ پھر بائع سے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مشتری کو پہلے قسم دینے کی صورت میں قسم کا فائدہ جلدی ظاہر ہوتا ہے یعنی جب مشتری قسم سے انکار کرے گا تو

فوراً اس پر ثمن لازم کردیا جائے گا اس لئے مشتری سے پہلے قسم لی جائے گی۔
لیکن اگر بیع مقایضہ ہو یعنی سامان کے بدلے سامان کی بیع ہو۔ یا بیع صرف ہو یعنی دراہم اور دنانیر کی بیع ہو آپس میں تو اسمیں قاضی جس سے بھی چاہے پہلے قسم لے لے کیونکہ انکار دعوی اور انکار قسم کے فائدہ میں دونوں برابر ہیں۔
اور قسم لینے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک اپنی قسم میں دوسرے کے دعوی کی نفی کرے گا اپنے دعوی کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے یعنی مشتری یہ قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میں نے یہ غلام دو ہزار میں نہیں خریدا ہے اور بائع یہ کہے کہ خدا کی قسم میں نے یہ غلام ہزار میں نہیں بیچا ہے اور اپنے دعوی کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ خدا کی قسم یہ غلام میں نے دو ہزار میں نہیں خریدا ہے بلکہ ایک ہزار میں خریدا ہے اور بائع کو بھی یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ خدا کی قسم یہ غلام میں نے ایک ہزار میں نہیں بیچا ہے بلکہ دو ہزار میں بیچا ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ یمین نفی کیلئے ہوتی لھذا دوسرے کے دعوی کی نفی کیلئے اس کے دعوی کی نفی پر قسم کھائے گا اور اپنے دعوی کے ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ یمین اثبات کیلئے نہیں ہوتی۔
جب بائع اور مشتری دونوں قسم کھالیں تو قاضی بیع کو فسخ کردے گا یعنی نفس قسم کھانے سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ قاضی اس کے فسخ کرنے کا حکم جاری کرے گا۔

﴿ومن نكل لزمه دعوى الأخر﴾ اى اذا عرض اليمين اولاً على المشترى فان نكل لزمه دعوى البائع فان حلف يفسخ البيع وان نكل لزمه دعوى المشترى ثم اعلم ان الاختلاف اذا كان فى الثمن فالتحالف قبل قبض المبيع موافق للقياس لان البائع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها والمشترى يدعى وجوب تسليم المبيع باقل الثمنين والبائع ينكره فكل منهما مدعٍ ومنكر فيتحالفان اما بعد قبض المبيع فمخالف للقياس فان المشترى لايدعى شيئا لان المبيع قدسلم له والبائع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها لكن التحالف ههنا ثبت بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا.

ترجمہ: اور جو انکار کردے اس پر دوسرے کا دعوی لازم ہوجائے گا یعنی جب اولاً مشتری پر قسم پیش کردی گئی پس اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعوی لازم ہوجائے گا اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع پر پیش کردی جائے گی پس اگر بائع نے بھی قسم کھالی تو بیع فسخ ہوجائے گی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر مشتری کا دعوی لازم ہوجائے گا۔ پھر جان لو کہ اگر اختلاف ثمن میں ہو تو "تحالف" مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے قیاس کے موافق ہے اس لئے کہ بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی

کرر ہا ہے اور مشتری اس کا انکار کرر ہا ہے، اور مشتری مبیع کی سپردگی کا دعوی کر رہا ہے دو ثمنوں میں سے اقل ثمن کے عوض اور بائع اس کا انکار کرر ہا ہے تو ہر ایک ان دونوں میں سے مدعی بھی ہے اور منکر بھی، تو دونوں قسم کھائیں گے رہا مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد قسم کھانا تو یہ مخالفِ قیاس ہے اسلئے کہ مشتری کسی چیز کا دعوی نہیں کرر ہا کیونکہ مبیع اس کو سپرد ہو چکی ہے اور بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کرر ہا ہے اور مشتری اس کا انکار کرر ہا ہے لیکن ''تحالف'' یہاں پر ثابت ہے حضور ﷺ کے اس ارشاد سے ''جب متبایعین کا اختلاف ہو جائے اور مبیع موجود ہو تو دونوں قسم کھائیں اور بیع واپس کر دیں''۔

تشریح: جو دوسرے کے دعوی کا انکار کرے اس پر اس کا دعوی لازم کر دیا جائے گا:

سابقہ مسئلہ سے متعلق بحث ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں کے پاس بینہ نہ ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی پس اگر دونوں نے قسم کھالی تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور اگر ایک نے قسم کھالی اور دوسرے نے قسم کھانے سے انکار کیا تو جس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعوی لازم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک منکر باذل ہے یعنی دلیری کے ساتھ اپنا مال خرچ کرنے والا ہے جب ایسا ہے گویا کہ اس نے دوسرے کے دعوی کا اقرار کر لیا جب اس نے دوسرے کے دعوی کا اقرار کر لیا تو اس پر دوسرے کا دعوی لازم کر دیا جائے گا لھذا جب مشتری پر پہلے قسم پیش کی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر بائع کا دعوی لازم کر دیا جائیگا اور اگر اس نے قسم کھالی تو اب بائع پر قسم پیش کر دی جائے گی پس اگر بائع نے بھی قسم کھالی تو بیع فسخ کر دی جائے گی لیکن اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعوی لازم کر دیا جائیگا۔

ثم اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر اختلاف ثمن میں ہو تو تحالف قبل قبض المبیع موافق قیاس ہے یعنی جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو گیا بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کرر ہا ہے اور مشتری مبیع کے لینے کا دعوی کرر ہا ہے کم ثمن کے ساتھ اور دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے اور مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اس صورت میں تحالف یعنی بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینا قیاس کے موافق ہے۔ کیونکہ بائع مشتری پر ثمن کی زیادتی کا دعوی کرر ہا ہے اور مشتری زیادتی سے انکار کرتا ہے اور مشتری بائع پر دعوی کرر ہا ہے مبیع کی ادائیگی کا کم ثمن کے عوض اور بائع اس کا انکار کرر ہا ہے تو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک مدعی بھی ہے اور ہر ایک منکر بھی۔ جب ہر ایک منکر ہے اور منکر پر قسم آتی ہے اس لئے کہ اس صورت میں دونوں پر قسم کا لازم ہونا موافق قیاس ہے اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

لیکن اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا ہے تو مشتری سے قسم لینا مخالف قیاس ہے اس لئے کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا ہے تو مبیع اس کو مل چکی ہے اب وہ کسی چیز کا دعوی نہیں کرر ہا ہے اور بائع مشتری پر ثمن کی زیادتی کا دعوی کرر ہا ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے

کہ دونوں پر قسم لازم نہ ہونا چاہئے صرف منکر یعنی مشتری پر قسم لازم ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ بائع طرف سے جو زیادتی کا دعوی ہے اس سے انکار کر رہا ہے۔ لیکن یہاں پر تحالف ثابت ہے حضور ﷺ کے اس ارشادِ گرامی کی وجہ سے ''اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا '' جب متبایعین کا اختلاف ہو جائے اور مبیع موجود ہو تو دونوں قسم کھائیں اور بیع کو فسخ کر دیں لھذا یہاں پر تحالف ثابت ہے نص کی وجہ سے اس لئے یہاں پر تحالف ہوگا۔

﴿ولا تحالف فی الاجل وشرط الخیار وقبض بعض الثمن وحلف المنکر﴾ سواء اختلفا فی اصل الاجل اوفی قدره فقال المشتری الثمن مؤجل وانکر البائع اوقال المشتری الثمن مؤجل الی سنة وقال البائع بل الی نصف سنة حلف منکر الزیادة اوقال احدهما البیع بشرط الخیار وانکر الأخر اوقال احدهما لی الخیار ثلثة ایام وقال الأخر لابل الی یومین اوقال المشتری ادیت بعض الثمن وانکر البائع .

ترجمہ: اور تحالف نہیں ہے میعاد، خیار شرط، اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے میں اور منکر کو قسم دی جائے گی چاہے دونوں کا اختلاف ہو اصل میعاد میں یا اس کی مقدار میں پس مشتری نے کہا کہ ثمن میعادی ہے اور بائع نے اس کا انکار کیا یا مشتری نے کہا کہ ثمن میعادی ہے ایک سال تک اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ آدھے سال تک تو زیادتی کے منکر کو قسم دی جائے گی، یا دونوں میں سے ایک نے کہا کہ بیع خیار شرط کے ساتھ ہے اور دوسرے نے انکار کیا یا دونوں میں سے ایک نے کہا کہ میرے لئے خیار ہے تین دن تک اور دوسرے نے کہا کہ دو دن تک یا مشتری نے کہا کہ میں نے بعض ثمن ادا کیا ہے اور بائع نے انکار کیا۔

تشریح: میعاد میں یا میعاد کی مقدار میں اختلاف ہو تو تحالف لازم نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ ایک غلام ہزار روپے کے عوض بیچ دیا بیع ہو جانے کے بعد بائع (خالد) اور مشتری (عمران) کا اختلاف ہوگیا ''اجل'' میں یا ''خیار شرط'' میں یا ''بعض ثمن پر قبضہ کرنے میں۔ یعنی بائع اور مشتری کا اختلاف ہوگیا اجل میں یا تو اصل اجل میں کہ مشتری کہتا ہے کہ ہم نے شرط لگائی تھی کہ میرے واسطے ایک سال کی اجل ہوگی اور بائع اس کا انکار کرتا ہے کہ ہم اجل کی شرط نہیں لگائی تھی، یا اجل کی مقدار میں کہ شرط کہتا ہے کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ میں ثمن ایک سال بعد دوں گا اور بائع کہتا ہے کہ ہم نے سال کی نہیں بلکہ چھ ماہ کی اجل کی شرط لگائی تھی۔ اور کسی ایک کے پاس بھی بینہ نہیں ہے تو اس صورت تحالف نہیں ہوگا یعنی دونوں پر قسم نہیں آئے گی بلکہ منکر کو قسم دی جائے گی۔

یا خیار شرط میں اختلاف ہو یعنی مشتری کہتا ہے کہ میرے لئے خیار شرط ثابت ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ کیلئے خیار شرط ثابت نہیں ہے، یا خیار شرط کی میعاد میں اختلاف ہو کہ مشتری کہتا ہے کہ میرے لئے تین دن کا اختیار شرط ثابت ہے اور بائع

کہتا ہے کہ آپ کیلئے دو دن کا خیار شرط ثابت ہے۔
ثمن کی ادائیگی میں اختلاف ہو یعنی مشتری کہتا ہے کہ میں بعض ثمن ادا کیا ہے اور بائع کہتا ہے کہ آپ نے ثمن بالکل ادا نہیں کیا ہے اس صورت میں بھی تحالف نہیں ہوگا بلکہ منکر کو قسم دی جائے گی۔
اس لئے کہ یہ اختلاف معقود علیہ (مبیع) اور معقود بہ (ثمن) میں نہیں ہے بلکہ معقود علیہ اور معقود بہ کے علاوہ فروعی اشیاء میں اختلاف ہے اور اس جیسی صورت میں تحالف یعنی دونوں پر باہم قسم لازم نہیں ہوتی بلکہ جو منکر ہے اس سے قسم لی جائے گی۔

﴿ولا بعد هلاک المبیع وحلف المشتری﴾ ای ان هلک المبیع فی یدالمشتری بعد القبض ثم اختلفافی قدرالثمن فلاتحالف عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ والقول للمشتری مع یمینه وعندمحمدؒ یتحالفان ینفسخ البیع علی قیمة الهالک لان کلامنهما یدعی عقدامنکره الأخر فیتحالفان ولهماان التحالف بعد قبض المبیع علی خلاف القیاس فلایتعدی الی حال هلاک السلعة.

ترجمہ: اور تحالف نہیں ہوگا مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد اور مشتری کو قسم دی جائے گی یعنی اگر مشتری کے ہاتھ میں قبضہ کرنے کے بعد مبیع ہلاک ہوگئی اور پھر اختلاف ہوگیا ثمن کی مقدار میں تو تحالف نہیں ہوگا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور بیع کو فسخ کردی جائے گی ہلاک شدہ کی قیمت پر اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعوی کررہا ہے جس کا دوسرا انکار کررہا ہے تو دونوں قسم کھائیں گے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے تو وہ مبیع کی ہلاکت کی صورت کی طرف متعدی نہ کیا جائے گا۔

تشریح: مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد تحالف نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ ایک غلام فروخت کیا عمران (مشتری) نے غلام پر قبضہ کرلیا اس کے بعد غلام مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا (یعنی مرگیا) غلام کے ہلاک ہونے کے بعد غلام بائع اور مشتری کے درمیان غلام کے ثمن میں اختلاف ہوگیا بائع نے دعوی کیا کہ غلام کا ثمن دو ہزار روپے ہے اور مشتری کہتا ہے کہ غلام کا ثمن ایک ہزار روپے ہے، تو حضرات شیخین کے نزدیک اس صورت میں تحالف نہیں ہوگا یعنی دونوں سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔
اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی تحالف ہوگا یعنی بائع اور مشتری دونوں قسمیں کھائیں گے پس اگر دنوں نے قسم کھالی تو بیع کو فسخ کردیا جائے گا ہلاک شدہ غلام کی قیمت یعنی جو اس کا غلام مرگیا ہے مشتری اب اس کی بازاری قیمت بائع کو واپس

کردے گا اور بیع کو فسخ کردے گا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایسے امر کا دعوی کرتا ہے جس کا دوسرا منکر ہے یعنی بائع یہ دعوی کرتا ہے کہ عقد دو ہزار کے عوض ہوا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، اور مشتری یہ دعوی کرتا ہے کہ عقد ایک ہزار کے عوض ہوا ہے اور بائع اس کا منکر ہے جب دونوں میں سے ہر ایک منکر ہے تو دونوں پر قسم آئے گی اور قسم کھانے کی صورت میں عقد فسخ کردیا جائے گا۔

شیخین کی دلیل: حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد تحالف خلاف قیاس ثابت ہے حدیث کی وجہ سے اور حدیث شریف میں اس کے ساتھ یہ قید موجود ہے کہ "والسلعۃ قائمۃ" کہ مبیع موجود ہو اور یہاں پر مبیع ہلاک ہو چکی ہے لھذا وہاں پر حکم ثابت ہے خلاف القیاس اور جو حکم خلاف القیاس ثابت ہوتا ہے وہ اپنے مؤرد کے ساتھ خاص ہوتا ہے غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا ہے لھذا یہاں پر بھی مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت کو قیاس نہیں کیا جائے گا مبیع کے موجود ہونے کی حالت پر اور مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف ثابت نہ ہوگا بلکہ اس میں مشتری کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ اس لئے کہ بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے بینہ نہ ہونے کی صورت میں۔

﴿ولابعد هلاک بعضه الاان یرضی البائع بترک حصة الهالک﴾ ای لایاخذمن ثمن الهالک شیئا اصلاً ویجعل الهلاک کان لم یکن فکان العقد لم یکن الاعلی القائم فیتحالفان هذاتخریج بعض المشائخ وینصرف الاستثناء عندهم الی التحالف فقالوا ان المراد بقوله فی الجامع الصغیر یاخذالحی ولاشیء له ای لایاخذمن ثمن الهالک شیئا اصلاوقال بعض المشائخ یاخذمن ثمن الهالک بقدرماافربه المشتری ولایتحالفان یعنی انهمالایتحالفان ویکون القول قول المشتری مع یمینه الاان یرضی البائع ان یاخذالحی ولایخاصمه فی الهالک فح لایحلف المشتری لانه انمایحلف اذاکان منکرامایدعیه البائع فاذااخذالبائع الحی صلحاً عن جمیع ماداعاه علی المشتری فلاحاجة الی تحلیف المشتری.

ترجمہ: اور بعض مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد بھی تحالف نہ ہوگا ہاں اگر بائع ہلاک شدہ کے حصہ چھوڑنے پر راضی ہو جائے یعنی ہلاک شدہ کے ثمن میں سے کچھ نہ لے اور ہلاک شدہ مبیع کو ایسا تصور کرے گویا کہ وہ تھی نہیں گویا کہ عقد موجودہ ہی پر واقع ہوا ہے

لھذا دونوں قسمیں کھائیں گے، اور یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے، ان کے نزدیک استثناء "تحالف" کی طرف لوٹتا ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر امام محمدؒ کے قول "یا خذالحی ولاشیء لہ" کی مراد یہ ہے کہ ہلاک شدہ کے ثمن سے کچھ بھی نہ لے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہلاک شدہ کی ثمن سے وہ مقدار لے جس کا مشتری اقرار کر رہا ہے اور اس سے زیادہ نہ لے تو اس استثناء یمین کی طرف لوٹے گا نہ کہ تحالف کی طرف یعنی وہ دونوں قسم نہیں کھائیں گے اور قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ ہاں اگر بائع راضی ہو جائے زندہ کے لینے پر اور ہلاک شدہ میں مخاصمت چھوڑ دے تو اس وقت مشتری قسم نہ کھائے گا اس لئے کہ وہ اس وقت قسم کھاتا ہے جبکہ وہ منکر ہو اس چیز کا جس کا بائع دعوی کر رہا ہے جب بائع نے زندہ کو بطور صلح لے لیا اپنی اس پوری چیز کے عوض جس کا وہ مشتری پر دعوی کرتا ہے تو اب قسم دینے کی ضرورت نہیں ہے۔

تشریح: اگر بعض مبیع ہلاک ہو جائے تو تحالف ہوگا یا نہیں اس کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے عمران نے خالد سے دو غلام خرید لئے اور اس پر قبضہ بھی کر لیا قبضہ کرنے کے بعد ایک غلام ہلاک ہو گیا اور غلام کے ہلاک ہونے کے بعد بائع (خالد) اور مشتری (عمران) کے درمیان اختلاف ہو گیا بائع کہتا ہے کہ میں نے دو غلام دو ہزار کے عوض بیچے تھے اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے آپ سے دو غلام ایک ہزار کے عوض خریدے تھے۔ چنانچہ اس کے بارے میں جو تفصیل ہے وہ یہاں پر مختصر ہے ہدایہ میں اس کی تفصیل یہ ذکر کی ہے۔

کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک غلام کے ہلاک ہو جانے کے بعد اگر دونوں کا ثمن میں اختلاف ہو گیا تو تحالف نہ ہوگا یعنی دونوں قسمیں نہیں کھائیں گے بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا ہاں، مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ زندہ غلام کو لے لے گا اور تلف شدہ کی قیمت میں اس کیلئے کچھ نہ ہوگا تو پھر موجودہ تحالف ہوگا یعنی موجودہ غلام میں دونوں قسم کھائیں گے اور بیع کو فسخ کریں گے اور ہلاک شدہ ایسا تصور کریں گے گویا کہ ہلاک شدہ میں بیع ہوئی ہی نہیں ہے صرف موجودہ پر عقد واقع ہوا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ مسلک ہے اور بعض مشائخ نے جو تخریج کی ہے وہ بعینہ اسی کے مطابق ہے اور "الا ان یرضی البائع" کا جو استثناء ہے یہ تحالف کی طرف راجع ہے یعنی مذکورہ مسئلہ میں تحالف نہیں ہوگا مگر اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ بائع تلف شدہ کے حصۂ ثمن کو چھوڑنے پر راضی ہو جائے۔ اور ان حضرات نے جو کہا ہے کہ جامع صغیر کے قول کی مراد یہ ہے کہ وہ زندہ غلام کو لے لے اور اس کیلئے کچھ نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تلف شدہ کے ثمن میں سے کچھ نہ لے گا۔

اور بعض مشائخ نے یہ فرمایا ہے کہ متن کے مسئلے کا مطلب یہ ہے کہ بائع زندہ غلام کو واپس لے گا اور تلف شدہ غلام کی قیمت میں سے صرف اتنا لے گا جس کا مشتری اقرار کر رہا ہے اور اقرار کردہ رقم سے جو زائد ہے بائع اس کو نہیں لے گا۔ ان حضرات

مشائخ کے قول کی بناء پر استثناء یمین مشتری کی طرف راجع ہوگا تحالف کی طرف راجع نہ ہوگا اور مطلب یہ ہوگا بائع اور مشتری دونوں سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ مشتری کا قول مع الیمین معتبر ہوگا مگر یہ کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ زندہ غلام کو لے لے اور تلف شدہ غلام کے حصۂ ثمن میں مخاصمت چھوڑ دے تو اس وقت مشتری پر قسم نہیں آئے گی اس لئے کہ مشتری سے اس وقت قسم لی جاتی ہے جبکہ وہ بائع کے دعوی کا منکر ہوتا ہے۔ پس جب بائع نے اپنے پورے مدعیٰ سے جو وہ مشتری کے خلاف کر رہا ہے زندہ غلام پر صلح کر لی تو اس وقت مشتری سے قسم لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ قسم تو اس وقت لازم آتی ہے جبکہ مشتری بائع کے دعوی کا انکار کر رہا ہے پس جب بائع نے زندہ غلام لے لیا اور تلف شدہ کے حصۂ ثمن کو چھوڑ دیا تو بائع اور مشتری دونوں واپس کرنے پر راضی ہو گئے جب دونوں راضی ہو گئے تو مشتری کی طرف سے انکار نہیں پایا جا رہا ہے اور جب مشتری کی طرف سے کوئی انکار نہیں ہے تو مشتری پر قسم بھی نہیں آئے گی۔ ☆واللہ اعلم بالصواب☆

﴿ولا في بدل الكتابة ولا في رأس المال بعد اقالته وصدق المسلم اليه ان حلف ولا يعود السلم﴾ اى اقالا عقد السلم فوقع الاختلاف فى رأس المال فالقول قول المسلم اليه ولا تحالف لانه ان تحالفا تنفسخ الاقالة ويعود السلم وذا لا يجوز لان اقالة السلم اسقاط الدين والساقط لا يعود.

ترجمہ: اور تحالف نہیں ہے بدل کتابت میں اور نہ رأس المال میں اقالہ کرنے کے بعد اور مسلم الیہ کے قول کی تصدیق کی جائے گی اگر وہ قسم کھائے اور بیع سلم لوٹ نہیں آئے گی۔ یعنی دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کیا پھر اختلاف واقع ہو گیا رأس المال میں تو قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر دونوں قسم کھائیں گے تو اقالہ فسخ ہو جائے گا اور بیع سلم دوبارہ لوٹ آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ سلم کا اقالہ، دین کو ساقط کرنا ہے اور ساقط چیز دوبارہ لوٹ کر نہیں آتی

تشریح: کتابت اور بیع سلم کے رأس المال میں تحالف نہیں ہے:

صورت مسئلہ ہے کہ ایک مولی نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اور عقد کتابت ہو جانے کے بعد مولی اور آزاد کردہ غلام کے درمیان بدل کتابت میں اختلاف ہو گیا مولی نے کہا کہ عقد کتابت ہوا ہے دو ہزار روپے کے عوض اور غلام کہتا ہے کہ عقد کتابت ہوا ہے ایک ہزار روپے کے عوض اور دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں پر تحالف نہیں ہوگا بلکہ غلام کا قول معتبر ہوگا مع الیمین اس لئے مولی اس پر بدل کتابت کی زیادتی کا دعوی کر رہا ہے اور غلام اس زیادتی کا منکر ہے تو غلام کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔

بیع سلم کی صورت یہ ہے کہ خالد نے عمران سے کہا کہ آپ مجھے ایک ''من'' گندم دیدیں بطور عقد سلم یعنی رقم فی الحال ادا کر دی اور

گندم کی ادائیگی کیلئے دو ماہ کی میعاد مقرر کردی پھر دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کیا یعنی عقد سلم کو ختم کر دیا اور ''رأس المال'' میں اختلاف ہو گیا رب السلم کہتا ہے کہ رأس المال ایک ہزار روپے ہے اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ رأس المال پانچ سو روپے ہے اور دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں بھی تحالف نہیں ہو گا یعنی قسمیں نہیں کھائیں گے بلکہ مسلم الیہ کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔

تحالف اس لئے جائز نہیں ہے کہ اگر اقالہ کرنے کے بعد دونوں پر تحالف لازم کر دیا جائے تو قسمیں کھانے کے بعد سابقہ عقد فسخ ہو جائے گا یعنی جو اقالہ کیا تھا وہ اقالہ تحالف سے فسخ ہو جائے گا اور سابقہ عقدِ سلم دوبارہ لوٹ جائے گا حالانکہ عقد سلم ایک بار فسخ ہونے کے بعد دوبارہ نہیں لوٹتا اس لئے کہ عقد سلم کے اقالہ کرنے کی وجہ سے ''مسلم فیہ'' جو مسلم الیہ کے ذمہ دین ہے وہ ساقط ہو گیا ہے۔ اب اگر تحالف کی وجہ سے عقد سلم کو دوبارہ معاد کیا جائے تو ساقط شدہ دین کا دوبارہ لوٹ جانا لازم آئے گا حالانکہ ساقط شدہ چیز دوبارہ معاد نہیں ہوتی۔

سلم کا اقالہ کس طرح اسقاط ہے اس کو اس طرح سمجھ لو کہ ''عقد'' کے نتیجہ میں رب السلم ''رأس المال'' فوراً مسلم الیہ کو ادا کرتا ہے لیکن مسلم الیہ ''مسلم فیہ'' کو دو ماہ بعد ادا کرے گا لھذا مسلم فیہ، مسلم الیہ کے ذمہ دین ہو گئی اور جب عقد سلم کا اقالہ کر کے عقد کو فسخ کر دیا تو وہ دین جو مسلم الیہ کے ذمہ مسلم فیہ کی شکل میں تھا وہ دین ساقط ہو جائے گا اب اگر تحالف کو لازم کر کے عقد سلم کو دوبارہ لوٹایا جائے تو ساقط شدہ دین پھر مسلم الیہ کے ذمہ لازم ہو جائے گا اور ساقط شدہ دوبارہ نہیں آتا اس لئے تحالف لازم نہ ہو گا بلکہ صرف مسلم الیہ کا قول مع الیمین معتبر ہو گا۔

﴿ولو اختلفا في قدر الثمن بعد اقالة البيع تحالفا وعاد البيع الاول﴾ فانهما اذا تحالفا ينفسخ الاقالة ويعود البيع وذا غير ممتنع .

ترجمہ: اور اگر اختلاف ہو جائے ثمن کی مقدار میں بیع کے اقالہ ہو جانے کے بعد تو دونوں قسم کھائیں گے اور بیع دوبارہ عود کر جائے گی اس لئے کہ جب دونوں نے قسم کھالی تو اقالہ فسخ ہو جائے گا اور بیع عود کر جائے گی اور یہ ممتنع نہیں ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ ایک غلام بیچا تھا اور عمران نے غلام پر قبضہ بھی کر لیا تھا پھر خالد اور عمران نے غلام کے اندر اقالہ کیا یعنی غلام بطور اقالہ واپس کر دیا اقالہ کے بعد دونوں میں اختلاف ہو گیا بائع (خالد) نے کہا کہ غلام کا ثمن ایک ہزار روپے تھا اور مشتری (عمران) نے کہا کہ غلام کا ثمن پانچ سو روپے تھا دونوں کے پاس بینہ نہیں ہے تو دونوں پر قسم آئے گی اور جب دونوں نے قسم کھائی تو عقد اقالہ کو فسخ کر دیا جائے گا اور بیع اول دوبارہ لوٹ کر آجائے گی یعنی بائع کا حق اس

ثمن سے متعلق ہوگا جو مشتری نے اسکو دیا تھا اور مشتری کا حق مبیع (یعنی غلام) سے متلق ہوگا جو مشتری کے قبضہ میں ہے۔ اسلئے کہ بیع کا دوبارہ لوٹ جانا ممتنع نہیں ہے۔ البتہ سابقہ مسئلہ میں عقد سلم کا دوبارہ لوٹ جانا ممتنع ہے اس لئے وہاں پر ہم نے کہا تھا کہ تحالف نہیں ہوگا تاکہ عقد دوبارہ لوٹ کر نہ آئے۔ اس لئے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

﴿ولو اختلفا في بدل الاجارة او المنفعة قبل قبضهما تحالفا و ترادا﴾ وحلف المستأجر اولاً ان اختلفا في الاجرة والموجر ان اختلفا في المنفعة ﴿فاى نكل يثبت قول صاحبه اوى برهن قُبل وان برهنا فحجة الموجر اولى ان اختلفا في الاجرة وحجة المستأجر ان اختلفا في المنفعة﴾ لان حجة الموجر تثبت زيادة الاجر وحجة المستأجر تثبت زيادة المنفعة والحجج للاثبات ﴿وحجة كل في فضل يدعيه اولىٰ ان اختلفا فيهما﴾ كما اذا قال الموجر اجرت الى سنة بمائتين وقال المستأجر لا بل اجرت الى سنتين بمائة واقاما البينة يثبت في سنتين بمائتين .

ترجمہ: اگر دونوں کا اختلاف ہوجائے عقد اجارہ کے بدل میں یا منفعت میں اس پر قبضہ کرنے سے پہلے تو دونوں قسم کھائیں گے اور عقد اجارہ کو واپس کریں گے اور مستأجر (کرایہ پر لینے والے) کو پہلے قسم دی جائے اگر اختلاف اجرت میں ہو اور موجر (کرایہ پر دینے ولے) کو پہلے قسم دی جائے گی اگر اختلاف مفعت میں ہو۔ پس جس نے انکار کیا تو دوسرے کا قول ثابت ہوجائے گا اور جس نے بینہ پیش کیا تو قبول کیا جائیگا اور اگر دونوں نے بینہ پیش کیا تو موجر (کرایہ دینے والے) کا بینہ اولی ہوگا اگر اختلاف اجرت میں ہو اور مستأجر (کرایہ پر لینے والے) کا بینہ اولی ہوگا اگر اختلاف منفعت میں ہو اس لئے کہ موجر کا بینہ اجرت کی زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور مستأجر کا بینہ منفعت کی زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور بینہ اثبات ہی کیلئے ہوتے ہیں اور ہر ایک کا بینہ قبول کرنا اولی ہوگا اس زیادتی میں جس کا وہ دعوی کر رہا ہے اگر اختلاف دونوں میں ہو جیسے کہ موجر کہے کہ میں نے یہ چیز کرایہ پر دی ہے ایک سال کیلئے دو سو روپے کے عوض اور مستأجر کہے کہ نہیں بلکہ آپ نے کرایہ پر دی ہے دو سال کیلئے ایک سو روپے کے عوض اور دونوں نے بینہ قائم کیا تو ثابت ہوگا دو سال کیلئے دو سو روپے میں۔

تشریح: اجارہ قبل القبض میں تحالف قیاس ہے مبیع قبل القبض کے تحالف پر:

صورت مسئلہ یہ ہے خالد نے اپنا مکان، عمران کو کرایہ پر دیدیا ابھی تک عمران نے مکان پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مالک مکان (خالد) اور مستأجر (کرایہ دار) کے درمیان اجرت میں اختلاف ہوگیا یعنی مالک مکان کہتا ہے کہ میں نے ہزار روپے ماہانہ کرایہ پر یہ مکان آپ کو دیا ہے اور مستأجر (کرایہ دار یعنی عمران) کہتا ہے کہ نہیں بلکہ آپ نے پانچ سو روپے ماہانہ کرایہ پر دیا ہے۔ یا منفعت

میں اختلاف ہوگیا ''مثلاً'' مالک مکان (خالد) کہتا ہے کہ میں نے یہ مکان آپ کو ایک سال کیلئے دیا ہے۔ اور کرایہ دار (عمران) کہتا ہے کہ آپ نے دوسال کیلئے دیا ہے، جب یہ اختلاف اجرت وصول کرنے اور منفعت حاصل کرنے سے پہلے ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عقد اجارہ کو فسخ کردیں گے، اسلئے کہ اجارہ کے اندر اختلاف قیاس ہے عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے کے اختلاف پر یعنی جس طرح عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع اور مشتری کا اختلاف ہو تو دونوں پر قسم لازم ہوتی ہے اور عقد بیع فسخ ہوجاتا ہے اسی طرح عقد اجارہ میں منافع یا اجرت پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر اختلاف واقع ہوجائے تو تحالف لازم ہوگا اور عقد اجارہ فسخ کردیا جائے گا۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر اختلاف اجرت میں ہو تو مستأجر پہلے قسم کھائے گا اس لئے کہ اس نے اجرت کی زیادتی سے انکار کیا ہے لھذا وہ پہلے قسم کھائے گا اور اگر اختلاف منفعت میں ہو تو پھر موجر پہلے قسم کھائے گا۔ اور جس نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعوی لازم کردیا جائیگا اور دونوں میں سے جس نے بینہ پیش کیا تو اس کا بینہ قبول کیا جائیگا لیکن اگر دونوں نے بینہ پیش کیا تو پھر دیکھا جائیگا کہ اگر اختلاف کس چیز میں ہے پس اگر اختلاف اجرت میں ہو تو موجر کا بینہ قبول کیا جائیگا اس لئے کہ موجر کا بینہ اجرت کی زیادتی کو ثابت کررہا ہے اور اگر منفعت میں اختلاف ہو تو مستأجر کا بینہ قبول کیا جائیگا اس لئے کہ مستأجر کا بینہ منفعت کی زیادتی کو ثابت کررہا ہے، اور بینہ اثبات کیلئے ہوتا ہے۔

لیکن دونوں میں اختلاف ہو مثلاً مالک مکان (خالد) دعوی کررہا ہے کہ کرایہ ایک ہزار روپے ماہانہ ہے ایک سال کیلئے، عمران (مستأجر) دعوی کررہا ہے کہ کرایہ پانچ سو روپے ماہانہ ہے دوسال کیلئے اور دونوں نے اپنے اپنے مدعیٰ پر بینہ قائم کیا تو اس صورت میں ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں قبول ہوگا جس کا وہ دعوی کررہا ہے یعنی مالک مکان کا بینہ قبول ہوگا اس بات میں کہ کرایہ ایک ہزار روپے ماہانہ ہے اور کرایہ دار (عمران) کا بینہ اس بات میں قبول ہوگا کہ دوسال کیلئے ہے لھذا اب مکان عمران (کرایہ دار) کو ایک ہزار روپے ماہانہ کے حساب سے دوسال کیلئے دیا جائیگا۔ اس لئے کہ ہر ایک کے بینہ نے اس کے حق میں زیادتی کو ثابت کردیا۔

﴿ولاتحالف ان اختلفابعد قبض المنفعة والقول للمستأجر﴾ای اختلفافی قدرالاجرة بعدقبض المنفعة فلاتحالف عليهما فالقول للمستاجر لانه منكر الزيادة وهذاظاهر عندابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ لان التحالف بعدقبض المبيع علی خلاف القياس فلايقاس الاجارة علی البيع فان التحالف فی الاجارة ثبت قياساعلی البيع واماعندمحمدؒ فان البيع ينفسخ بقيمة الهالك وههناليس للمنافع قيمة. ﴿وبعدقبض بعضهما تحالفاوفسخت فيمابقی والقول للمستأجرفيمامضی﴾ فان الاجارة تنعقد ساعةفساعة فكانها

تنعقد بعقود مختلفة ففيما بقي يتحالفان قياساً على البيع وفيما مضى لا بل القول فيه للمنكر وهو المستاجر .

ترجمہ: اور تحالف نہ ہوگا اگر دونوں کا اختلاف ہو منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد اور قول مستأجر کا معتبر ہوگا یعنی دونوں اختلاف واقع ہوگیا اجرت کی مقدار میں منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد تو پھر دونوں پر قسم نہیں آئے گی بلکہ قول مستاجر کا معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے اس لئے کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد تحالف خلاف القیاس ثابت ہے اجارہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اجارہ میں تحالف ثابت ہے بیع پر قیاس کرتے ہوئے، اور امام محمدؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ بیع فسخ ہوتی ہے ہلاک شدہ کی قیمت پر اور یہاں پر منافع کی کوئی قیمت نہیں ہے اور بعض منافع پر قبضہ کرنے کے بعد دونوں قسمیں کھائیں گے اور اجارہ فسخ ہوگا مابقیہ میں اور گزشتہ میں مستأجر کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ اجارہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوتا ہے گویا کہ وہ مختلف عقود سے منعقد ہوتا ہے تو جو باقی ہے اس میں دونوں قسمیں کھائیں گے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور جو گزر گئے ہیں اس میں تحالف نہ ہوگا بلکہ بلکہ اس میں منکر کا قول معتبر ہوگا اور وہ مستأجر ہے۔

تشریح: منفعت حاصل ہونے کے بعد اختلاف واقع ہونے میں تحالف نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ایک مکان کرایہ دار پر دیا تھا ایک سال کیلئے ایک سال گزرنے کے بعد مالک مکان اور کرایہ کا اختلاف ہوگیا کرایہ میں مالک مکان کا کہنا یہ ہے کہ عقد اجارہ ایک ہزار روپے ماہانہ کرایہ پر ہوا تھا اور کرایہ دار (عمران) کہتا ہے کہ عقد پانچ سو روپے ماہانہ کرایہ پر ہوا تھا اور کسی ایک کے پاس بھی بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں تحالف نہیں ہوگا یعنی دونوں پر قسم نہیں آئے گی بلکہ مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اسلئے کہ مستاجر زیادتی کا منکر ہے، اور یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے حدیث شریف کی وجہ سے ثابت ہے لھذا اجارہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ جو حکم خلاف القیاس ثابت ہوتا ہے وہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاتا اور عقد اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے ثابت کیا گیا ہے لھذا جہاں تک قیاس کیلئے مانع موجود نہ ہو وہاں تک قیاس کیا جائے گا اور جہاں قیاس کیلئے مانع موجود ہو وہاں قیاس نہیں کیا جائے گا تو تحالف مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے موافق قیاس ہے تو اس پر اجارہ منافع حاصل ہونے سے پہلے قیاس کیا جاسکتا ہے اور مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مخالف قیاس ہے تو اجارہ بعد حصول المنافع اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں تحالف ہوتا ہے اور بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے ہلاک شدہ مبیع کی بازاری

قیمت پر یعنی جب دونوں نے قسمیں کھالی تو بیع کو فسخ کردیا جائے گا ہلاک شدہ مبیع کی بازاری قیمت پر اور یہاں پر منافع کیلئے کوئی بازاری قیمت نہیں ہے کہ جس کا اعتبار کرتے ہوئے اس پر عقد اجارہ کو فسخ کر دیا جائے لھذا منافع پر قبضہ کرنے کے بعد تحالف نہ ہوگا بلکہ مستاجر کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔

اوراگر بعض منافع حاصل ہونے کے بعد اختلاف واقع ہوجائے تو دونوں قسمیں کھائیں گے اور مابقیہ میں عقداجارہ فسخ کردیا جائے گا اور جو حاصل ہوئے ہیں اس میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ مثلاً خالد نے عمران کو مکان کرایہ پر دیدیا ایک سال کیلئے پھر چھ ماہ گزرنے کے بعد دونوں اختلاف ہوگیا مالک مکان کہتا ہے کہ عقد اجارہ ہوا تھا ایک ہزار روپے ماہانہ کرایہ پر اور کرایہ دار (عمران) کہتا ہے کہ عقد اجارہ ہوا تھا پانچ سو روپے ماہانہ کرایہ پر تو جو باقی ہے اس میں تحالف کریں گے اور عقد اجارہ کو فسخ کریں گے اور جو حاصل ہوئے ہیں یعنی چھ ماہ جو گزر گئے ہیں اس میں مستاجر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اس لئے کہ گزشتہ میں مستاجر زیادتی کا انکار کررہا ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے اور جو باقی ہیں اس میں تحالف کریں گے اس لئے کہ عقد اجارہ تھوڑا تھوڑا منعقد ہوجاتا ہے گویا کہ یہ مختلف عقود منعقد ہوئے ہیں اس میں بعض عقود حاصل ہوگئے ہیں اور بعض باقی ہیں تو جو باقی ہیں اس میں تحالف کریں گے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور جو حاصل ہوئے ہیں اس میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔

﴿وان اختلف الزوجان فی متاع البیت فلهما ماصلح لها وله ماصلح له اولهما﴾ای اختلفاو لابينة لاحدهما فماصلح للنساء يكون للمرأة مع يمينها وماصلح للرجال اوللرجال والنساء يكون للرجل مع يمينه ﴿وان مات احدهما فالمشكل للحی﴾ المراد بالمشكل مايصلح للرجال والنساء فهوللحی مع يمينه هذاعندابی حنيفةؒ وقال ابويوسف يدفع الى المرأة مايجهزبه مثلهاوالباقی للزوج مع يمينه والحيوة والموت سواء لقيام الورثة مقام المورث وعندمحمدؒ ان كاناحيين فكماقال ابوحنيفةؒ وبعدالموت مايصلح لهمالورثه الزوج ﴿ وان كان احدهماعبدافالكل للحرفی الحيوة وللحی بعد الموت﴾ وعندهماالبعدالماذون والمكاتب كالحر.

ترجمہ: اگر میاں بیوی کا اختلاف ہوجائے گھر کے سامان میں تو جو عورت کا لائق سامان ہے وہ عورت کو ملے گا اور اور جو مرد کا لائق ہے یا مرد و عورت دونوں کا لائق ہے وہ مرد کو ملے گا یعنی دونوں کا اختلاف ہوگیا اور کسی ایک کیلئے بھی بینہ نہیں ہے تو جو عورتوں کے استعمال کا سامان ہے وہ عورت کو ملے گا اس کی قسم کے ساتھ اور جو مردوں کے استعمال کا سامان ہے یا مرد اور عورت دونوں کے ستعمال کا سامان ہے وہ مرد کو ملے گا اس کی قسم کے ساتھ اور اگر دونوں میں سے ایک مرجائے تو جو مشکل سامان

ہے وہ زندہ کو ملے گا مراد مشکل سے وہ ہے جو مردوں اور عورتوں دونوں کے لائق ہو تو وہ زندہ کو ملے گا اس کی قسم کے ساتھ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ سامان عورت کو دیا جائیگا جس کو وہ جہیز کے طور پر لاتی ہے اور باقی قسم کے ساتھ شوہر کو دیا جائیگا حیات اور موت اس میں برابر ہیں کیونکہ ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر دونوں زندہ ہوں تو ایسا ہی ہے جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے اور موت کے بعد جو دونوں کے استعمال کا ہو وہ شوہر کے ورثاء کو ملے گا اور اگر دونوں میں سے ایک غلام ہو تو پھر پورا سامان آزاد کو ملے گا زندگی میں اور زندہ کو ملے گا موت کے بعد اور صاحبین کے نزدیک عبدِ ماذون اور مکاتب آزاد کے مانند ہیں۔

تشریح: میاں بیوی کا اختلاف ہو گھر کے سامان میں تو کس کو دیا جائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر میاں بیوی نے گھر کے سامان میں اختلاف کیا ہر ایک نے کہا کہ یہ سامان میری ملکیت ہے اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو جو سامان عورت کے لائق ہے وہ سامان عورت کو دیا جائے گا اس کی قسم کے ساتھ جیسے زنانہ کپڑے، دوپٹہ ،۔ برقع ،زنانہ چپل، زیور، وغیرہ، تو ایسے سامان میں عورت سے قسم لے کر سامان اس کو دیا جائے گا اور جو سامان مرد کے لائق ہو جیسے مردانہ کپڑے، مرادانہ جوتے ،عمامہ، ٹوپی، جہادی ہتھیار، کتابیں، وغیرہ، یا دونوں کے لائق ہو جیسے برتن، مویشی، فرنیچر، فریج، وغیرہ ایسا سامان مرد کو دیا جائیگا اس کی قسم کے ساتھ۔ اس لئے کہ عورت اور جو کچھ عورت کے قبضہ میں ہے یہ مرد کے قبضہ میں ہیں اور دعویٰ میں قابض کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں یہ سامان مرد کو دیا جائے گا۔ البتہ جو سامان عورت کے ساتھ خاص ہے اس میں عورت کا قول اس لئے معتبر ہوتا ہے کہ ایک طرف تو شوہر کا ظاہری قبضہ ہے اور دوسری طرف عورت کا حقیقی قبضہ ہے جو شوہر کے قبضہ سے اقویٰ ہے پس عورت کا قبضہ جو اقویٰ ہے اس کو ترجیح حاصل ہو گی جیسے دو آدمیوں نے ایک کپڑے میں اختلاف کیا اور ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے تو جو شخص پہنے ہوئے ہے اس کا قول معتبرہ ہو گا۔

اور اگر میاں بیوی میں سے ایک مر گیا اور دوسرے کا اختلاف آ گیا میت کے ورثاء کے ساتھ جو مشکل سامان ہے وہ زندہ کو ملے گا مراد مشکل سے وہ سامان ہے جو میاں بیوی دونوں کے لائق ہو تو وہ سامان زندہ کو ملے گا اس کی قسم کے ساتھ چاہے شوہر زندہ ہو یا بیوی۔ اس لئے کہ قبضہ زندہ آدمی کا معتبر ہوتا ہے مردہ کا قبضہ معتبر نہیں ہوتا۔ یہ مذکورہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عورت جو سامان جہیز کے طور پر لایا کرتی ہے وہ سامان تو عورت کو دیا جائے گا اور باقی سامان میں شوہر سے قسم لیکر اس کو دیا جائے گا۔ کیونکہ جہیز کے سامان میں عورت کا قبضہ شوہر کے قبضے سے اقوی ہے جب عورت کا قبضہ

جہیز کے سامان میں شوہر کے قبضے سے اقوی ہے تو اس سے شوہر کا ظاہری قبضہ باطل ہو جائے گا اور جو سامان باقی رہ گیا اس میں شوہر کا قول معتبر ہو گا قسم کے ساتھ، اس میں حیات اور موت برابر ہے یعنی چاہے بیوی زندہ ہو تب بھی جہیز کا سامان اس کو ملے گا یا بیوی مرگئی ہو تب بھی جہیز کا سامان اس کے ورثاء کو ملے گا یا برعکس ہو یعنی شوہر زندہ ہو تب بھی باقی ماندہ سامان کو قسم کے ساتھ لے گا یا شوہر مر گیا ہو تو تب بھی اس کے ورثاء باقی ماندہ سامان کو قسم کے ساتھ لے گا اس لئے کہ ورثاء میت کے قائم مقام ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک اگر میاں بیوی نے دونوں زندہ ہوں تو پھر ان کے نزدیک وہ تفصیل ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے کی ہے یعنی جو سامان عورت کے لائق ہے وہ عورت کو ملے گا اور جو مرد کے لائق ہے یا دونوں کے لائق ہے وہ مرد کو ملے گا، لیکن اگر دونوں میں سے ایک مرجائے چاہے شوہر مرجائے یا بیوی مرجائے دونوں صورتوں میں جو سامان عورت کے لائق ہے وہ عورت کو (اگر زندہ ہو) ملے، یا اس عورت کے ورثاء (اگر عورت مرگئی ہو) کو ملے گا اور جو سامان مرد وعورت دونوں کے لائق ہو مرد کو ملے گا اگر زندہ ہو یا اس کے ورثاء کو ملے گا اگر شوہر مر گیا ہو یعنی امام محمدؒ کے نزدیک چاہے شوہر زندہ ہو یا مر گیا ہو دونوں صورتوں میں وہ سامان جو صرف مرد کے لائق ہے یا دونوں کے لائق ہے وہ مرکو ملے گا اگر وہ نہ تو پھر اس کے ورثاء کو ملے گا اس لئے کہ ورثاء مورث کے قائم مقام ہیں۔

اور اگر زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو گھر کا پورا سامان آزاد کو ملے گا بشرطیکہ وہ زندہ ہو۔ اس لئے کہ آزاد کا قبضہ مملوک کے قبضہ سے زیادہ قوی ہے اور دونوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد پورا سامان اس کو ملے گا جو زندہ ہو خواہ وہ آزاد ہو یا مملوک، مجور ہو یا ماذون لہ فی التجارت، یا مکاتب اس لئے کہ زندہ کا قبضہ معارضہ سے پاک ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک عبدِ ماذون اور مکاتب آزاد کے مانند ہے یعنی اگر میاں بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا ماذون فی التجارت ہو، یا مکاتب ہو تو وہ بھی آزاد کی طرح ہوگا اور جو تفصیل آزاد میاں بیوی کے معاملہ میں ہے وہ اس میں چلے گی۔

☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

فصل: ﴿ولو قال ذو اليد هذا الشيء اودعنيه او اعارنيه او اجرنيه او رهنيه زيد او غصبته منه وبرهن عليه سقطت خصومة المدعي﴾ لان يدهؤلاء ليست يدخصومة.

ترجمہ: اگر صاحب قبضہ کہے کہ یہ چیز میرے پاس امانت رکھوائی ہے، یا مجھے عاریت پر دی ہے، یا مجھے کرایہ پر دی ہے، یا میرے پاس رہن رکھی ہے، یا میں نے اس سے غصب کی ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو مدعی کی خصومت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ان لوگوں کا قبضہ، قبضۂ خصومت نہیں ہے۔

تشریح: یہ فصل ایسے لوگوں کے بیان میں ہے جو خصم نہیں ہوتے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ عمران کے قبضہ میں جو غلام ہے وہ میرا ہے میں اس کا مالک ہوں ، مدعی علیہ ،قابض (عمران) نے یہ کہا کہ یہ میری ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ تو شاہد (جو کہ غائب ہے) نے میرے پاس بطور امانت رکھا ہے ،یا یہ کہا کہ یہ تو اس نے مجھے بطور عاریت دیا ہے یا مجھے کرایہ پر دیا ہے، یا اس نے میرے پاس رہن میں رکھا ہے، یا یہ غلام میں نے اس سے غصب کیا ہے اور مدعی علیہ (عمران) نے اپنے اس دعوی پر بینہ بھی قائم کردیا تو قابض اور مدعی کے درمیان خصومت نہ ہوگی یعنی قاضی مدعی کے دعوی کی سماعت نہ کرے گا اور اس سے بینہ وغیرہ کا مطالبہ نہ کرے گا۔ اس لئے کہ جب مدعی علیہ قابض (عمران) نے یہ ثابت کردیا کہ میرا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے تو خصم نہیں رہا ہے اس لئے کہ جو شخص یہ ثابت کردیتا ہے کہ میرا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہے تو وہ خصم نہیں ہوتا اور جب وہ خصم نہیں ہے تو مدعی کا اس کے ساتھ خصومت کرنا فضول ہے اسلئے اس کے ساتھ خصومت نہ ہوگی۔

﴿ وان قال اشتریته منه من الغائب اوقال المدعی غصبته اوسرقته اوسرق منی لاوان برهن ذوالید علی ایداع زید﴾ لان ذاالیداذاقال اشتریته من الغائب فقداقران یده یدخصومة فلایسقط عنه الخصومة وکذاان ادعی المدعی الفعل علی ذی الید کمااذاقال غصبته منی اوسرقته منی لایسقط عنه الخصومة وکذااذاقال سرق منی وقال ذوالیداودعنیه فلان واقام البینة لایسقط عنه الخصومة عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وعندمحمدؒ تسقط ﴿کمالوقال الشهود اودعه من لانعرفه﴾ فانه لاتندفع الخصومة لاحتمال ان یکون المدعی هوالذی اودعه عنده ﴿بخلاف قولهم نعرفه بوجهه لاباسمه ونسبه﴾ تسقط الخصومة عندابی حنیفةؒ فان الشهود عالمون بان المودِع لیس هو المدعی وعندمحمدؒ لایسقط الخصومة حیث لم یذکرواشخصامعینااودعه عنده .

ترجمہ: اور اگر (ذوالید) نے کہا کہ یہ چیز میں نے غائب سے خریدی ہے، یا مدعی نے کہا کہ آپ نے مجھ سے غصب کی ہے یا آپ نے مجھ سے چوری کی ہے یا مجھ سے چوری کی گئی ہے تو اس سے خصومت دفع نہ ہوگی اگرچہ ذوالید بینہ قائم کردے زید کے امانت رکھوانے پر اس لئے کہ جب ذولید نے کہا کہ میں نے غائب سے خریدی ہے تو اس نے اقرار کرلیا کہ اس کا قبضہ، قبضہ خصومت ہے لھذا اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح اگر مدعی ذوالید پر فعل کا دعوی کیا جیسے کہ جب وہ کہے آپ نے مجھ سے غصب کی ہے یا مجھ سے چوری کی ہے تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح جب وہ کہے کہ مجھ سے چوری کی گئی ہے

اور ذوالید نے کہا کہ میرے پاس امانت رکھوئی ہے فلاں نے اور اس پر بینہ بھی قائم کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہوگی، جیسے کہ گواہ یہ کہے کہ اس کے پاس امانت رکھوائی ہے اس شخص نے جس کو ہم نہیں پہچانتے تو اس سے خصومت دفع نہ ہوگی اس احتمال کی وجہ سے کہ مدعی ہی نے اس کے پاس امانت رکھوائی ہو برخلاف ان اس قول کے کہ ہم اس کو چہرے سے تو پہچانتے ہیں لیکن نام اور نسب سے نہیں پہچانتے تو خصومت ساقط ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ گواہوں کو یہ معلوم ہے کہ مودِع مدعی نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے ایک ایسا شخص معین ذکر نہیں کیا ہے جس نے اس کے پاس امانت رکھوائی ہے۔

تشریح: اگر صاحب قبضہ خریداری کا دعوی کرے تو اس سے خصومت دفع نہ ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ عمران کے پاس جو غلام ہے وہ میرا ہے، عمران (مدعی علیہ) نے کہا کہ یہ غلام آپ کا نہیں ہے بلکہ میرا ہے اور میں نے شاہد سے خریدا ہے جو شاہد فی الحال غائب ہے اور اس بات پر عمران نے بینہ بھی پیش کیا ہے کہ میں نے شاہد سے خریدا ہے۔

یا خالد نے عمران (مدعی علیہ) پر فعل کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ آپ نے یہ غلام مجھ سے غصب کیا ہے، یا چوری کیا ہے، یا وہ غلام مجھ سے چوری کی گئی ہے، اور مدعی علیہ (عمران) نے کہا کہ یہ غلام تو میرے پاس شاہد نے امانت رکھا ہے اور شاہد فی الحال غائب ہے اور اس بات پر (کہ شاہد نے میرے پاس امانت رکھا ہے) عمران نے بینہ بھی قائم کیا۔ ان چاروں صورتوں میں مدعی علیہ (عمران) سے مدعی (خالد) کی خصومت دفع نہ ہوگی۔

اس لئے کہ جب مدعی علیہ نے کہا کہ میں نے فلاں غائب سے خریدا ہے تو اس نے یہ اقرار کرلیا کہ میرا قبضہ، قبضۂ خصومت ہے کیونکہ اس نے اپنے آپ کیلئے ملکیت ثابت کردی ہے اور ملکیت ثابت ہونے کی صورت میں وہ خصم بنے گا۔

اسی طرح اگر مدعی نے صاحب قبضہ پر فعل کا دعوی کیا مثلاً یہ کہا کہ آپ نے یہ غلام مجھ سے غصب کیا ہے، یا آپ نے یہ غلام مجھ سے چوری کی ہے تب بھی ذوالید (عمران) سے خصومت دفع نہ ہوگی، اگرچہ صاحب قبضہ اس بات پر بینہ قائم کرے کہ یہ غلام میرے پاس شاہد نے بطور امانت رکھا ہے تب بھی اس سے خصومت دفع نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے فعل کا دعوی کیا ہے ملک مطلق کا دعوی نہیں کیا ہے اور فعل کے دعوی میں صاحب قبضہ بھی خصم بن سکتا ہے۔

اسی طرح اگر مدعی (خالد) نے کہا کہ مجھ سے غلام چوری کیا گیا ہے اور وہ غلام صاحب قبضہ (عمران) کے پاس ہے چنانچہ عمران نے کہا کہ یہ غلام شاہد نے میرے پاس بطور امانت رکھا ہے اور اس پر صاحب قبضہ (عمران) نے بینہ بھی قائم کیا تو تب بھی

صاحب قبضہ سے خصومت دفع نہ ہوگی، حضرات شیخینؒ کے نزدیک اور یہ استحسان کی وجہ سے ہے۔

شیخین کی دلیل اور استحسان کی وجہ: یہ ہے کہ مدعی نے فعل کا دعوی کیا ہے اور فعل کیلئے فاعل کا ہونا ضروری ہے تولھذا جس کے قبضہ میں ہے وہی اس کا فاعل ہوگا مدعی گویا کہ مدعی یوں کہنا چاہتا ہے کہ صاحب قبضہ نے چوری کی ہے لیکن اس پر شفقت کرتے ہوئے الفاظ کو بدل کر یوں کہا کہ مجھ سے چوری کی گئی ہے تاکہ صاحب قبضہ سے حد سرقہ ساقط ہو جائے، کیونکہ اگر مدعی فاعل کو متعین کر دیتا اور پھر گواہوں سے ثابت کرتا تو مدعی علیہ پر حد سرقہ لازم ہوتی اس لئے مدعی نے اس پر شفقت کرتے ہوئے فاعل کو متعین طور پر بیان نہیں کیا۔

لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جب صاحب قبضہ نے یہ کہا کہ یہ چیز میرے پاس شاہد نے امانت رکھی ہے اور اس پر بینہ قائم کیا تو صاحب قبضہ سے خصومت دفع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مدعی نے صاحب قبضہ پر فعل کا دعوی نہیں کیا ہے بلکہ مجہول شخص کے خلاف فعل کا دعوی کیا ہے اور مجہول شخص کے خلاف فعل کا دعوی باطل ہے اور یہ ایسا ہے جیسے کہ کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ "غصب منی" کہ فلاں چیز میرے پاس غصب کی گئی ہے اور صاحب قبضہ بینہ قائم کرے کہ یہ میرے پاس شاہد نے امانت رکھی ہے تو صاحب قبضہ خصم نہیں بنتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہونا چاہئے۔

شیخین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ سرقہ کی صورت میں فاعل متعین نہ کرنے میں صاحب قبضہ پر شفقت ہے کیونکہ وہ حد سے بچ جاتا ہے اور غصب کی صورت میں کوئی حد نہیں ہے تو وہ اس کے اظہار سے احتراز بھی نہیں کرے گا اس لئے غصب کی صورت میں فاعل متعین نہ کرنا فاعل کے مجہول ہونے کی دلیل ہے اور سرقہ کی صورت میں فاعل کو متعین نہ کرنا فاعل کے مجہول ہونے کی دلیل نہیں ہے بلکہ فاعل پر شفقت مقصود ہے اس لئے "سرق منی" کی صورت میں صاحب قبضہ خصم بنے گا اور "غصب منی" کی صورت میں خصم نہیں بنے گا۔

کمالو قال الشهود اودعه من لانعرفه: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ عمران کے قبضہ میں جو غلام ہے یہ غلام میرا ہے، عمران نے کہا کہ یہ غلام میرے پاس شاہد نے بطور امانت رکھا ہے اور اپنے اس دعوی پر بینہ بھی قائم کیا کہ میرے پاس شاہد نے امانت کے طور پر رکھا ہے، گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ عمران کے پاس جو غلام ہے کسی نے اس کے پاس بطور امانت رکھا ہے لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ کس نے امانت رکھی ہے۔ تو اس صورت میں بھی صاحب قبضہ سے خصومت دفع نہ ہوگی اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ "مدعی" (خالد) ہی نے عمران کے پاس بطور امانت رکھا ہو اور گواہ نہیں جانتے کہ مودِع کون ہے تو اس صورت میں گویا کہ صاحب قبضہ (عمران) منکر ہے مدعی کے واسطے جب وہ

مدعی کے واسطے منکر ہے تو وہ خصم بھی ہوگا اور اس کے ساتھ خصومت کی جائے گی۔

لیکن اگر گواہوں نے یہ کہا کہ ہم مودِع کو شکل سے تو جانتے ہیں لیکن نام اور نسب سے نہیں جانتے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب قبضہ سے خصومت دفع ہو جائے گی اس لئے کہ گواہوں کو کم از کم یہ تو معلوم ہے کہ مودِع، یہ مدعی نہیں ہے کیونکہ اگر مدعی ہی مودِع ہوتا تو گواہ اس کو شکل سے پہچان لیتے جب شکل سے نہیں پہچانا تو معلوم ہوا کہ مدعی، مودِع نہیں ہے بلکہ اس کا مالک اور مودِع کوئی اور شخص ہے۔ جب مدعی، مودِع نہیں ہے تو اس سے خصومت دفع ہو جائے گی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک صاحب قبضہ سے خصومت دفع نہ ہوگی اس لئے کہ گواہوں نے کسی شخص معین کا ذکر نہیں کیا ہے کہ فلاں نے یہ چیز اس کے پاس بطور امانت رکھوائی ہے جب شخص معین کا ذکر نہیں کیا تو مدعی کس کے پیچھے لگے گا کہ اس سے اپنا حق وصول کرے اس لئے کہ مدعی صاحب قبضہ ہی سے خصومت کرے گا اور صاحب قبضہ سے خصومت دفع نہ ہوگی۔

﴿ولو قال ابعته من زيد﴾ اى قال اشتريته من زيد ﴿وقال ذواليد اودعنيه هو سقطت الخصومة بلاحجة الااذابرهن المدعى ان زيدا وكله بقبضه﴾ فان المدعى اذاقال انه اشتراه من فقداقرانه وصل الى ذى اليدمن جهته فلايكون يده يدخصومة الااذاثبت الوكالة بقبضه هذه المسائل تسمى مخمسة كتاب الدعوى لانهاخمس صور وهى الايدع والاعارة والرهن والغصب والاجارة وايضاً فيهاخمسة اقوال فعندابن شبرمةؒ لايندفع الخصومة وعندابن ابى ليلىؒ يندفع الخصومة بلابينة وعندابى يوسفؒ ان كان ذواليد رجلاً صالحاً يندفع الخصومة الااذاكان معروفا بالحيل لامكان ان يدفع مافى الى من تغيب عن البلد ويقول له اودعه عندى بحضرة الشهود كيلايمكن لاحدالدعوى علىّ وعندمحمدؒ لايندفع الخصومة اذاقالوانعرفه بوجهه لااسمه ونسبه وعندابى حنيفةؒ يندفع الخصومة بالبينة كماذكرنا.

ترجمہ: اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ چیز میں زید سے خریدی ہے اور ذوالید نے کہا کہ یہ چیز زید ہی نے میرے پاس بطور امانت رکھوائی ہے تو خصومت ختم ہو جائے گی بینہ کے بغیر ہاں اگر مدعی یہ بینہ قائم کرے کہ زید نے مجھے اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اس لئے کہ مدعی نے جب یہ کہا کہ میں نے زید سے خریدی ہے تو اس نے اقرار کر لیا کہ یہ چیز ذوالید کے پاس پہنچی ہے زید کی طرف سے تو اس کا قبضہ، قبضۂ خصومت نہ ہوگا مگر یہ کہ وہ اپنی وکالت بالقبض کو بینہ سے ثابت کر دے، ان مسائل کو ''مخمسۃ کتاب الدعوی'' کا نام رکھا جاتا ہے اس لئے کہ اس کی پانچ صورتیں ہیں،، یعنی ایداع امانت رکھوانا، اعارہ کسی کو کوئی چیز عاریت پر دینا، رہن، غصب، اجارہ، نیز اس میں پانچ اقوال بھی ہیں چنانچہ علامہ ابن شبرمہؒ کے نزدیک خصومت دفع نہ ہوگی اور علامہ

ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک خصومت دفع ہوگی بینہ کے بغیر اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر صاحب قبضہ نیک آدمی ہو تو خصومت دفع ہوگی مگر یہ کہ وہ حیلوں کے ساتھ مشہور ہو اس احتمال کی وجہ سے صاحب قبضہ حوالہ کرے وہ چیز جو اس کے ہاتھ میں ہے ایسے شخص کو جو شہر سے غائب ہوتا ہے اور اس سے کہے کہ یہ چیز میرے پاس بطور امانت رکھو گواہوں کے حضور میں تا کہ کسی کو میرے خلاف دعوی کرنے کی طاقت نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک خصومت دفع نہ ہوگی جبکہ انہوں نے یہ کہا کہ ہم اس کو شکل سے پہچانتے ہیں نام ونسب سے نہیں پہچانتے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت دفع ہوگی گواہوں کے ذریعہ جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: مدعی نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے شاہد سے خریدا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے قبضہ میں ایک غلام ہے خالد نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے شاہد سے خریدا ہے اور عمران (صاحب قبضہ) نے کہا کہ یہ غلام شاہد نے میرے پاس بطور امانت رکھا ہے تو اس صورت میں بینہ قائم کئے بغیر صاحب قبضہ سے خصومت دفع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مدعی نے جب کہا کہ میں نے شاہد سے خریدا ہے تو اس نے خود اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز عمران (ذوالید) کے پاس شاہد کی طرف سے پہنچی ہے لھذا اس کا قبضہ، قبضۂ خصومت نہیں۔ البتہ اگر مدعی نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ میں شاہد کی طرف سے اس غلام کے قبضہ کرنے کا وکیل ہوں اور پھر بھی ذوالید (عمران) اس کو غلام سپرد نہیں کر رہا ہے تو اب ذوالید خصم بنے گا یعنی اس نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ میں اس غلام کو اپنے پاس رکھنے کا زیادہ حقدار ہوں اس لئے کہ شاہد نے مجھے اس کے لینے کا وکیل بنایا ہے۔

مسائل خمسہ اور پانچ اقوال:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس فصل میں پانچ مسائل ذکر ہیں اور ان میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں اس وجہ سے ان مسائل کو ''مخمسة کتاب الدعوی'' کا نام دیا گیا ہے۔

مسائل کی پانچ صورتیں یہ ہیں (۱) قبضۂ امانت (۲) قبضۂ عاریے (۳) قبضۂ اجارہ (۴) قبضۂ رہن (۵) قبضۂ غصب۔

فقہاء کے پانچ اقوال یہ ہیں۔

(۱) علامہ ابن شبرمہ قاضی کوفہ نے کہا ہے کہ ذوالید سے خصومت دور نہ ہوگی بلکہ قاضی مدعی کے دعوی کی سماعت کرے گا تمام مسائل میں اگر چہ وہ بینہ بھی قائم کرے، دلیل ان کی یہ ہے کہ قابض نے بینہ کے ذریعہ غائب کی ملکیت ثابت کی ہے حالانکہ غائب کیلئے کہ ملکیت ثابت کرنا متعذر ہے، اسلئے کہ قابض غائب کی طرف سے خصم نہیں ہے اور نہ غائب کا وکیل ہے کیونکہ

غائب نے قابض کو وکیل بھی نہیں بنایا ہے اور کسی کیلئے یہ حق ثابت نہیں کہ وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت میں کوئی چیز داخل کردے جب غائب کیلئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی تو قابض سے خصومت کا دور ہونا غائب کیلئے ملکیت ثابت ہونے پر مبنی تھا پس متعذر پر جو چیز مبنی ہوتی ہے وہ بھی متعذر رہوتی ہے لھذا قابض سے خصومت کا دور ہونا بھی متعذر رہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ قابض کا پیش کردہ بینہ دو چیزیں ثابت کرتا ہے (۱) غائب کیلئے ملک کا ثابت ہونا (۲) مدعی علیہ سے خصومت دور کرنا۔ اس بینہ سے غائب کیلئے ملکیت تو ثابت نہ ہوگی لیکن مدعی علیہ سے خصومت دور ہو جائے گی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ خالد نے عمران کو وکیل بنایا کہ جاؤ میری بیوی کو ایک مکان سے دوسری جگہ منتقل کرو وکیل نے بیوی کو منتقل کرنے کیلئے کہا کہ تو اس عورت نے دو گواہوں سے یہ ثابت کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق بائن دی ہے اور شوہر غائب ہے تو اس بینہ پیش کرنے بیوی پر طلاق تو ثابت نہ ہوگی لیکن مشتری کا ہاتھ رک جائے گا منتقل کرنے سے۔ اسی طرح یہاں بھی غائب کیلئے ملکیت تو ثابت نہ ہوگی لیکن مدعی علیہ سے خصومت دفع ہو جائے گی۔

(۲) علامہ ابن ابی لیلیؒ کے نزدیک قابض کے نفس اس اقرار سے کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ فلاں غائب کا ہے، خصومت دفع ہو جائے گی اگرچہ قابض نے بینہ قائم نہ کیا ہو۔ ابن ابی لیلیٰ کی دلیل یہ ہے کہ قابضؒ کے اقرار سے غائب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یعنی جب قابض نے کہا کہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ فلاں غائب کا ہے تو اس کے اس اقرار سے غائب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور قابض کا قبضہ، قبضۂ حفاظت ہے قبضۂ خصومت نہیں ہے جب بینہ کے بغیر کے غائب کی ملکیت ثابت ہوگئی تو قابض سے خصومت دفع ہو جائے گی بینہ قائم کرنے کے بغیر۔

(۳) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قابض کوئی نیک صالح آدمی ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ بینہ قائم کرنے کی صورت میں اس سے خصومت دفع ہو جائیگی، لیکن اگر یہ شخص حیلہ بازی میں مشہور ہو تو اس کے ذمہ سے خصومت دفع نہ ہوگی اگرچہ وہ بینہ بھی پیش کرے جیسے کہ علامہ ابن شبرمہؒ نے کہا ہے۔ اس لئے کہ حیلہ باز شخص کبھی اپنا مال چپکے سے کسی ایسے شخص کو دیدیتا ہے جو شہر سے غائب ہو جاتا ہے اور اس سے یہ کہدیتا ہے کہ آپ دو گواہوں کی موجودگی میں یہ مال میرے پاس بطور امانت رکھدو تاکہ کسی کو میرے خلاف دعوی کا امکان ہی رہے کیونکہ اگر کوئی شخص میرے خلاف دعوی کرے تو میں یہ کہدوں گا کہ یہ فلاں شخص کی امانت ہے اس نے میرے پاس بطور امانت رکھا ہے اور فلاں فلاں میرے گواہ ہیں، پس اگر قابض ایسا شخص ہو تو اس سے خصومت دفع نہ ہوگی اگرچہ وہ اس بات پر بینہ قائم کرے کہ یہ چیز میرے پاس فلاں کی امانت ہے۔

(۴) امام محمدؒ کے نزدیک جب گواہوں نے یہ کہا کہ ہم مودِع کو شکل سے پہچانتے ہیں لیکن نام اور نسب سے نہیں پہچانتے تو اس قابض سے خصومت دفع نہ ہوگی جیسے کہ سابقہ مسئلہ میں اس کی تفصیل گزر گئی۔

(۵) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب قابض نے بینہ قائم کیا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں کی امانت ہے، یا عاریت ہے، تو قابض سے خصومت دفع ہوگی کیونکہ قابض نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کردیا کہ یہ چیز میرے پاس مدعی کے علاوہ کسی اور کی جانب سے پہنچی ہے اور گواہ اس کو صورت اور شکل سے پہچانتے ہیں لیکن نام ونسب سے نہیں پہچانتے تو اس صورت میں قابض سے خصومت دفع ہوجائے گی۔

اس فصل میں پانچ مسائل ہیں اور ان میں فقہاء کے پانچ اقوال ہیں اس وجہ سے اس کو "مخمسة کتاب الدعوی" کا عنوان دیا جاتا ہے۔

۳۰۔ذیقعدہ ۱۴۲۸ھ مطابق ۱۱۔دسمبر ۲۰۰۷ء بروز منگل

باب دعوی الرجلین

﴿حجة الخارج فی الملک المطلق احق من حجة ذی الید وان وقت احدهما فقط﴾ اعلم ان حجة الخارج عندنا احق من حجة ذی الید وعند الشافعیؒ حجة ذی الید احق ثم ان وقت احدهما فقط فعند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ الخارج احق وعند ابی یوسفؒ صاحب الوقت احق.

ترجمہ: خارج کا بینہ ملک مطلق کے دعوی میں زیادہ حقدار ہے "ذوالید" کے بینہ سے اگرچہ دونوں میں سے ایک تاریخ بیان کرے، جان لو کہ ہمارے نزدیک خارجی آدمی کا بینہ زیادہ حقدار ہے ذوالید کے بینہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک "ذوالید" کا بینہ زیادہ حقدار ہے پھر اگر دونوں میں سے صرف ایک نے تاریخ بیان کی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خارج کا بینہ زیادہ حقدار ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب تاریخ زیادہ حقدار ہے۔

تشریح: دو آدمیوں کا ایک چیز پر دعوی کرنے کا بیان:

مصنفؒ جب ایک شخص کے دعوی کے احکام سے فارغ ہوئے تو اس باب میں دو شخصوں کے دعوی کے احکام بیان فرمارہے ہیں اس لئے کہ تثنیہ واحد کے بعد ہوتا ہے۔

ان کے سمجھنے سے پہلے چند اصول ذہن میں رکھئے۔

پہلی بات یہ ہے کہ ایک ملک مطلق ہے اور ایک ملک مقید۔ ملک مطلق اس ملکیت کے دعوی کو کہا جاتا ہے جس میں سبب ملک بیان نہ کیا گیا ہو مثلاً کہے کہ یہ چیز میری ہے لیکن یہ بیان نہ کرے کہ میری ملکیت میں کس سبب سے آئی ہے۔ اور ملک مقید یہ ہے کہ

ایک شخص ملکیت کا بیان کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ چیز میری ہے اس لئے کہ میں نے فلاں سے خریدی ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ ملکِ مطلق کے دعوی میں احناف کے نزدیک خارجی (جو صاحب قبضہ نہیں ہے) کا بینہ قبول کرنا زیادہ حقدار ہے یعنی خارجی کے بینہ کو ترجیح حاصل ہوگی قابض کے بینہ پر، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قابض کا بینہ قبول کرنا زیادہ حقدار ہے یعنی قابض کے بینہ کو ترجیح حاصل ہوگی خارجی کے بینہ پر۔
تیسری بات یہ ہے کہ اگر خارجی اور قابض میں سے دونوں نے ملک مطلق پر بینہ پیش کیا اور دونوں میں سے ایک نے اپنے بینہ کے ساتھ تاریخ بھی بیان کی تو طرفین کے نزدیک تب بھی خارج کا بینہ قبول کرنا زیادہ حقدار ہوگا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا بینہ زیادہ حقدار ہوگا جس نے تاریخ بیان کی ہے۔

ان اصول کو ذہن میں رکھو تا کہ آئندہ مسائل میں آپ کو آسانی ہو۔

﴿ولو برهن خارجان على شيء قضى به لهما﴾هذا عندنا وعند الشافعيّ تهاترت البينتان ﴿فان برهنا فى النكاح سقطا﴾ لامتناع الجمع بينهما بخلاف الملك فان الشركة فيه ممكن ﴿وهي لمن صدقته فان ارخا فالسابق احق فان اقرت لمن لاحجة له فهي له وان برهن الأخر فقضى له وان برهن احدهما وقضى له ثم برهن الأخر لم يقض له الا اذا ثبت سبقه فان لم يقض لحجة الخارج على ذى يد ظهر نكاحه الا اذا ثبت سبقه﴾ اى اذا كانت امرأة فى يد رجل ونكاحه ظاهر وادعى الخارج انها زوجته واقام البينة لم يقض له الا اذا ثبت ان نكاحه سابق .

ترجمہ: اگر دو خاوجی آدمیوں نے بینہ قائم کر دیا کسی چیز پر تو اس کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں کیلئے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں بینہ ساقط ہوں گے پس اگر دونوں نے بینہ قائم کیا نکاح میں تو دونوں ساقط ہوں گے اسلئے کہ دونوں کے درمیان جمع ممتنع ہے برخلاف ملکیت کے اس لئے کہ اس میں شرکت ممکن ہے اور عورت اس کی ہوگی جس کی اس نے تصدیق کی، پس اگر دونوں نے تاریخ بیان کی تو تاریخ سابق والا زیادہ حقدار ہے اور اگر عورت نے اقرار کیا اس شخص کے حق میں جس کے پاس بینہ نہیں ہے تو عورت اسی کی ہوگی اور اگر دوسرے نے بینہ قائم کیا تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کیا اور اس کے لئے فیصلہ ہوگیا پھر دوسرے نے بینہ قائم کیا تو اس کیلئے فیصلہ نہ کیا جائے گا مگر یہ کہ وہ اپنا سابق ہونا ثابت کرے جیسے کہ فیصلہ نہیں کیا جاتا خارجی کے بینہ کی بناء پر "ذالید" کے خلاف جس کا نکاح ظاہر ہو مگر یہ کہ وہ اپنا سابق ہونا ثابت کردے یعنی ایک آدمی کے قبضہ میں ایک عورت ہے اور اس کا اس کے ساتھ نکاح ظاہر ہے خارجی آدمی نے دعوی کیا کہ یہ

اس کی بیوی ہے اور اس نے اس پر بینہ بھی قائم کیا تو اس کیلئے فیصلہ نہ کیا جائے گا ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا نکاح مقدم ہے۔

دو خارجی آدمیوں کا دعوی ملکیت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شاہد کے قبضہ میں ایک غلام ہے خالد اور عمران دونوں میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے یعنی خالد نے دعوی کیا کہ غلام میرا ہے اور اور عمران نے دعوی کیا کہ غلام میرا ہے اور ہر ایک نے اپنی ملکیت پر بینہ بھی قائم کیا، تو اس صورت میں احناف کے نزدیک غلام کا فیصلہ دونوں کیلئے کیا جائیگا یعنی نصف غلام خالد کی ملکیت ہو جائے گا اور نصف غلام عمران کی ملکیت۔ یعنی غلام آدھا آدھا دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول مطابق دونوں گواہیاں ساقط الاعتبار ہوں گی یعنی کسی کا بینہ بھی قبول نہ ہوگا اور غلام قابض کی ملکیت میں چھوڑ دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ بھی ہے کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی ہوگی جس کا قرعہ نکل گیا اس کو دیا جائیگا۔ اس لئے کہ ایک شیء میں دو آدمیوں کی ملکیت کا جمع ہونا محال ہے تو لامحالہ دونوں گواہیوں میں سے ایک گواہی جھوٹی ہے اور کون سی گواہی جھوٹی ہے اور کون سی سچی یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا اس لئے دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔ نیز حدیث شریف میں بھی ایک واقعہ اس طرح کا منقول ہے کہ حضور ﷺ کے پاس دو آدمی آئے دونوں کا ایک چیز میں جھگڑا تھا دونوں نے گواہ پیش کر دئے تو حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو گیا ایک ناقہ کے اندر دور رسالت میں اور دونوں نے گواہیاں پیش کی تو حضور ﷺ نے دونوں کے درمیان نصف، نصف کا فیصلہ کیا۔ اور رہا قرعہ کا مسئلہ تو ابتدائے اسلام کا وقعہ ہے جو بعد میں منسوخ ہو گیا۔

ایک عورت کے نکاح پر دو آدمیوں نے گواہیاں قائم کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت پر دو آدمیوں نے دعوی کیا ہر ایک نے یہ دعوی کیا کہ یہ میری بیوی ہے دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کیا تو یہ دونوں بینہ ساقط الاعتبار ہوں گے۔ کیونکہ یہاں پر نکاح میں شرکت ممکن نہیں ہے بخلاف ملک کے کہ ملکیت میں شرکت ممکن ہے۔ اب عورت کس کی بیوی ہوگی اس میں تفصیل ہے۔

عورت اس کی بیوی ہوگی جس کی عورت نے تصدیق کی کہ یہ میرا شوہر ہے بشرطیکہ دونوں میں سے ایک نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو۔ اور اگر دونوں نے تاریخ بیان کر دی تو جس کی تاریخ سابق ہوگی عورت اسی کی بیوی ہوگی، اور اگر کسی کے پاس بھی گواہ نہیں

ہے بلکہ مجرد دعوی ہے اور عورت نے ایک کے منکوحہ ہونے کا اقرار کیا تو جس کے حق میں عورت اقرار کرے اسی کی بیوی ہوگی پس اگر بینہ نہ ہونے کی صورت میں عورت نے ایک کے حق میں اقرار کیا اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا اس کے بعد دوسرے مدعی نے بینہ قائم کیا کہ یہ میری بیوی ہے تو پھر سابقہ فیصلہ توڑ کر اور صاحب بینہ کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اس لئے کہ بینہ اقرار سے قوی تر حجت ہے۔ اور اگر ایک مدعی نے بینہ قائم کر کے اس کے حق میں قاضی نے فیصلہ دیدیا اس کے بعد دوسرے مدعی نے بھی بینہ قائم کیا تو اب یہ عورت دوسرے مدعی کو نہ دی جائے گی اسلئے پہلے کا بینہ قاضی کی قضاء کے مل جانے کی وجہ سے قوی ہو گیا ہے اور دوسرے کا بینہ اس سے ضعیف ہے اور ضعیف قوی کا مقابلہ نہیں کرسکتا، البتہ اگر دوسرے کا بینہ یہ ثابت کردے کہ دوسرے مدعی نے نکاح پہلے کیا ہے یعنی تاریخ سابق کو ثابت کرے تو پھر سابقہ قضاء کو توڑ کر نیا فیصلہ کیا جائے گا اس لئے کہ معلوم ہوا کہ قاضی کا سابقہ فیصلہ غلط تھا اور غلطی کی صورت میں قضاء کو توڑا جاسکتا ہے،

جیسے کہ ایک عورت کا ایک مرد کے ساتھ نکاح ظاہر ہے اور ایک خارجی آدمی نے اس عورت کے نکاح کا دعوی کیا اور بینہ بھی پیش کردیا تو تب بھی اس خارجی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر خارجی کا بینہ یہ ثابت کردے کہ اس کا نکاح اس عورت کے ساتھ قابض سے پہلے ہوا تھا تو پھر قاضی اس کے حق میں فیصلہ کرے گا

﴿فان برهناعلى شراء شيء من ذى اليدفلكل نصفه بنصف الثمن اوتركه﴾اى لكل واحدمنهما الخيار ان شاء اخذنصف ذلک الشيء بنصف الثمن وان شاء ترک ﴿وبترک احدهما بعدماقضى لهمالم يأخذالأخر كله وهوه للسابق ان ارخا﴾اى ذكرالشراء من ذى اليدتاريخاً ﴿ولذى اليدان لم يورخااوارخ احدهماولذى وقت ان وقت احدهما فقط ولايدلهما﴾ اى اذارخاالسابق احق وان لم يورخااوارخ احدهمافان كان فى احدهمافذواليد اولىٰ وان لم يكن فى احدهما فان وقت احدهما فهو احق وان لم يوقت احدهما فقدمران لكل نصفه بنصف الثمن اوتركه.

ترجمہ: اگر دونوں نے بینہ قائم کیا ایک چیز کے خریدنے پر صاحب قبضہ سے تو ہر ایک کو وہ چیز آدھی، آدھی، ملے گی آدھے ثمن کے عوض، یا چھوڑ دے یعنی دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس کا نصف حصہ لے لے نصف ثمن کے عوض اور اگر چاہے تو چھوڑ دے دونوں کیلئے فیصلہ ہو جانے کے بعد ایک کا اپنا حصہ چھوڑنے سے دوسرا پورا نہیں لے سکتا اور وہ چیز پہلے کو ملے گی اگر دونوں نے تاریخ بیان کی، یعنی دونوں نے تاریخ بیان کی قابض سے خریدنے پر اور قابض کو ملے گی اگر دونوں نے تاریخ بیان کی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی اور وقت بیان کرنے والے کو ملے گی اگر دونوں میں سے ایک نے وقت

بیان کیا اور دونوں کیلئے قبضہ نہ ہو یعنی جب دونوں نے تاریخ بیان کی تو پہلی تاریخ بیان کرنے والا زیادہ حقدار ہے اور اگر دونوں نے تاریخ بیان نہ کی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی پس اگر وہ چیز دونوں میں سے ایک کے قبضہ ہو تو قبضے والا زیادہ حقدار ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں بھی نہیں ہے پس اگر دونوں میں سے کسی ایک نے وقت بیان کیا ہو تو وقت بیان کرنے والا زیادہ حقدار ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بھی وقت بیان نہ کیا ہو تو ماقبل میں گزر گیا ہے کہ ہر ایک کو نصف ملے گا نصف ثمن کے عوض، یا چھوڑ دے۔

تشریح: اگر دو خارجی آدمی کسی چیز کی خریداری کا دعوی کرے تو دونوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شاہد کے قبضہ میں ایک غلام ہے خالد اور عمران دونوں نے یہ دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے خالد نے دعوی کیا کہ غلام میرا ہے کیونکہ میں نے شاہد (ذوالید) سے خریدا ہے اور اس پر خالد نے بینہ قائم کیا اور عمران نے دعوی کیا کہ غلام میرا ہے کیونکہ میں نے شاہد (ذوالید) سے خریدا ہے اور اس نے بھی اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو اس صورت میں قاضی اس چیز کو دونوں کے درمیان نصفا نصف کا فیصلہ کرے گا یعنی یہ فیصلہ کیا جائیگا کہ یہ چیز نصف خالد کیلئے ہوگی نصف ثمن کے عوض اور نصف عمران کیلئے ہوگی نصف ثمن کے عوض، اگر چاہے تو اس طریقے پر لے لے اور اگر پسند نہ ہو تو بالکل ہی چھوڑ دے۔ پس جب قاضی نے بینہ کی بناء پر دونوں کے حق میں فیصلہ کر دیا اور فیصلہ ہو جانے کے بعد خالد نے اپنا حصہ چھوڑ دیا یعنی یہ کہا کہ میں تو نصف ثمن کے عوض نصف حصہ نہیں لیتا تو اس کے چھوڑنے کے بعد عمران اس پوری چیز کو نہیں لے سکتا، اس لئے کہ باقی نصف کا فیصلہ اس کے خلاف ہوا ہے جب دوسرے ساتھی نے اپنا حصہ چھوڑ دیا تو اس نے اپنے حصے میں بیع فسخ کر دی اور بیع فسخ ہو جانے کے بعد باقی نصف سابقہ فیصلہ کی وجہ سے اس کو نہیں ملے گا۔

اور اگر دونوں نے تاریخ بیان کی تو جس کی تاریخ مقدم ہو اس کی ملے گی یعنی خالد نے کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے یکم جنوری ۲۰۰۷ء کو اور عمران نے کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے یکم فروری ۲۰۰۷ کو تو ظاہر ہے کہ خالد ہی کو ملے گا اس لئے کہ خالد کی تاریخ عمران کی تاریخ سے مقدم ہے خالد کی تاریخ نے واضح کر دیا کہ خالد نے یہ غلام اس وقت خریدا ہے جبکہ اس وقت اس کے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہ تھا اس لئے خالد کا بینہ قبول ہوگا اور عمران کا بینہ رد ہوگا۔

اور غلام ثالث (خارجی) کے قبضہ میں نہ ہو بلکہ مدعیین میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو مثلاً غلام خالد کے قبضہ میں ہے۔ خالد اور عمران دونوں اس بات کا دعوی کر رہے ہیں کہ غلام میرا ہے اور دونوں میں سے کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہ کی، یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی یعنی عمران کے بینہ نے تاریخ بیان کی کہ عمران نے اس غلام کو خریدا ہے یکم جنوری ۲۰۰۷ء کو تو ان

دونوں صورتوں میں غلام ذوالید (خالد) کو ملے گا اس لئے کہ قبضہ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ اس کی خریداری سابق یعنی مقدم ہے اور سابق والا قابل ترجیح ہوتا ہے۔ اور جس صورت میں ایک نے تاریخ بیان کی ہے اور دوسرے نے تاریخ بیان نہیں کی تو ہوسکتا ہے کہ قابض کی تاریخ دوسرے سے مقدم ہو یا اس سے موخر یعنی دونوں احتمال موجود ہیں تو اس میں یہ بھی احتمال موجود ہے کہ قابض کی تاریخ مقدم ہو اور اس ساتھ قابض کا قبضہ بھی موجود ہے اس وجہ سے قابض کو ترجیح دی جائے گی اور نفس احتمال کی وجہ سے اس سے غلام نہیں لیا جائے گا۔

اور اگر غلام دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں بھی نہیں ہے لیکن دونوں میں سے ایک نے وقت بیان کیا یعنی خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے رمضان کے مہینے میں اور عمران نے وقت بیان نہ کیا لیکن صرف یہ کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے تو جس نے وقت بیان کیا ہے غلام اس کو ملے گا۔ اس لئے کہ اس وقت اس کی ملکیت ثابت ہے اور دوسرے کی ملکیت ثابت ہونے کا احتمال ہے کہ شائد اس کی ملکیت اس وقت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو لھذا شک کی بنیاد پر اس کیلئے فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں نے وقت بیان نہ کیا اور قبضہ بھی دونوں میں سے کسی ایک کیلئے نہیں ہے تو یہ مسئلہ ماقبل میں گزر گیا ہے کہ غلام دونوں کے درمیان آدھا آدھا مشترک ہوگا نصف ثمن کے عوض یعنی نصف ثمن خالد پر آئے گا اور نصف غلام اسکا ہوگا اور نصف ثمن عمران پر آئے گا اور نصف غلام اس کا ہوگا۔

﴿والشراء احق من هبة وصدقة مع قبض﴾ ای قال احدهما اشتریته من زید وقال الأخر وهب لی زید وقبضته اوتصدق علی زید وقبضته فبرهنا فمدعی الشراء احق ﴿والشراء والمهر سواء ورهن مع قبض احق من هبة معه فان برهن خارجان علی ملک مؤرخ اوشراء مؤرخ من واحد اوخارج علی ملک مؤرخ وذوید علی ملک اقدم فالسابق احق وان برهنا علی شراء شیء متفق تاریخهما من اخر﴾ ای قال احدهما اشتریته من زید وقال الأخر اشتریته من عمرو وذکرا تاریخا واحداً ﴿اووقت احدهما فقط استویا﴾ فالحاصل انه اذاوقت احدهما فقط وتلقیامن واحد فصاحب الوقت احق وان تلقیامن اثنین فهما سواء .

ترجمہ: اور خریداری، زیادہ اولی ہے ہبہ اور صدقہ مع القبض سے یعنی ایک نے کہا کہ یہ چیز میں نے خریدی ہے زید سے اور دوسرے نے کہا کہ زید نے مجھے ہبہ کی ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے یا زید نے مجھے صدقہ کی ہے اور میں نے اس پر قبضہ

کیا ہے، دونوں نے اس پر بینہ قائم کیا تو خریداری کا مدعی زیادہ حق دار ہے اور خریداری اور مہر برابر ہیں، رہن مع القبض زیادہ حق دار ہے ہبہ مع القبض سے ۔اگر دو خارجی آدمیوں نے بینہ قائم کیا ملکیت پر تاریخ کے ساتھ یا خریداری پر تاریخ کے ساتھ ایک شخص سے یا خارجی نے ملکیت پر تاریخ کے ساتھ اور صاحب قبضہ نے اس سے سابق ملکیت پر تو سابق والا اولیٰ ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا ایک معین چیز کے خریدنے پر جن کی تاریخ متفق ہو دوسرے سے یعنی ایک نے کہا کہ میں نے خریدا ہے زید سے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدا ہے عمرو سے اور دونوں نے ایک تاریخ ذکر کردی یا دونوں میں سے ایک نے وقت بیان کیا تو یہ دونوں برابر ہیں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک نے وقت بیان کیا اور (کہا کہ ہم نے) ایک شخص سے حاصل کی ہے تو وقت بیان کرنے والا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر حاصل کی ہو دو آدمیوں سے تو دونوں برابر ہیں۔

تشریح: جس کا سبب قوی ہو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا:

قاعدہ یہ ہے کہ جب آدمیوں نے ملک مقید کا دعوی کیا تو اس کا سبب بیان کرنا ضروری ہوگا پس جو سبب ان دونوں نے بیان کیا اگر وہ سبب متحد ہو تو دونوں استحقاق میں بربر ہوں گے اور اگر دونوں کا سبب مختلف ہو تو پھر سبب کی قوت کو دیکھا جائے گا پس جس کا سبب قوی ہوگا وہ زیادہ مستحق ہوگا۔

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ یہ غلام (جس میں تنازع ہے) میرا ہے اس لئے کہ میں نے زید سے خریدا ہے اور "عمران" نے کہا کہ یہ غلام میرا ہے اس لئے کہ یہ غلام زید نے مجھے بطور ہبہ دیا ہے اور میں نے اس پر قبضہ بھی کیا ہے، یا زید نے یہ غلام مجھے بطور صدقہ کے دیا ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے، اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کیا تو اس صورت میں جو خریدنے کا دعوی کرتا ہے اس کا بینہ قبول ہوگا اور خالد ہی اس چیز کے لینے کا حق دار ہوگا۔یعنی دعوی شراء دعوی ہبہ مع القبض پر مقدم ہوگا اس لئے کہ شراء فی نفسہ مثبت ملکیت ہے اور ہبہ میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے۔نیز شراء میں جانبین سے معاوضہ ہوتا ہے اس لئے شراء سبب قوی ہے ملکیت ثابت ہونے کیلئے، ہبہ مع القبض اور صدقہ مع القبض سبب ضعیف ہے ملکیت ثابت ہونے کیلئے اس لئے شراء کا دعوی مقدم ہوگا ہبہ اور صدقہ مع القبض کے دعوی پر۔

والشراء والمهر سواء : صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے عمران سے خریدا ہے اور عمران کی بیوی نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرے شوہر (عمران) نے مجھے مہر میں دیا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو اس صورت میں دونوں برابر مستحق ہوں گے یعنی آدھا غلام خالد کا ہوگا آدھے ثمن سے اور آدھا غلام عمران کی بیوی کا ہوگا اس لئے کہ شراء اور مہر دونوں عقد معاوضہ ہے لھذا دونوں استحقاق میں برابر ہوں گے۔پس اگر مشتری نے ثمن ادا کیا ہو تو نصف ثمن

بائع سے واپس کرے گا اور بیوی نصف مہر کا مطالبہ شوہر سے کرے گی۔

رہن مع القبض زیادہ حقدار ہے ہبہ مع القبض سے یعنی خالد نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرے پاس عمران نے رہن رکھا ہے دس ہزار روپے کے عوض اور شاہد نے دعوی کیا کہ یہ غلام عمران نے مجھے ہبہ کر دیا ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے، اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو اس صورت رہن کے مدعی کا بینہ قبول کرنا زیادہ اولی ہے۔ اس لئے کہ رہن پر قبضہ مضمون ہوتا ہے یعنی ہلاکت کیصورت میں مرتہن پر ضمان لازم ہوتا ہے اور ہبہ مضمون نہیں ہوتا یعنی ہلاکت کی صورت میں موہوب لہ پر ضمان نہیں آتا۔ اس لئے رہن کا بینہ زیادہ قابل قبول ہوگا۔

فان برهن خارجان: صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو خارجی آدمیوں نے بینہ قائم کیا ملک مؤرخ پر مثلاً شاہد کے قبضہ میں ایک غلام ہے، خالد نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا مملوک ہے اور میں اس کا مالک ہوں اور عمران نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا مملوک ہے اور میں اس کا مالک ہوں اور دونوں نے سبب ملک بیان نہ کیا لیکن دونوں نے تاریخ بیان کر دی یعنی خالد نے کہا کہ میں اس کا مالک ہوا ہوں یکم رمضان ۱۴۲۷ھ کو اور عمران نے کہا کہ میں اس کا مالک ہوا ہوں یکم رمضان ۱۴۲۸ھ میں۔ یا سبب ملک بیان کیا ہو یعنی خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے یکم رمضان ۱۴۲۷ھ کو اور عمران نے کہا کہ میں نے یہ غلام شاہد سے خریدا ہے یکم رمضان ۱۴۲۸ھ کو۔ اس صورت میں مدعی دونوں خارجی آدمی ہیں اور غلام شاہد کے قبضہ میں ہے۔

یا غلام خالد ہی کے قبضہ میں ہے عمران نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے میں اس کا مالک ہوا ہوں یکم رمضان ۱۴۲۸ھ کو اور "ذوالید" یعنی خالد نے کہا کہ میں اس کا مالک ہوا ہوں اس سے پہلے یعنی ۱۴۲۷ھ کو تو ان تینوں صورتوں میں جس نے سابق اور مقدم تاریخ پر بینہ قائم کیا ہے اس کا بینہ زیادہ حقدار ہوگا۔ اسلئے کہ جب اس کو ملکیت پہلے حاصل ہوگئی تو دوسرے کو اس کی طرف سے ملکیت مل سکتی ہے حالانکہ دوسرے مدعی نے اس کی طرف سے ملکیت ملنے کا دعوی نہیں کیا ہے بلکہ غیر یعنی شاہد کی طرف سے ملکیت ملنے کا دعوی کیا ہے۔

وان برهنا علی شیء متفق تاریخهما: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دعوی کیا یہ غلام میں نے خریدا ہے شاہد سے اور عمران نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے خریدا ہے "ماجد" سے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا اور دونوں نے ایک تاریخ بیان کر دی یعنی خالد نے کہا کہ میں نے شاہد سے خریدا ہے یکم رمضان ۱۴۲۸ھ اور عمران نے کہا کہ میں نے ماجد سے خریدا ہے یکم ۱۴۲۸ھ۔ یا دونوں میں سے صرف ایک نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے تاریخ بیان کی یعنی خالد نے کہا کہ میں یہ غلام شاہد سے خریدا ہے یکم رمضان ۱۴۲۸ھ میں اور عمران نے کہا کہ میں یہ غلام ماجد سے خریدا ہے اور تاریخ بیان نہ کی تو ان

دونوں صورتوں میں دونوں مدعیوں کا دعوی برابر ہوگا اور یہ غلام دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا نصف ثمن کے عوض۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ایک نے وقت بیان کیا اور دونوں نے ایک شخص سے لینے کا دعوی کیا تو اس صورت میں جس نے وقت اور تاریخ بیان کی ہے وہ زیادہ حقدار ہے اور

دونوں نے الگ الگ شخصوں سے لینے کا دعوی کیا تو پھر دونوں برابر ہوں گے۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ جب دونوں نے ایک شخص سے لینے کا دعوی کیا تو یہ محال ہے کہ دونوں اپنے قول میں سچے ہو تو لامحالہ ایک جھوٹا ہوگا اور ایک سچا اب کون جھوٹا ہے اور کون سچا تو ترجیح وقت اور تاریخ کو ہوگی پس جس نے مقدم تاریخ بیان کی وہ سچا شمار ہوگا اور دوسرا جھوٹا شمار ہوگا، اور جب دونوں نے الگ الگ شخصوں سے لینے کا دعوی کیا تو یہ بات بینہ سے ثابت ہے کہ ہرایک نے خریدا ہے تو اس میں دونوں کا سچا ہونا ممکن ہے اس طرح کہ خالد نے خریدا ہے شاہد سے اور عمران نے خریدا ہے ماجد سے تو ممکن ہے کہ خالد نے خریدا ہو سے شاہد سے اور خالد نے یہی غلام ماجد کے ہاتھ فروخت کیا ہو اور عمران نے ماجد سے خریدا ہو پھر خالد اور عمران دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا تو اس صورت میں بینہ تو دونوں سچے ہیں لیکن دونوں کی تاریخ ایک ہے یا ایک نے تاریخ بیان کی ہے اور دوسرے نے بیان نہیں کی ہے تو یہ ایک امر مشکوک ہے اس لئے کہ دونوں بینہ کو سچا قرار دیا اور کہا کہ یہ غلام دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا نصف ثمن کے عوض ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

﴿فان برهن خارجان على الملك وذواليدعلى الشراء منه اوبرهناعلى سبب ملك لايتكرر كالنتاج وحلب لبن او اتخاذجبن اولبد اوجزصوف فذواليداحق ولوبرهن كل على شراء من الأخر بلاوقت سقطاوترك المال في يدمن معه﴾ اى برهن كل واحدمن ذى اليد والخارج على الشراء من صاحبه ولم يذكرا تاريخا سقط البينتان وترك المال في يدصاحب اليد وعندمحمدؒ يقضى للخارج كان ذااليداشتراه اولا ثم باعه من الخارج ولايعكس لان البيع قبل القبض لايجوز وان كان في العقار عندمحمدؒ وانماقال بلاوقت حتى لوارخافيه تفصيل مذكور في الهداية فطالعهاان شئت .

ترجمہ: اگر خارجی نے بینہ قائم کیا ملک مطلق پر اور صاحب قبضہ نے اس سے خریدنے پر یا دونوں نے بینہ قائم کیا ملکیت کے ایسے سبب پر جو بار بار نہیں آتے جیسے جانور کی پیدائش، دودھ دوہنا، پنیر بنانا، نمدہ بنانا، اون کاٹنا، تو صاحب قبضہ زیادہ حق دار ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے پر بینہ قائم کیا وقت بیان کئے بغیر تو دونوں بینہ ساقط ہوں گے اور مال اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا جائے گا جس کے قبضہ میں ہے یعنی صاحب قبضہ اور خارجی دونوں میں سے ہر ایک نے بینہ قائم کیا

دوسرے سے خریدنے پر اور دونوں نے تاریخ ذکر نہ کی تو دونوں بینہ ساقط ہوں گے اور مال صاحب قبضہ کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک خارجی کیلئے فیصلہ کیا جائے گا گویا کہ ذوالید نے پہلے خریدا ہے پھر اس کو بیچ دیا ہے خارجی کے ہاتھ اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا اس لئے کہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے اگر چہ جائیداد میں ہو امام محمدؒ کے نزدیک اور کہا کہ وقت بیان نہ کیا ہو لیکن اگر وقت بیان کیا ہو تو اس میں تفصیل ہے جو مذکور ہے ہدایہ میں اگر چاہو تو وہاں دیکھ لیجئے۔

تشریح: ملکیت کا ایسا سبب جو مکرر نہیں ہوتا اس میں ذوالید کا بینہ قبول ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو غلام ہے یہ میرا مملوک ہے یعنی مطلق ملک کا دعوی کیا اور اس پر بینہ بھی پیش کیا، اور عمران نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے آپ (خالد) سے خریدا ہے اور اس پر بینہ پیش کیا۔

یا دونوں نے ملکیت کے ایسے سبب کا دعوی کیا جس میں تکرار نہیں آتا یعنی بار بار نہیں آتا۔ مثلاً خالد نے دعوی کیا کہ یہ گھوڑا میرا ہے کیونکہ یہ میرے پاس پیدا ہوا ہے اور عمران نے دعوی کیا کہ گھوڑا میرا ہے کیونکہ یہ میرے پاس پیدا ہوا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا۔ یا دونوں کا اختلاف ہو گیا دودھ میں ہر ایک دعوی کرتا ہے کہ یہ دودھ میرا ہے۔ خالد کہتا ہے کہ یہ میں نے دوہا ہے اور عمران کہتا ہے کہ میں نے دوہا ہے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا۔ خالد کہتا ہے کہ یہ پنیر میں نے بنایا ہے اور عمران کہتا ہے کہ میں نے بنایا ہے۔ یا نمدہ میں خالد کہتا ہے کہ نمدہ میں نے بنایا ہے اور عمران کہتا ہے کہ میں نے بنایا ہے۔ یا اون میں خالد کہتا ہے کہ یہ میں نے کاٹا ہے اور عمران کہتا ہے کہ میں نے کاٹا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ پیش کیا (یاد رہے کہ مذکورہ تمام چیزیں عمران کے قبضہ میں ہیں یعنی عمران ذوالید ہے) تو ان تمام صورتوں میں "ذوالید" زیادہ حقدار ہے یعنی ذوالید کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ یہ ایسے کام ہیں جو ایک بار ہو جانے کے بعد دوبارہ نہیں ہوتے مثلاً جب دودھ ایک دفعہ دوہا گیا اب وہ دوبارہ نہیں دوہا جاتا۔ اسی طرح باقی دوسرے کام بھی ہیں۔ تو لامحالہ دونوں میں سے کسی کا بینہ کاذب ہے لیکن معلوم نہیں کہ کس کا بینہ کاذب ہے اور کس کا صادق ہے تو ترجیح ظاہر کو دی جائے گی اور ظاہر یہ ہے کہ چیز جس کے قبضہ میں ہوگی اس کی ملکیت ہوگی لھذا قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر قابض اور خارجی دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعوی کیا کہ میں دوسرے سے خریدا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کیا یعنی خالد نے دعوی کیا کہ عمران کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ مکان میرا ہے میں نے عمران (قابض) سے خریدا ہے اور عمران (قابض) نے دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے میں نے خالد (خارجی) سے خریدا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کیا لیکن دونوں نے تاریخ بیان نہ کی تو حضرات شیخین کے نزدیک دونوں بینہ ساقط الاعتبار ہوں گے اور مکان "ذوالید" یعنی عمران کے

قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

حضرات شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ ''شراء'' پر اقدام کرنا دوسرے کی ملکیت کی دلیل ہے یعنی جب خالد نے دعوی کیا کہ میں نے یہ مکان عمران سے خریدا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ اس مکان کا مالک عمران تھا اور جب عمران نے دعوی کیا کہ میں نے یہ مکان خالد سے خریدا ہے اور اس پر بینہ قائم کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عمران اس بات کا اقرار کر رہا ہے کہ اس مکان کا مالک خالد تھا پس جب ہر ایک کے بینہ نے دوسرے کی ملکیت ثابت کردی یعنی خالد کے بینہ نے درحقیقت عمران کی ملکیت ثابت کردی اور عمران کے بینہ درحقیقت خالد کی ملکیت ثابت کردی تو دونوں کے بینہ پر عمل کرنا متعذر ہو گیا جب بینہ پر عمل کرنا متعذر ہے تو لامحالہ دونوں کا بینہ ساقط الاعتبار ہوگا۔ اور مکان قابض یعنی عمران کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں بینہ مقبول ہوں گے اور مکان ''شخص خارج'' کو دیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ دونوں کے بینہ پر عمل کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ قابض (عمران) نے یہ مکان خارج (خالد) سے خریدا تھا اور اس پر قبضہ بھی کیا تھا پھر قابض (عمران) نے یہ مکان خارج (خالد) کے ہاتھ فروخت کردیا ہے لیکن قبضہ نہیں دیا ہے۔ تو ہر ایک کا بینہ صادق ہے، عمران کا بینہ اس لئے صادق ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ عمران نے خالد سے مکان خریدا ہے تو یہ بات یقینی ہے کہ عمران نے خالد سے مکان خریدا ہے اور عمران کا مکان پر قبضہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عمران نے پہلے خریدا ہے اور پھر عمران نے یہی مکان خالد کو فروخت کیا ہے لیکن اس نے خالد کو قبضہ نہیں دیا ہے لھذا اب قاضی کے فیصلہ سے یہی مکان خارج (خالد) کو دیا جائے گا۔

ولا یعکس: ہم نے کہا کہ قابض (عمران) نے مکان خارج (خالد) سے خریدا ہے اور پھر اس مکان کو واپس خالد کو فروخت کیا ہے اس کا عکس نہیں ہوسکتا کہ خارج (خالد) نے مکان قابض (عمران) سے خریدا ہو اور پھر اس کو واپس قابض (عمران) کے ہاتھ فروخت کردیا ہو اس طرح نہیں ہوسکتا اس لئے کہ لازم آتا ہے بیچنا قبضہ سے پہلے یعنی جب خارج (خالد) نے مکان قابض (عمران) سے خرید لیا اور اس پر ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے اور پھر اسی مکان کو واپس قابض (عمران) کے ہاتھ فروخت کرے تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ لازم آتا ہے کہ خارج (خالد) نے مکان پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کردیا ہے اور مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ امام محمدؒ کے نزدیک زمین بھی قبضہ کرنے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس لئے اس کا عکس نہیں ہوسکتا۔

ہم نے کہا کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو تو اس کی تفصیل گزر گئی لیکن اگر دونوں نے تاریخ بیان کی ہو تو اس کی تفصیل ہدایہ میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ جب دونوں نے تاریخ بیان کی لیکن انہوں نے کسی کا قبضہ ثابت نہ کیا اور خارج کے بینہ نے مقدم تاریخ بیان کی اور معاملہ زمین کا ہو تو حضرات شیخین کے نزدیک یہ زمین قابض کو دی جائے گی اور یہ کہا جائے گا کہ خارج نے یہ زمین قابض سے خریدی تھی اور پھر قبضہ کرنے سے پہلے قابض کو واپس بیچ دی اور زمین پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا جائز ہے۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک زمین خارج کو دی جائے گی اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زمین میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں ہے۔ دونوں کے بینہ نے قبضہ بھی ثابت کیا یعنی یہ کہا کہ خالد نے عمران سے مکان خریدا ہے اور اس پر قبضہ کیا ہے اور دوسرے کے بینہ نے کہا کہ عمران نے خالد سے مکان خریدا ہے اور اس پر قبضہ بھی کیا ہے تو اس صورت میں قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ☆☆ واللہ اعلم ☆☆

واعلم ان صاحب الهداية ذكر هذه المسائل من غير ضبط وانا جمعتها من الذخيرة مضبوطة موجزة فاقول ان برهن المدعيان فان كان تاريخ احدهما سابقا فهو احق وان لم يكن فان كان كل منهما ذا يد فهما متساوان وكذا ان كان كل منهما خارجان في الملك المطلق وهذا اذا لم يؤرخا او ارخ احدهما او ارخا ولم يكن احدهما سابقا حتى ان كان تاريخ احدهما سابقا فقد مر ان السابق احق وكذا في الملك بسبب الا اذا تلقيا من واحد وارخ احدهما فقط فانه احق وان كان احدهما ذا يد والأخر خارجا فالخارج اولى في الملك المطلق شاملا للصور المذكورة الا اذا ادعيا مع الملك المطلق فعلا كما اذا قال هو عبدى اعتقته او دبرته فذو اليد احق بخلاف ما اذا قال كل واحد هو عبدى كاتبته فهما سواء لانهما خارجان اذ لا يد على المكاتب ولو قال احدهما هو عبدى كاتبته وقال الأخر دبرته او اعتقته فهذا اولى فالضابطة ان كل بينة يكون أكثر اثباتا فهي احق هذا في الخارج وذى اليد في الملك المطلق واما في الملك سببا فان ذكرا سببا واحدا فان تلقيا من واحد فذو اليد احق وان تلقيا من اثنين فالخارج احق شاملا للصور المذكورة وان ذكرا سببين كالشراء والهبة وغير ذلك ينظر الى قوة السبب كما في المتن.

ترجمہ: جان لو کہ صاحب ہدایہ نے یہ مسائل غیر منضبط انداز میں ذکر کئے ہیں اور میں نے فقہ کی کتاب "ذخیرہ" سے منضبط اور مختصر انداز میں جمع کیا ہے تو میں کہتا ہوں کہ اگر دونوں مدعیوں نے بینہ قائم کیا پس اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ زیادہ حق دار

ہے اور اگر کسی کی تاریخ مقدم نہ ہو تو پھر اگر دونوں صاحب قبضہ ہوں تو دونوں برابر ہوں گے اسی طرح اگر دونوں خارج ہوں ملک مطلق کے دعوی میں اور یہ اس وقت جبکہ دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو یا ایک نے تاریخ بیان کی ہو یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو لیکن کسی ایک کی تاریخ مقدم نہ ہو یہاں تک کہ اگر کسی ایک کی تاریخ مقدم ہو تو یہ گزر گیا ہے کہ مقدم تاریخ والا زیادہ حق دار ہے اسی طرح اس ملک میں بھی جس کا سبب بیان کیا ہو مگر یہ کہ دونوں ایک شخص سے لینے کے مدعی ہوں اور دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہو فقط تو وہ زیادہ حق دار ہے اور اگر دونوں میں سے ایک صاحب قبضہ ہو اور دوسرا خارج تو خارج اولی ہوگا ملک مطلق کے دعوی میں یہ شامل ہے مذکورہ تمام صورتوں کو مگر یہ کہ جب دونوں ملک مطلق کے ساتھ فعل کا دعوی کریں جیسے کہ جب ایک یہ کہے کہ وہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے یا میں نے اس کو مدبر بنایا ہے تو صاحب قبضہ زیادہ حق دار ہے برخلاف اس کے کہ جب دونوں یہ کہے کہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب کیا ہے تو دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ دونوں خارج ہیں اس لئے کہ مکاتب پر قبضہ نہیں ہے اور اگر ایک نے کہا کہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کو مدبر بنایا ہے یا آزاد کیا ہے تو یہ اولی ہے۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جس کا بینہ زیادہ ثابت کرنے والا ہو تو وہ زیادہ حق دار ہوگا یہ ضابطہ تو خارج اور ذوالید کے درمیان ملک مطلق کے دعوی میں ہے، لیکن ملک بسبب کے بارے میں پس اگر دونوں نے ایک سبب بیان کیا ہو تو اگر دونوں نے ایک سے لینے کا دعوی کیا ہو تو ''ذوالید'' زیادہ حق دار ہے اور اگر دو شخصوں سے لینے کا دعوی کیا ہو تو خارج زیادہ حق دار ہے یہ شامل ہے مذکورہ تمام صورتوں کو اور اگر دونوں نے دو سبب ذکر کئے ہو جیسے کہ خریداری اور ہبہ وغیرہ تو سبب کی قوت کو دیکھا جائے گا جیسے کہ متن میں ہے۔

تشریح: مسائل کی ترتیب:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبؒ ہدایہ نے ان مسائل کو ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے اور میں نے ''ذخیرہ'' سے ان مسائل کو لیا ہے اور اختصار کے ساتھ ان کو ترتیب دی ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے کہ جب دونوں مدعیوں نے بینہ پیش کیا۔

(۱) پس اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ زیادہ حق دار ہوگا۔

(۲) اگر دونوں میں سے میں سے کسی ایک کی تاریخ مقدم نہ ہو بلکہ یا تو دونوں کی تاریخ برابر ہو یا دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہو اور دونوں قابض ہوں تو دونوں اس میں برابر کے شریک ہوں گے اور یہ چیز نصف نصف دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

(۳) دونوں نے ملک مطلق کا دعوی کیا اور دونوں خارج ہیں یعنی دونوں میں سے کوئی بھی قابض نہیں ہے تو اس صورت میں بھی

دونوں برابر کے شریک ہوں گے اور وہ چیز نصف، نصف دونوں کے درمیان مشترک تقسیم ہوگی۔

اور یہ حکم (کہ دونوں برابر شریک ہوں گے) اس صورت میں ہے جبکہ دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہو، یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو لیکن کسی ایک کی تاریخ مقدم نہ ہو بلکہ دونوں نے ایک تاریخ بیان کی ہو، جیسے کہ مسئلہ نمبر (۲) اور (۳) میں ہے لیکن اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو جیسے کہ مسئلہ نمبر (۱) میں ہے تو سابق زیادہ حق دار ہے۔

(۴) اور ملک بسبب کی صورت میں بھی دونوں برابر شریک ہوں گے یعنی دونوں مدعیوں نے ملکیت کا سبب بیان کیا لیکن دونوں نے ایک تاریخ بیان کی یا دونوں نے تاریخ بیان نہ کی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کی تو دونوں مدعی اس چیز میں برابر کے شریک ہوں گے۔

(۵) مگر جب دونوں نے ایک شخص سے لینے کا دعوی کیا یعنی دونوں نے سبب ملکیت بیان کیا لیکن دونوں نے ایک شخص سے لینے کا دعوی کیا اور ایک نے تاریخ بیان کی اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی تو اس صورت میں جس نے تاریخ بیان کی ہے وہ زیادہ حقدار ہوگا۔

(۶) اور دونوں مدعیوں میں سے ایک قابض ہو اور دوسرا خارجی ہو اور دعوی ملک مطلق کا ہو یعنی دونوں نے یہ دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے لیکن اگر ایک مدعی غلام کا قابض ہے اور دوسرا قابض نہیں ہے بلکہ خارجی ہے تو اس میں مذکورہ تینوں صورتیں جاری ہوتی ہیں یعنی دنوں نے تاریخ بیان نہ کی یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کردی یا ایک نے تاریخ بیان کردی اور دوسرے نے تاریخ بیان نہ کی تو ان تینوں صورتوں میں غلام خارج کو دیا جائے گا اور خارج اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔

(۷) مگر یہ کہ دونوں نے ملک کے ساتھ فعل کا دعوی کیا یعنی دونوں نے ملک مطلق کا دعوی کیا کہ یہ غلام میرا ہے اور ہر ایک نے ملک مطلق کے دعوی کے ساتھ فعل کا بھی دعوی کیا یعنی ہر ایک مدعی نے یہ کہا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے یا میں نے اس کو مدبر بنایا ہے تو اس صورت میں قابض اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔

(۸) بخلاف اس صورت کے کہ دونوں یہ کہے یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے تو اس صورت میں دنوں مدعی برابر کے شریک ہوں گے یعنی جب دونوں نے ملک مطلق کے ساتھ فعل کتابت کا دعوی کیا یعنی ہر ایک مدعی نے یہ کہا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے اس میں بھی وہ تینوں صورتیں ہیں یعنی دونوں نے تاریخ بیان نہ کی یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کردی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کردی۔ تو اس صورت میں دونوں مدعی غلام میں برابر کے شریک ہوں گے اس لئے کہ مکاتب کسی بھی آقا کے قبضہ میں نہیں ہوتا لھذا دونوں مدعی مکاتب کے حق میں خارجی شمار ہوں گے اور جب دونوں خارجی ہوں تو دونوں اس میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

(۹) ایک نے مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے اور دوسرے نے دعوی کیا کہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مدبر بنایا ہے یا میں نے اس کو آزاد کیا ہے اس میں بھی تینوں صورتیں جاری ہوتی ہیں یعنی دونوں تاریخ بیان نہ کی ہو یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کردی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کردی تو اس صورت میں جس نے آزاد کرنے یا مدبر کرنے کا دعوی کیا ہے وہ زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ اس نے امرِ زائد کو ثابت کیا ہے۔

ضابطہ: اس کے باری میں اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ کہ جس مدعی کا بینہ زیادہ ثابت کرنے والا ہو وہ مدعی اس چیز کا زیادہ حق دار ہوگا چاہے وہ مدعی خارج ہو یا ''ذوالید'' دونوں میں سے جس کا بینہ زیادہ ثابت کرنے والا ہو وہ اس چیز کا زیادہ حق دار ہوگا ،لیکن یہ ضابطہ ملک مطلق کے دعوی میں ہے۔ کہ ملک مطلق کے دعوی میں جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے وہ زیادہ حق دار ہوگا لیکن اگر ملک بسبب کا دعوی ہو تو اس صورت میں اگر دونوں نے ایک سبب ذکر کیا مثلاً دونوں نے یہ ذکر کیا کہ میں نے یہ چیز خریدی ہے پس اگر دونوں نے ایک شخص سے حاصل کرنے کا دعوی کیا یعنی ہر ایک مدعی نے یہ کہا کہ یہ چیز میں نے زید سے خریدی ہے تو اس صورت میں ''ذوالید'' زیادہ حق دار ہوگا اور اگر دو شخصوں سے لینے کا دعوی کیا یعنی ایک مدعی نے کہا کہ میں نے زید سے خریدا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے عمرو سے خریدا ہے تو اس صورت میں خارج زیادہ حق دار ہوگا۔ اور اس میں بھی تینوں صورتیں جاری ہوں گی یعنی دونوں نے تاریخ بیان نہ کی یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کردی یا دونوں میں سے ایک نے تاریخ بیان کردی ہو دوسرے نے بیان نہ کی ہو۔

اور اگر دونوں نے سبب بھی الگ الگ بیان کیا ہو مثلاً ایک نے کہا کہ میں نے خریدا ہے اور دوسرے نے کہا کہ یہ مجھے ہبہ میں ملا ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور سبب بیان کیا تو اس صورت میں قوت سبب کو دیکھا جائے گا یعنی جس کا سبب قوی ہوگا وہ زیادہ حق دار ہوگا جیسے کہ متن کے مسائل میں اس کی تفصیل گزر گئی ہے۔ ☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

﴿ولا یرجع بکثرۃ الشھود﴾ فان الترجیح عندنا بقوۃ الدلیل لا بکثرتہ.

ترجمہ: اور گواہوں کی کثیر ہونے کو ترجیح نہ دی جائے گی، اس لئے کہ ہمارے نزدیک قوت دلیل کو ترجیح ہوتی ہے کثرت دلیل کو ترجیح نہیں ہوتی۔

تشریح: ایک مسئلہ میں دو آدمیوں کا اختلاف ہے ایک مدعی نے دو گواہ پیش کردئے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کردئے تو ہمارے نزدیک دونوں مدعیوں کا دعوی برابر ہے اور یہ نہ کہا جائے گا کہ ایک نے چار گواہ پیش کئے ہے لھذا اس کا دعوی مضبوط ہوگا اس لئے کہ ہمارے نزدیک قوت دلیل کو تو ترجیح دی جاتی ہے لیکن کثرت دلیل کو ترجیح نہیں دی جاتی مثلاً ایک مدعی نے دو گواہ

پیش کردئے لیکن وہ عادل ہیں اور دوسرے نے چار گواہ پیش کردئے لیکن وہ مستور الحال ہے تو اس صورت میں دو گواہوں کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ وہ قوی ہیں اور چار کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ وہ مستور الحال ہونے کی وجہ سے ضعیف ہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ قوت دلیل کو ترجیح دی جائے گی کثرت دلیل کو ترجیح نہ دی جائے گی۔

﴿ولو ادعى احد الخارجين نصف دار والأخر كلها فالربع للاول وقالا الثلث للاول والباقي للثاني﴾ اعلم ان ابا حنيفةؒ اعتبر في هذه المسئلة طريق المنازعة وهو ان النصف سالم لمدعي الكل بلا منازعة فبقي النصف الأخر وفيه منازعتهما على السواء فينصف فلصاحب الكل ثلثة ارباع ولصاحب النصف الربع وهما اعتبرا طريق العول والمضاربة وانما سمي بهذا لان في المسئلة كلاً ونصفاً فالمسئلة من اثنين وتعول الى ثلثة فلصاحب الكل سهمان ولصاحب النصف سهم هذا هو العول واما المضاربة فان كل واحد يضرب بقدر حقه فصاحب الكل له الثلثان من الثلثة فيضرب الثلثين في الدار فيحصل له ثلثا الدار وصاحب النصف له ثلث من الثلثة فيضرب الثلث في الدار فيحصل له ثلث الدار لان ضرب الكسور بطريق الاضافة فانه اذا ضرب الثلث في الستة معناه ثلث الستة وهو اثنان .

ترجمہ: اگر دو خارجی آدمیں سے ایک نے آدھے گھر کا دعوی کیا اور دوسرے نے پورے گھر کا تو ربع (ایک چوتھائی) اول کو ملے گا اور صاحبین فرماتے ثلث (ایک تہائی) اول کو ملے گا اور باقی دوسرے کو۔ جان لو کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں منازعۃ کے طریقے کا اعتبار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نصف تو ملے گا کل کے مدعی کو بغیر منازعت کے تو نصف اخر رہ گیا جس میں دونوں کا جھگڑا ہے اس میں دونوں برابر ہیں تو اس کو آدھا آدھا کیا جائے گا لھذا کل کے مدعی کو چار میں تین حصے ملیں گے (۳/۴) اور نصف کے مدعی کو چوتھائی حصہ ملے گا (۱/۴) اور صاحبینؒ نے عول اور ضرب کے طریقے کا اعتبار کیا ہے اور اس کو عول اور ضرب کا نام اس لئے دیا گیا ہے کہ مسئلہ میں کل اور نصف جمع ہوگئے ہیں تو مسئلہ دو (۲) سے ہوگا اور عول کرے گا تین (۳) کی طرف تو کل کے مدعی کو دو حصے ملیں گے اور نصف کے مدعی کو ایک حصہ ملے گا یہ تو عول کا طریقہ ہے۔ اور رہا ضرب کا طریقہ تو ہر ایک کو ضرب دی جائے گی اس کے حق کے بقدر تو کل کے مدعی کو دو حصے ملیں گے تین سے تو ثلثین (دو تہائی) کو گھر میں ضرب دی جائیگی تو اس کیلئے گھر کے دو ثلث (دو تہائی) حاصل ہو جائیں گے اور نصف کے مدعی کو ایک تہائی ملے گا تین سے تو ثلث (ایک تہائی) کو گھر میں ضرب دیا جائیگی تو اس کیلئے کہ گھر کا ثلث (ایک تہائی) حاصل ہو جائے گا اس لئے کہ کسور کی ضرب اضافت کے طریقے پر ہوتی ہے اس لئے کہ جب ثلث (ایک تہائی) کو ستہ میں ضرب دی جاتی ہے تو اس کا معنی ہے "ثلث الستہ" اور وہ دو ہیں

اس لئے کہ چھ کا ثلث دو ہی ہے۔

تشریح: ایک گھر کے دعوی میں کل اور نصف کا دعوی ہو تو گھر کس کو دیا جائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شاہد کے قبضہ میں ایک مکان ہے عمران نے اس مکان کے نصف پر دعوی کیا کہ اس مکان کا نصف میرا ہے اور خالد نے کل مکان کا دعوی کیا کہ یہ پورا مکان میرا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکان کا ایک چوتھائی (۱/۴) حصہ عمران کو ملے جس نے نصف مکان کا دعوی کیا ہے اور باقی تین حصے خالد کو ملیں گے جس نے کل مکان کا دعوی کیا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک تہائی (۱/۳) عمران کو ملے گا جس نے نصف کا دعوی کیا ہے اور دو تہائی (۲/۳) خالد کو ملیں گے جس نے کل کا دعوی کیا ہے۔

اس میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ نے اس میں منازعت کا طریقہ اختیار کیا ہے اور صاحبینؒ نے اس میں عول یا ضرب کا طریقہ اختیار کیا ہے۔

''منازعت'' کا مطلب ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ دونوں مدعیوں کا جھگڑا مکان کے کتنے حصے میں ہے چنانچہ یہ بات ثابت ہے کہ نصف مکان میں دونوں کا جھگڑا نہیں ہے اس لئے کہ نصفِ مکان تو خالد کو دیا جائے گا بغیر کسی جھگڑے کے اور باقی نصف میں دونوں کا جھگڑا ہے اور دونوں نے بینہ پیش کیا ہے اور دونوں خارجی بھی ہیں لھذا باقی نصف مکان میں دونوں برابر ہیں اس لئے کہ باقی نصف دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا لھذا کل کے مدعی کو تین چوتھائی (۳/۴) اور نصف کے مدعی کو ایک چوتھائی (۱/۴) ملے گا۔

حضرات صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں عول اور ضرب کا طریقہ اختیار کیا ہے ''عول'' کا مطلب یہ ہے کہ مسئلہ میں کل اور نصف جمع ہو گئے ہیں تو مسئلہ دو (۲) سے ہوگا کیونکہ نصف کا مخرج دو (۲) ہے اور دو کا عدد تین کی طرف عول کرتا ہے تو دو سہم (حصے) مدعی کل کے ہوئے اور ایک سہم (حصہ) مدعی نصف کا ہوا یہ ہے عول۔

''مضاربت'' کا معنی ہے ضرب دینا اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ پورے مکان میں پھیلا ہوا ہے اور نصف میں کسر ہے اور تو کسور کو ختم کرنے کیلئے ہم نے نصف کو ایک مکمل حصہ شمار کیا اور اسی مناسبت سے کل کے دو حصے شمار کئے تو کل تین (۳) حصے جمع ہو گئے لھذا ہر ایک مدعی کے حصے کو کل گھر میں ضرب دی جائے گی تو مدعی الکل کے دو حصوں کو ایک گھر میں ضرب دی جائے گی تو اس کیلئے دو حصے ہوں گے اس لئے کہ ۲×۱ نتیجہ دو ہی ہوتا ہے لھذا مدعی الکل کو پورے گھر کے دو حصے ملیں گے اور جو مدعی النصف ہے اس کیلئے تین میں سے ایک حصہ ملے گا تو اس کے ایک حصے کو ایک ہی میں ضرب دی جائے

گی تو ایک ضرب ایک ہی ہوتا ہے لھذا مدعی النصف کو تین میں سے ایک حصہ ملے گا اس لئے کہ کسور کی ضرب بطریقہ اضافت ہوتی ہے یعنی ۱/۳ کی اضافت اور نسبت صاحب النصف کی طرف ہوتی ہے اور ۲/۳ کی اضافت صاحب الکل کی طرف ہوتی ہے جب ''ثلث'' کو چھ میں ضرب دی جاتی ہے اس کا معنی ہے ثلث الستہ اور ثلث الستہ دو ہی ہے۔

﴿وان كانت معهمافهي للثاني نصف بقضاء ونصف لابه﴾ فان الدار اذاكانت في يدهمايكون النصف في يدكل منهمافالنصف الذي في يدمدعي الكل لايدعيه اخر فيترك في يده والنصف الذي في يدمدعي النصف يدعيه كل واحدمنهما فمدعي الكل خارج وبينة الخارج اولٰى .

ترجمہ: اور اگر گھر دونوں کے قبضہ میں ہو تو وہ ثانی کو ملے گا نصف قضاء کی بناء پر اور نصف بغیر قضاء کے اس لئے کہ گھر جب دونوں کے قبضہ میں ہے تو ہر ایک کے قبضہ میں نصف ہوگا پس وہ نصف جو مدعی الکل کے قبضہ میں ہے دوسرا اس کا دعوی نہیں کرتا تو وہ اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا اور وہ نصف جو نصف کے مدعی کے قبضہ میں ہے اس کا ہر ایک دعوی کرتا ہے اور کل کا مدعی خارج ہے اور خارج کا بینہ اولی ہوتا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مکان شاہد (خارج) کے قبضہ میں نہیں ہے بلکہ دونوں مدعیوں (خالد اور عمران) کے قبضہ میں ہے تو اس صورت میں پورا مکان مدعیٔ کل کو ملے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جو نصف کل کے مدعی کے قبضہ میں ہے اس کا تو دوسرا دعوی نہیں کرتا تو وہ مدعیٔ کل کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا بلا قضاء اس لئے کہ اس میں جھگڑا ہی نہیں ہے تو قضاء کے کیا معنی ؟، اور جو نصف مدعیٔ نصف کے قبضہ میں ہے اس میں دونوں کا جھگڑا ہے اور دونوں نے بینہ بھی پیش کیا ہے اور مدعیٔ کل چونکہ اس نصف میں خارج ہے اور جب قابض اور خارج دونوں بینہ پیش کریں تو خارج کا بینہ اولی ہوتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں خارج (خالد) کا بینہ قبول ہوگا اور قابض (عمران) کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

﴿فان برهن خارجان على نتاج دابة وارخاقضي لمن وافق وقته سنها وان اشكل فلهما﴾ اماان خالف سنهاالتاريخين بطلت البينتان وترك الدابة مع ذي اليد.

ترجمہ: اگر دو خارجی آدمیوں نے بینہ قائم کیا ایک جانور کی پیدائش پر اور دونوں نے تاریخ بھی بیان کی تو فیصلہ کیا جائے گا اس کے حق میں جس کا بیان کردہ وقت اس کی عمر کے موافق ہو اور اگر یہ مشکل ہو تو دونوں کیلئے ہوگا لیکن اگر اس کی عمر دونوں تاریخوں کے خلاف ہو تو دونوں بینہ باطل ہوں گے اور جانور کو چھوڑ دیا جائے گا قابض کے پاس۔

تشریح: جانور میں اختلاف کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد اور عمران نے دونوں نے ایک گھوڑے میں اختلاف کیا لیکن گھوڑا دونوں کے قبضہ میں نہیں ہے بلکہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہے جب دونوں مدعیوں نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ یہ گھوڑا میرے پاس پیدا ہوا ہے اور دونوں نے تاریخ بھی بیان کی تو اب دیکھا جائیگا کہ کس کا بیان کردہ وقت اور تاریخ جانور کی عمر کے ساتھ موافق ہے پس جس کا بیان کردہ وقت جانور کی عمر کے موافق ہو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن اگر یہ بات مشکل ہو یعنی کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہ کی یا دونوں نے ایک تاریخ بیان کی جو جانور کی عمر کے مخالف نہ ہو یا دونوں نے مختلف تاریخ بیان کی لیکن وہ جانور کی عمر کے خلاف نہ ہو بلکہ موافق ہو مثلاً ایک نے کہا کہ ایک سال پہلے میرے پاس پیدا ہوا ہے اور دوسرے نے کہا کہ گیارہ ماہ پہلے میرے پاس پیدا ہوا ہے۔تو یہ ساری صورتیں مشکل میں داخل ہیں تو اس صورت گھوڑا دونوں کے درمیان مشترک ہوگا یعنی نصف ایک کا ہوگا اور نصف دوسرے کا ہوگا۔

لیکن اگر جانور کی عمر دونوں تاریخوں کے خلاف ہو مثلاً ایک نے کہا کہ میرے پاس پیدا ہوا ہے ایک سال پہلے اور دوسرے نے کہا کہ میرے پاس پیدا ہوا ہے دو سال پہلے اور جب ماہرین عمر نے دیکھ لیا کہ جانور کی عمر تو پانچ سال معلوم ہوتی ہے تو اس صورت میں دونوں کے بینہ باطل ہوں گے اور جانور قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا اس لئے کہ دونوں کا ذب ہونا کا معلوم ہوگیا پس جانور جس کے قبضہ میں اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا۔

﴿فان برهن احدالخارجين على غصب شيء والأخر على وديعته استويا﴾اي ان ادعى احدالخارجين على ذى اليد انك غصبت هذاالشيء مني والأخرادعى انى اودعت هذاالشيء عندك وبرهنا ينصف لاستوائهما فان المودع اذاجحداالوديعة صار غاصباً .

ترجمہ: اگر دو خارجی آدمیوں میں سے ایک نے بینہ قائم کیا کہ ایک چیز کے غصب کرنے پر اور دوسرے نے ودیعت رکھنے پر تو دونوں برابر ہوں گے یعنی دو خارجی آدمیوں میں سے ایک نے ذوالید پر دعوی کیا کہ آپ نے یہ چیز مجھ سے غصب کی ہے اور دوسرے نے دعوی کیا کہ میں نے یہ چیز آپ کے پاس امانت رکھی ہے اور دونوں نے بینہ قائم کیا تو وہ چیز دونوں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کی جائے گی کیونکہ دونوں برابر ہیں اس لئے کہ مودع جب ودیعت کا انکار کرے تو وہ غاصب بن جاتا ہے۔

تشریح: غصب اور ودیعت کے مدعی برابر ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ "شاہد" کے قبضہ میں ایک غلام ہے "خالد" نے دعوی کیا آپ نے یہ غلام مجھ سے غصب کیا ہے اور

"عمران" نے دعوی کیا کہ یہ غلام میں نے آپ کے پاس بطور امانت رکھا ہے اور شاہد نے دونوں سے انکار کیا تو دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا تو یہ دونوں مدعی اس غلام کے دعوی میں برابر ہوں گے اور نصف غلام ایک کو دیا جائے گا اور نصف دوسرے کو اس لئے کہ جب "مودَع" امانت سے انکار کرے تو وہ بھی غاصب شمار ہوتا ہے تو گویا کہ خالد اور عمران دونوں نے "شاہد" پر یہ دعوی کیا کہ آپ نے یہ غلام مجھ سے غصب کیا ہے تو دونوں کا دعوی برابر ہو گیا اور جب دعوی دونوں کا برابر ہے اور دونوں خارجی ہیں تو غلام دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا۔

فصل فی تنازع الایدی:

﴿والـلابس احق من اخـذالكم والراكب من اخذاللجام ومن في السرج من رديفه وذحملهاممن علق كـوزه مـنهـا﴾ اي صـاحـب اليدفي هذه الصور هوالاول ﴿وجالس البساط والمتعلق به سواء كمن معه ثوب وطرفه مع اخر﴾.

ترجمہ: اور پہننے والا زیادہ حق دار ہے آستین پکڑنے والے سے اور سوار لگام پکڑنے والے سے اور جو زین پر ہے، پیچھے بیٹھنے والے سے اور سواری پر بوجھ والا اس سے جس نے اپنا لوٹا اس کے ساتھ لٹکایا ہے یعنی صاحب قبضہ ان صورتوں میں اول ہے اور بچھونے پر بیٹھنے والا اور اس کو پکڑنے والا دونوں برابر ہیں جیسے کہ ایک کے پاس کپڑا ہو اور اس کی ایک طرف دوسرے کے پاس ہو۔

تشریح: اس فصل میں چند مسائل ہیں جن میں گواہ کسی کے پاس نہیں ہیں صرف قبضہ کی بنیاد پر فیصلہ کیا تا ہے:

مسئلہ (۱) = ایک قمیص کے بارے میں اختلاف ہو گیا ایک نے قمیص پہن رکھی ہے اور دوسرے نے اس کی آستین پکڑی ہے تو اس صورت میں قمیص پہننے والا آستین پکڑنے والے سے زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ اس کا تصرف ظاہر ہے۔

مسئلہ (۲) ایک سواری میں اختلاف ہو گیا ایک سواری پر سوار ہے اور دوسرے نے سواری کی لگام پکڑ رکھی ہے تو سوار ہونے والا زیادہ حق دار ہے۔

مسئلہ (۳) ایک سواری میں اختلاف ہو گیا ایک سواری کی زین پر سوار ہے اور دوسرا اس کے پیچھے بیٹھا ہوا ہے تو زین پر بیٹھنے والا زیادہ حق دار ہوگا۔

مسئلہ (۴) ایک آدمی نے اونٹ پر اپنا بوجھ لادا ہے اور دوسرے نے اس کے ساتھ اپنا لوٹا لٹکایا ہے تو بوجھ لادنے والا زیادہ حق دار ہوگا۔ ان تمام مسائل میں صاحب قبضہ پہلا شخص ہے اس لئے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

مسئلہ (۵) ایک آدمی بچھونے، چٹائی، یا فرش پر بیٹھا ہے اور دوسرے نے اس بچھونے کو پکڑا ہوا ہے تو یہ دونوں اس میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ بچھونے پر بیٹھنے سے ملکیت اور قبضہ ثابت نہیں ہوتا۔

مسئلہ (۵) جیسے کہ ایک آدمی کے پاس کپڑا ہو اور دوسرے نے اس کپڑے کی طرف کو پکڑا ہوا ہو تو اس میں دونوں برابر ہوتے ہیں اس لئے کہ یہاں پر دونوں قبضہ کی بنیاد پر ملکیت کا دعوی کررہے ہیں اور قبضہ میں دونون برابر ہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک کا قبضہ زیادہ ہے اور دوسرے کا قبضہ کم ہے لیکن کثرت اور قلت کی بناء پر ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاتی بلکہ قوت دلیل کی بناء پر ترجیح دی جاتی ہے۔

﴿ والقول لصبی یعبر فی اناحر وان قال اناعندفلان قضی لمن معه کمن لایعبر﴾ المراد بالتعبیر ان یتکلم ویعقل مایقول فان کان معبراً یقول اناحر فالقول قوله لانه فی یدنفسه ولوقال اناعبد زید وهوفی یدعمرو کان عبدالعمرو لانه لما اقرانه عبد اقرانه لیس فی یدنفسه فیکون عبدالصاحب الید وان لم یکن معبراً لایکون فی یدنفسه فیکون عبدالصاحب الید اقول الیدعلی الانسان لیس دلیلاً ظاهراً علی الملک فان من رأی انسانا فی یداخر یتصرف فیه تصرف الملاک لایجوز ان یشهدانه ملکه فان الاصل فی الانسان الحریة فکون الصبی الذی لایعبرعبداً لصاحب الیدمشکل .

ترجمہ: اور قول اس چھوٹے بچے کا معتبر ہوگا جو بات کرسکتا ہے اس قول میں کہ میں آزاد ہوں اور اگر اس نے کہا کہ میں فلاں کا غلام ہوں تو فیصلہ کیا جائے گا اس کیلئے جس کے قبضہ میں ہے اس بچے کی طرح جو بات نہیں کرسکتا۔ مراد تعبیر سے یہ ہے کہ وہ بات کرسکتا ہو اور جس کہتا ہے وہ سمجھتا ہو پس اگر وہ کرسکتا ہے اور کہتا ہے کہ میں آزاد ہوں تو اس کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے قبضے میں ہے اور اس نے کہا کہ میں زید کا غلام ہوں اور حالانکہ وہ عمرو کے قبضہ میں ہے تو عمرو کا غلام ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اقرار کیا کہ وہ غلام ہے تو اس نے یہ اقرار کرلیا کہ اپنے قبضے میں نہیں ہے تو صاحب قبضہ ہی کا غلام ہوگا اور اگر وہ بات نہیں کرسکتا تو اپنے قبضہ میں نہیں ہے تو وہ صاحب قبضہ ہی کا غلام ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ انسان پر قبضہ یہ ظاہراً ملکیت کی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ جو کسی انسان کو دیکھے دوسرے کے قبضہ میں کہ وہ اس کے ساتھ مالکوں جیسا تصرف کرتا ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ گواہی دیدے کہ یہ اس کی ملکیت ہے اس لئے کہ اصل انسان میں حریت ہے تو اس بچے کا قابض کیلئے غلام ہونا جو بات نہیں

کرسکنا مشکل ہے۔

تشریح: سمجھدار بچے کا قول آزادی کے دعوی میں معتبر ہوگا:

مسئلہ یہ (٦) ہے کہ ایک چھوٹا ہے جو بات کرسکتا ہے اور جو بات کرتا ہے اس کو سمجھتا بھی ہے کسی نے اس بچے کے خلاف دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے غلام ہے اور اس بچے نے کہا کہ میں غلام نہیں ہوں بلکہ آزاد ہوں تو اس بچے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ جب اس نے کہا کہ میں غلام نہیں ہوں اس نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ وہ خود اپنے قبضے میں ہے اور جب قابض اور خارج کے درمیان کسی چیز میں اختلاف ہو اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو قابض کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے تو یہاں پر بھی بچے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ بچہ اپنے اوپر قابض ہے۔

لیکن اگر بچے نے یہ دعوی کیا کہ میں خالد کا غلام ہوں حالانکہ فی الحال عمران کے قبضہ میں ہے تو اس کا فیصلہ عمران کے حق میں کیا جائیگا اس لئے کہ جب بچے نے کہا کہ میں غلام ہوں تو اس نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ وہ اپنے قبضہ میں نہیں ہے جب وہ اپنے قبضہ میں نہیں ہے تو جس کے قبضہ میں ہے اس کے حق کے فیصلہ کیا جائے گا یعنی عمران کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر وہ بچہ بات نہیں کرسکتا تو پھر اس کا غلام سمجھا جائے گا جس کے قبضہ میں ہے اس لئے کہ وہ قابض ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قابض کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اقول الیدعلی الانسان لیس دلیلاً ظاھراً:

شارح فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ کہا کہ جو بچہ بات نہیں کرسکتا وہ اس کا غلام ہوگا جس کے قبضہ میں ہے یہ بات درست نہیں ہے اسلئے کہ ایک انسان پر دوسرے انسان کا قبضہ اس کے مالک ہونے اور غلام ہونے کی ظاہری دلیل نہیں ہے کیونکہ اگر آپ دیکھئے کہ ایک انسان دوسرے انسان کے قبضہ میں ہے اور وہ اس سے اس طرح خدمت لے رہا ہے جیسے کہ آقا اپنے غلام سے لے رہا ہے تو آپ کیلئے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ آپ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ اس کا غلام اور مملوک ہے اس لئے کہ اصل انسان میں حریت اور آزادی ہے لھذا کسی چھوٹے بچے کا جو بات نہیں کرسکتا کسی کے قبضہ میں ہونا اس کے غلام ہونے کی دلیل ہونا امر مشکل ہے۔

محشی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ اصل اپنی جگہ درست ہے کہ نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے لیکن جب اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے تو پھر یہ اصل ٹوٹ جاتا ہے اور یہاں اس کے خلاف دلیل موجود ہے وہ یہ کہ وہ بچہ بات نہیں کرسکتا اور قابض دعوی کرتا ہے کہ یہ میرا غلام ہے پس جب اس کے خلاف دلیل قائم ہوگئی تو اصل ٹوٹ گئی اور قابض کا غلام سمجھا جائے گا۔

﴿والحائط لمن جذوعه علیه اومتصل ببنائه اتصال تربیع ﴾اتصال التربیع اتصال جدار بجدار بحیث یتداخل لبنات هذاالجدار لبنات ذلک والماسمی اتصال التربیع لانهما المایبنیان لیحطامع جدارین آخرین بمکان مربع ﴿لامن علیه هرادی﴾المراد بالهرادی الخشبات التی توضع علی الجذوع ﴿هوبین الجارین لوتنازعا﴾ ای اذاکان لاحدهماعلیه هرادی ولاشیء للآخرعلی فهوبینهما.

ترجمہ: اور دیوار اس کی ہوگی جس کا شہتیر اس پر ہو گا یا متصل ہو اسکی تعمیر کے ساتھ متصل ہو اتصال تربیع کے ساتھ اتصال تربیع یہ ہے کہ ایک دیوار دوسری دیوار کے اس طرح متصل ہو کہ اس دیوار کی اینٹیں دوسری دیوار کی اینٹوں میں داخل ہوں اور اس کو اتصال تربیع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اسلئے بنائے جاتے ہیں کہ تا کہ یہ دونوں دو اور دیواروں کے ساتھ مل کر ایک مکان مربع کا احاطہ کریں اس شخص کی نہ ہوگی جس کی کڑیاں اس پر ہوں مراد "ہرادی" سے وہ لکڑیاں ہیں جو شہتیروں کے اوپر رکھی جاتی ہیں بلکہ یہ دیوار دو پڑوسیوں کے درمیان تقسیم کی جائے گی اگر دونوں نے اس میں جھگڑا کیا یعنی جب ایک کی اس پر کڑیاں ہوں اور دوسرے کا اس پر کچھ نہ ہو تو وہ دونوں کی ہوگی۔

تشریح: دیوار میں جھگڑا ہو تو شہتیر کی بناء پر لے سکتا ہے لیکن کڑیوں کی بناء پر نہیں لے سکتا:

مسئلہ (۷) یہ ہے کہ خالد اور عمران دونوں کے درمیان ایک دیوار ہے اس میں دونوں کا اختلاف ہو گیا خالد کہتا ہے کہ دیوار میری ہے اور عمران کہتا ہے کہ دیوار میری ہے بینہ کسے کے پاس نہیں ہے لیکن خالد نے اس دیوار پر اپنا شہتیر رکھا ہے یا خالد کی دیوار کی اینٹیں اس دیوار کے ساتھ لگی ہوئی ہے اتصال ترجیح کے ساتھ یعنی خالد کی دیوار کی اینٹیں اس دیوار میں پیوست ہوئی ہیں جس میں دونوں کا جھگڑا ہے تو اس صورت میں دیوار خالد کی ہوگی عمران کی نہ ہوگی اس لئے کہ خالد کا قبضہ قوی ہے عمران کے قبضہ سے۔ اس اتصال کو اتصال تربیع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل بنائی جاتی ہے تا کہ دو دیواریں اور ملکر چار دیواریں ہو جائیں اور ایک مربع مکان ہو جائے۔

دوسری صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے دیوار پر کڑیاں رکھی ہے اور عمران نے اس پر کچھ نہیں رکھا تو اور اس صورت میں دونوں نے دعوی کیا دیوار ہماری ہے تو اس صورت میں دیوار دونوں کے نصف نصف ہوگی یعنی دونوں اس میں برابر کے شریک ہوں گے۔ جبکہ دونوں اس کے قابض ہوں۔ تو پھر "ہرادی" کا اعتبار نہ ہوگا۔

"ہرادی" سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو شہتیر کے اوپر رکھی جاتی ہے جیسے کڑیاں وغیرہ۔

﴿وذوبیت من دار کذی بیوت منها فی حق ساحتها ﴾بناء علی ان لاترجیح بکثرة العلة.

ترجمہ: اور ایک کمرے والا ایک گھر میں سے کئے کمروں والے کی طرح ہے اس کے صحن کے حق میں یہ مبنی ہے اس پر کہ کثرت علت کو ترجیح نہیں ہوتی۔

تشریح: مسئلہ (۸) یہ ہے کہ ایک گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے ایک شخص کے اس گھر میں دس کمرے ہیں اور دوسرے کا صرف ایک کمرہ ہے تو صحن میں دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی نصف نصف دونوں کا ہوگا یہ مبنی ہے اس بات پر کہ کثرت علت کو ترجیح نہیں ہوتی بلکہ قوت علت کو ترجیح ہوتی ہے۔

﴿ ارض ادعى رجل انها في يده واخر كذلك وبرهنا قضى بيدهما فان برهن احدهما او كان لبن فيها او بنى او حفر قضى بيده ﴾ فان الاستعمال دليل اليد.

ترجمہ: ایک زمین ہے ایک آدمی نے دعوی کیا کہ یہ میرے قبضہ میں ہے اور دوسرے نے بھی اسی طرح دعوی کیا اور دونوں نے بینہ بھی قائم کیا تو قاضی فیصلہ کرے گا دونوں کے قبضہ کا اور اگر دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کیا یا اس نے اس میں اینٹیں لگائی، یا عمارت بنائی، یا اس میں کنواں کھودا تو اس کے قبضے کا فیصلہ کرے گا اس لئے کہ استعمال ملکیت کی دلیل ہے۔

تشریح: مسئلہ (۹) صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک زمین ہے دو آدمیوں نے اس پر دعوی کیا دونوں نے کہا کہ یہ زمین میری قبضہ میں ہے یعنی خالد نے کہا کہ زمین میرے قبضہ میں ہے اور اس نے اس دعوی پر بینہ قائم کیا اسی طرح عمران نے دعوی کیا کہ زمین میرے قبضہ میں ہے اور اس نے اس پر بینہ قائم کیا تو فیصلہ دونوں کے حق میں قبضے کا فیصلہ کیا جائے گا ملکیت کا فیصلہ نہ ہوگا اس لئے کہ ملکیت کا دونوں نے دعوی نہیں کیا ہے بلکہ قبضے کا دعوی کیا ہے تو دونوں کے حق میں قبضے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے بینہ قائم کیا یا ایک نے اس میں اینٹیں لگائی، یا ایک نے اس میں عمارت بنائی، یا ایک نے اس کے اندر کنواں کھودا تو ان صورتوں میں اس کے قبضے کا فیصلہ کیا جائے گا جس نے یہ مذکورہ کام کئے ہیں اس لئے کہ استعمال کرنا قبضے کی دلیل ہے لھذا جب ایک نے زمین کو استعمال کیا ہے تو اس کے حق میں قبضہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

☆☆☆ واللہ اعلم ☆☆☆

۹ ذوالحجہ ۱۴۲۸ھ مطابق ۱۸ دسمبر ۲۰۰۷ء

باب دعوی النسب

﴿مبیعة ولدت لاقل من نصف حول منذبیعت فادعی البائع الولد یثبت نسبه منه وامیتها ویفسخ البیع ویرد الثمن وان دعاه المشتری مع دعوته اوبعدها﴾هذاعندنا وعندزفرؒ والشافعیؒ دعوته باطلة لان البیع اعتراف منه بانهاامة فبالدعوة یصیرمناقضا ولنااان العلوق امرخفی فیعفی فیه التناقض و کون العلوق فی ید البائع دلیل علی انه منه وانماقال وان ادعاه المشتری مع دعوته اوبعدهاحتی لوادعی المشتری قبل دعوةالبائع ثبت النسب من المشتری ویحمل علی ان المشتری نکحها واستولدهاثم اشتراها.

ترجمہ: ایک خریدی ہوئی باندی نے بچہ جنا چھ مہینے سے پہلے جس وقت سے بیچی گئی ہے پھر بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کیا تو اس سے نسب ثابت ہوجائے گا اور اس کا ام ہونا بھی اور بیع فسخ ہوجائے گی اور ثمن واپس کردیا جائے گا اگرچہ مشتری بھی اس کے دعوی کے ساتھ یا اس کے بعد دعوی کرے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا دعوی باطل ہے اس لئے کہ بیچنا اس بات کا اعتراف ہے کہ وہ باندی ہے تو دعوی کی وجہ سے مناقض بن جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ علوق ایک امر خفی ہے اس میں تناقض معاف ہے اور علوق کا بائع کے ہاتھ میں ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بچہ اس سے ہے اور کہا کہ ''وان دعاہ المشتری مع دعوتہ اوبعدھا'' یعنی مشتری نے بائع کے دعوی کے ساتھ یا اس کے بعد دعوی کیا لیکن اگر مشتری نے بائع کے دعوی سے پہلے دعوی کیا تو بچے کا نسب مشتری سے ثابت ہوجائے گا اور یہ حمل ہوگا اس بات پر کہ مشتری نے اس باندی کے ساتھ نکاح کیا تھا پھر اس کو ام ولد بنایا تھا اور پھر اس کو خرید لیا۔

تشریح: بائع کی طرف سے دعوی نسب صحیح ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے ایک باندی عمران کے ہاتھ فروخت کردی اور عمران نے اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر چھ ماہ سے پہلے اس باندی نے بچہ جنا بائع نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس صورت میں بائع کا دعوی درست ہوگا لھذا اس بچے کا نسب بائع سے ثابت ہوجائے گا اور وہ باندی اس کی ام ولد ہوگی اور بیع فسخ ہوجائے گی اور مشتر نے جو ثمن بائع کو دیا ہے وہ بائع سے واپس لے لے گا، اگرچہ بائع کے دعوی کے ساتھ یا بائع کے دعوی کے بعد مشتری بھی یہ دعوی کرے کہ یہ میرا ہے بچہ ہے تو مشتری کے دعوی کا اعتبار نہ ہوگا اور بچے کا نسب بائع ہی سے ثابت ہوگا یہ احناف کے نزدیک ہے۔

امام زفرؒ اور اامام شافعیؒ کے نزدیک بائع کا دعوی باطل ہوگا اور بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ باندی کو بیچنا اس بات

کا اقرار ہے یہ خالص باندی ہے ام ولد نہیں ہے اور بیع کے بعد یہ دعوی کرنا کہ یہ بچہ میرا ہے اور باندی میری ام ولد ہے اس قول سے اس کے گزشتہ اقرار اور دعوی لاحق کے درمیان تناقض ہے لھذا بائع کا دعوی نسب مقبول نہ ہوگا اس لئے کہ دعوی میں تناقض پیدا ہونے کی وجہ سے دعوی باطل ہوتا ہے۔

ہماری دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ علوق ایک امر خفی ہے یعنی رحم میں استقرار حمل امر خفی ہے ظاہری طور پر پتہ نہیں چلتا کہ حمل ہے یا نہیں لھذا اخفا کی وجہ سے تناقض معاف ہوگا اور علوق یعنی استقرار حمل کا بائع کے قبضہ میں ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حمل بائع ہی سے ہے یعنی جب چھ ماہ سے کم مدت میں باندی نے بچہ جنا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ باندی بائع کے پاس حاملہ ہوئی ہے اور بائع نے دعوی کیا تو یہ حمل بائع سے ہوگا لھذا بائع کا دعوی درست مانا جائے گا اور بچے کا نسب بائع سے ثابت ہوگا اور بیع فسخ کردی جائے گی اور ثمن مشتری کو واپس دلایا جائے گا۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مشتری نے بائع کے دعوی کے ساتھ دعوی کیا یا بائع کے دعوی کے بعد دعوی کیا تو مشتری کے دعوی کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔لیکن اگر مشتری نے بائع کے دعوی سے پہلے دعوی کیا تو مشتری کا دعوی معتبر ہوگا اور نسب مشتری سے ثابت ہوگا اور وہ باندی مشتری کی ام ولد ہوگی بائع کی ام ولد نہ ہوگی۔

اب سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب باندی نے چھ ماہ سے پہلے بچہ جنا ہے حالانکہ چھ ماہ سے پہلے بچہ پیدا نہیں ہوتا تو وہ کیسی مشتری کی ام ولد بن جائے گی۔شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مشتری کا دعوی حمل کیا جائیگا نکاح پر یعنی مشتری نے پہلے اس باندی کے ساتھ نکاح کیا تھا پھر اس کے ساتھ ہم بستری کی تھی جس کی وجہ سے وہ حاملہ ہوگئی ہے اور اس کے بعد پھر اس باندی کو خرید لیا ہے اس طریقہ پر مشتری کا دعوی نسب درست ہو جائے گا،اور یہ تاویل ہم اس لئے کرتے ہیں تا کہ مشتری کی طرف حرام کاری کی نسبت کرنا لازم نہ آئے اس لئے کہ وہ مسلمان ہے اور مسلمان پر صحیح گمان کرنا چاہیئے اس لئے ہم نے یہ تاویل کی۔

﴿وکذا لوادعاہ بعد موت الام بخلاف موت الولد﴾ یعنی اذاماتت الامة والولد حی فادعاہ البائع وقد جاءت بہ لاقل من ستة اشھر یثبت النسب منہ وان مات الولد لا،لان الولد اصل فی ثبوت النسب قال النبی ﷺ اعتقھا ولدھا واذاصحت الدعوة بعد موت الام فعند ابی حنیفةؒ یرد کل الثمن وعندھمایرد حصة الولد لاحصة الام .

ترجمہ:اسی طرح اگر دعوی کیا بائع نے ماں کی موت کے بعد برخلاف بچے کی موت کے یعنی جب باندی مرجائے اور بچہ زندہ ہو اور بائع دعوی کرے حالانکہ وہ باندی نے بچہ جنا ہے چھ ماہ سے کم مدت میں تو نسب اس سے ثابت ہوگا اور اگر بچہ مرگیا تو نسب

ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ بچہ اصل ہے نسب کے ثبوت میں حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ اس کو آزاد کر دیا ہے اس کے بچے نے پس جب دعوی صحیح ہے ماں کی موت کے بعد تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا ثمن واپس کرے گا اور صاحبین کے نزدیک صرف بچے کا حصہ واپس کرے گا ماں کا حصہ واپس نہیں کرے گا۔

تشریح: ماں کی موت کے بعد جبکہ بچہ زندہ ہو تو پھر بھی دعوی صحیح ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے جب باندی عمران کے ہاتھ فروخت کردی اور باندی نے چھ ماہ سے پہلے بچہ جنا اور باندی مرگئی لیکن بچہ زندہ ہے تو بائع نے باندی کے مرنے کے بعد دعوی کیا کہ بچہ میرا ہے تو اس صورت میں بھی بائع کا دعوی درست ہوگا اور بچے کا نسب بائع سے ثابت ہو جائے گا۔

لیکن اگر باندی زندہ ہو اور بچہ مر گیا ہو اور بچے کی موت کے بعد بائع نے دعوی کیا کہ بچہ میرا ہے تو بائع کا دعوی معتبر نہ ہوگا یعنی بچے کا نسب بائع سے ثابت نہ ہوگا اور باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی اور بیع بھی فسخ نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس باب میں بچہ اصل ہے اور ماں اس کی تابع ہے کیونکہ حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ ''اعتقھا ولدھا'' یعنی آپﷺ نے آزاد کرنے کی نسبت ''ولد'' کی طرف کی ہے اور بچے کے اصل ہونے کی وجہ سے بچے کی نسبت ماں کی طرف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ''ام ولد'' جب بچہ زندہ نہیں ہے تو ثبوت نسب کا محتاج نہیں ہے اور جب بچہ ثبوت نسب کا محتاج نہیں ہے تو اس کا نسب بھی ثابت نہ ہوگا اور جب اس کا نسب ثابت نہیں ہے تو وہ خود بھی آزاد نہ ہوگا اور ماں بھی آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ بچہ کیلئے حقیقتِ حریت ثابت ہوتی ہے اور ماں کیلئے حق حریت ثابت ہوتا ہے پس جب اصل کیلئے حریت ثابت نہیں ہے تو تابع (ماں) کیلئے بھی حریت ثابت نہ ہوگی۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماں کی موت کے بعد جب بائع کا دعوی صحیح ہوگیا تو اب مشتری بائع سے پورا ثمن واپس کرے گا یا صرف بچے کے حصے کا ثمن واپس کرے گا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بائع، مشتری کو کل ثمن واپس کرے گا اس لئے کہ جب بچے کا نسب بائع سے ثابت ہوگیا تو اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ بائع نے اپنی ام ولد فروخت کی تھی اور ام ولد کی مالیت غیر متقوم ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، لھذا اگر کوئی دوسرے کی ام ولد کو غصب کرے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں آتا اسی طرح اس مسئلہ میں جب باندی مشتری کے پاس مرگئی تو مشتری پر ضمان نہیں آئے گا۔

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ام ولد کی مالیت متقوم ہے لھذا بائع مشتری کو پورا ثمن واپس نہیں کرے گا بلکہ صرف بچے کا حصہ ثمن واپس کرے گا مثلاً باندی کو بیچا تھا (۱۰۰۰) روپے میں اور بچہ پیدا ہونے کے بعد باندی کی قیمت ''۸۰۰'' روپے ہوگئی اور بچہ کی بازاری قیمت (۲۰۰) روپے ہے تو بچے کی قیمت باندی کی قیمت کا ربع (۱/۴) ہے لھذا (۱۰۰۰) کو چار پر تقسیم کیا جائے گا اور ربع

قیمت بچے کی طرف پھیر دیا جائے گا وہ اس سے منہا کر کے مشتری کو دی جائے گی اور جو باقی باندی کے حصہ میں رہ جائے گا بائع ادا نہیں کرے گا اور (۱۰۰۰) کا ربع (۱/۴) دوسو پچاس (۲۵۰) ہے لھذا بائع مشتری کو (۲۵۰) روپے واپس کرے گا اور (۷۵۰) روپے کے عوض باندی مشتری کے پاس مرگئی ہے

﴿ولو ادعاه بعد عتقها یثبت نسبه ویرد حصته من الثمن﴾ ای لو ادعی البائع الولد انه ولده بعدما اعتق المشتری الام وقد جاءت به لاقل من نصف حول یثبت نسب الولد ویرد البائع حصة الولد من الثمن بان یقسم علی قیمة الام وقیمة الولد فما اصاب الولد یرده البائع الی المشتری وما اصاب الام لایرده ﴿وبعد عتقه ردت دعوته﴾ ای ان ادعی البائع الولد بعد ما اعتقه المشتری ردت دعوة البائع .

ترجمہ: اور اگر اس نے بچے کے نسب کا دعوی کیا کہ ماں کے آزاد ہونے کے بعد تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور بچے کا حصہ ثمن واپس کرے گا یعنی اگر بائع نے بچے کا دعوی کیا کہ وہ اس کا بچہ ہے اس کے بعد مشتری نے اس کی ماں کو آزاد کر دیا تھا حالانکہ وہ بچہ جنی ہے چھ ماہ سے کم مدت میں تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور بائع واپس کرے گا بچے کا حصہ ثمن سے اس طور پر کہ ثمن کو تقسیم کیا جائے گا ماں کی قیمت پر اور بچے کی قیمت پر تو بچے کے حصہ میں آئے گا وہ بائع مشتری کو واپس کرے گا اور جو ماں کے حصہ میں آئے گا وہ واپس نہیں کرے گا اور بچے کے آزاد ہونے کے بعد بائع کا دعوی رد ہوگا یعنی اگر بائع کے بچے کے نسب کا دعوی کیا اس کے بعد کہ مشتری بچے کو آزاد کر چکا ہے بائع کا دعوی رد ہوگا۔

تشریح: باندی کے آزاد ہونے کے بعد بچے کے نسب کا دعوی صحیح ہے اور بچے کے آزاد ہونے کے بعد صحیح نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ باندی فروخت کردی ہے فروخت کے بعد باندی نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا اور عمران (مشتری) نے باندی (ماں) کو آزاد کر دیا اور بچے کو آزاد نہیں کیا ہے کہ خالد (بائع) نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے اور باندی میری ام ولد ہے تو اس صورت میں اس بچے کا نسب بائع سے ثابت ہو جائیگا اور بچہ بائع لے جائے گا اور بائع مشتری کو صرف بچے کا حصہ ثمن واپس کرے گا ماں کا حصہ واپس نہیں کرے گا بالاتفاق، امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک، اب ثمن ماں اور بچہ دونوں پر تقسیم کیا جائے گا بچے کے حصے میں جو ثمن آتا ہے وہ بائع، مشتری کو واپس کرے گا اور ماں کے حصہ کے مقابلے میں جو ثمن آتا ہے وہ واپس نہیں کرے گا۔ مثلاً باندی کا ثمن ہزار روپے تھا اور اب اس کی بازاری قیمت (۸۰۰) روپے ہے اور بچے کی قیمت (۲۰۰) روپے ہے تو بچے کی قیمت ماں کی قیمت کا ربع ہوا لھذا بائع ثمن کا ربع مشتری کو واپس کرے گا یعنی

(۲۵۰) روپے اور بچہ لیکر جائے گا اور باندی کے حصہ میں ثمن رہ گیا تو وہ واپس نہیں کرے گا یعنی (۷۵۰) روپے واپس نہیں کرے گا۔

اور اگر مشتری نے بچہ کو آزاد کر دیا اور ماں کو آزاد نہیں کیا تھا اور اس کے بعد بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بائع کا دعوی ردہو گا اس لئے کہ اصل اس باب ولد ہے جب ولد آزاد ہو چکا ہے تو اب اس کی آزادی ثابت کرنے کیلئے بائع کے دعوی کی ضرورت نہیں ہے لھذا بچے کا نسب تو بائع سے ثابت ہو جائے گا لیکن باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی۔

﴿ کمالوولدت لاکثر من نصف حول واقل من سنتین اوولدت لاکثر من سنتین ﴾ ای ردت دعوة البائع اذاکانت المدة من وقت البیع الی وقت الولادة اکثر من نصف حول ﴿الااذاصدقه المشتری واذاصدقه فحکم القسم الثانی کالاول وفی الثالث لم یبطل بیعه﴾ القسم ماذاولدت لاقل من نصف حول من زمان البیع والثانی ماذاولدت لاکثر من نصف حول اقل من سنتین والثالث ماذاولدت لاکثر من سنتین ففی القسم الثانی یثبت نسبه وامیتها ویفسخ البیع ویرد الثمن کمافی القسم الاول ﴿وهی ام ولده نکاحاً﴾ ای ام الولد نکاحاً هی امة ولدت من زوجها فملکها الزوج اوامة ملکهازوجها فولدت فادعی الولد وههنا یحمل علی هذا.

ترجمہ: جیسے کہ اس نے بچہ جنا ہو چھ ماہ سے زیادہ اور دو سال سے کم کی مدت میں، یا اس نے بچہ جنا ہو دو سال سے زیادہ کی مدت میں یعنی بائع کا دعوی رد کر دیا جائے گا جبکہ بیچنے سے لیکر ولادت کی مدت دو سال سے زیادہ ہو مگر جب مشتری اس کی تصدیق کرے اور جب مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تو قسم ثانی کا حکم "قسم اول" کے مانند ہے اور قسم ثالث میں بیع باطل نہ ہوگی۔ قسم اول یہ ہے کہ جب باندی نے بیع کی تاریخ سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا ہو، اور قسم ثانی یہ ہے کہ بچہ جنا ہو چھ ماہ سے زیادہ اور دو سال سے کم مدت میں اور قسم ثالث یہ ہے کہ بچہ جنا ہو دو سال سے زیادہ کی مدت میں لھذا قسم ثانی میں بچے کا نسب بھی ثابت ہوگا اور باندی کا امّ ولد ہونا بھی ثابت ہوگا اور بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واپس کر دیا جائے گا جیسے کہ قسم اول میں اور یہ باندی اس کی بائع کی "امّ ولد" بن جائے گی "نکاحا" اور ام ولد نکاحا" وہ باندی ہے جو اپنے شوہر سے بچہ جنے اور پھر شوہر اس کا مالک بن جائے، یا وہ باندی ہے کہ شوہر اس کا مالک بن جائے اور وہ بچہ جنے اور شوہر بچے کے نسب کا دعوی کرے اور یہاں اس پر حمل کیا جائے گا۔

تشریح: ماقبل میں یہ مسئلہ گزر گیا ہے کہ اگر بائع نے بچے کے آزاد ہونے کے بعد نسب کا دعوی کیا تو اس کا دعوی رد کر دیا جائے گا

اس (مسئلہ سابقہ) کو "مشبہ" قرار دیا ہے اور اگلی عبارت والے مسئلے کو "مشبہ بہ" اور دونوں کیلئے ایک حکم ثابت کیا ہے یعنی دونوں مسئلوں میں بائع کا دعوی رد کر دیا جائے گا۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ باندی بیچ دی، باندی نے وقت بیع سے لیکر وقت ولادت تک، چھ ماہ سے لیکر دو سال سے کم مدت میں بچہ جنا اور بائع نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے اور باندی میری "ام ولد" ہے تو بائع کا دعوی رد کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ "استقرار حمل" بائع کے ہاں نہ ہوا ہو بلکہ مشتری کے ہاں ہوا ہو۔ ہاں اگر مشتری بھی بائع کے دعوی کی تصدیق کرے اور جب مشتری نے بائع کے دعوی کی تصدیق کر دی تو قسم ثانی کا حکم "قسم اول" کی طرح ہوگا یعنی بچے کا نسب بائع سے ثابت ہو جائے گا اور باندی بائع کی "ام ولد" بن جائے گی اور بیع فسخ ہو جائے گی، اور "قسم" ثالث میں بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ جب بچہ دو سال کے بعد پیدا ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ "استقرارِ حمل" بائع کے پاس نہیں ہوا ہے کیونکہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہوتی ہے۔

"قسم اول" ہے کہ باندی کے وقت ولادت اور وقت بیع کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو۔

"قسم ثانی" یہ ہے کہ باندی کے وقت ولادت اور وقت بیع کے درمیان چھ ماہ سے زیادہ اور دو سال سے کم مدت ہو۔

"قسم ثالث" یہ ہے کہ باندی کے وقت ولادت اور وقت بیع کے درمیان دو سال سے زیادہ مدت ہو۔

"قسم اول" میں نسب بائع سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بنے گی اور بیع فسخ ہوگی اگرچہ مشتری تصدیق نہ کرے۔ اور قسم ثانی میں اگر مشتری نے بائع کے دعوی کی تصدیق کر دی تو اس کا حکم اول کی طرح ہوگا یعنی نسب ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بنے گی اور بیع فسخ ہوگی، اور اگر مشتری نے تصدیق نہ کی تو پھر یہ حکم نہ ہوگا۔ اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ باندی کا ام ولد ہونا ثابت نہ ہوگا اور نہ ہی بیع فسخ ہوگی "البتہ" بچے کا نسب بائع ثابت ہو جائے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب باندی نے دو سال بعد بچہ جنا اور بائع بچے کے نسب کا دعوی کر دیا اور مشتری نے اس کی تصدیق کر دی تو بائع کا دعوی کس طرح درست ہوگا جبکہ حمل کی مدت دو سال سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ یہ باندی بائع کی "ام ولد نکاحاً" ہوگی اور ام ولد نکاحاً کی دو صورتیں ہیں کہ (۱) یہ کہ عمران نے ایک باندی کے ساتھ نکاح کیا تھا اور اس باندی نے ایک بچہ جنا اور پھر شوہر (عمران) اس باندی (اپنی بیوی) کا مالک بن گیا تو یہ باندی اپنے شوہر (جواب اس کا آقا بن چکا ہے) کی ام ولد نکاحاً ہے۔ تو وہ بچہ نکاح کے نتیجہ میں پیدا ہوا ہے ملکیت کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوا ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ باندی کا شوہر (عمران) اس کا مالک بن گیا اور اس کے بعد باندی کا حمل ٹھہر گیا اور اس نے بچہ جنا اور بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کر دیا تو اس صورت میں بھی یہ باندی "ام ولد نکاحاً" ہے دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ

پہلی صورت میں باندی بچہ پہلے جنا ہے اور اس کے بعد اس کا شوہر اس کا مالک ہوا ہے اور دوسری صورت میں شوہر پہلے باندی کا مالک بن گیا ہے اور اس کے بعد بچہ پیدا ہوا ہے اور مسئلہ زیر بحث بھی اس دوسری صورت پر محمول کیا جائے گا یعنی بائع (خالد) نے پہلے اس باندی کے ساتھ نکاح کیا ہے باندی نے جب بچہ جنا تو بچے کا نسب بائع (خالد) سے ثابت ہوگا نکاح کی وجہ سے اور پھر بائع (خالد) نے یہ باندی مشتری (عمران) سے واپس خریدی ہے یعنی اب وہ دوبارہ اس کا مالک بن چکا ہے لھذا یہ باندی بائع (خالد) کی ام ولد نکاحاً ہوگی۔☆☆☆واللہ اعلم بالصواب☆☆☆

﴿ ولو باع من ولد عنده ثم ادعاه بعد بيع مشتريه صح نسبه ورد بيعه وكذا لو كاتب الولد او الام او رهن او اجر اوزوجها ثم ادعاه صحت الدعوة فى حق الام والولد جميعاً وينقض هذه التصرف ويرد الجارية على البائع ﴾ اعلم ان عبارة الهداية كذلك ومن باع عبدا ولد عنده وباعه المشترى من اخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه وبطل البيع لان البيع يحتمل النقض وماله من حق الدعوة لايحتمله فينقض البيع لاجله وكذلك اذا كاتب الولد اورهنه اواجره او كاتب الام اورهنها اوزوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقض فينقض ذلك كله وتصح الدعوة بخلاف الاعتاق والتدبير على مامر اقول ضمير الفاعل فى كاتب ان كان راجعاالى المشترى وكذا فى قوله او كاتب الام يصير تقدير الكلام ومن باع عبداولد عنده او كاتب المشترى الام وهذاغير صحيح لان المعطوف عليه بيع الولد لابيع الام فكيف يصح قوله او كاتب المشترى الام وان كان راجعا الى من فى قوله ومن باع عبدا فالمسئلة ان رجلا كاتب من ولد عنده اورهنه اواجره ثم كان الدعوة وحٍ لايحسن قوله بخلاف الاعتاق لان مسئلة الاعتاق التى مرت ماذااعتق المشترى الولد لان الفرق الصحيح ان يكون بيع اعتاق المشترى وكتابته لابيع اعتاق المشترى وكتابةالبائع اذاعرفت هذا فمرجع الضمير هو فى الولد المشترى وفى كاتب الام من فى قوله ومن باع .

ترجمہ: اور اگر بیچ دیا اس بچے کو جو اس کے پاس پیدا ہوا تھا اور پھر اس کے نسب کا دعوی کر دیا مشتری کے فروخت کرنے کے بعد تو اس کا دعوی نسب صحیح ہے اور بیع رد ہوگی اسی طرح اگر بچے کو مکاتب بنایا، یا ماں کو مکاتب بنایا، یا رہن میں رکھا، یا مزدوری پر لگایا، یا ماں کی شادی کرادی اور پھر اس نے دعوی کر دیا تو دعوی صحیح ہوگا بچے اور ماں دونوں کے حق میں اور یہ تصرفات باطل ہو جائیں گے اور باندی بائع کو واپس کر دی جائے گی جان لو کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے اگر کسی نے ایسا غلام فروخت کر دیا جو اس کے

پاس پیدا ہوا ہے۔ اور مشتری نے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ پھر بائع اول نے اس کے نسب کا دعوی کر کیا تو اس کا بیٹا ہوگا اور بیع ٹوٹ جائے گی اس لئے کہ بیع ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے اور بائع کا جو حق دعوی ہے وہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا تو اس کی وجہ سے بیع ٹوٹ جائے گی، اسی طرح اگر مشتری نے بچے کو مکاتب بنایا، یا رہن رکھوادیا، یا کرایہ پر دیدیا، یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا، یا رہن رکھا، یا اس کی شادی کرادی پھر دعوی ہو گیا اس لئے کہ یہ عوارض ٹوٹنے کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ سب توڑ دئے جائیں گے اور دعوی صحیح ہوگا برخلاف اعتاق اور تدبیر کے جیسے کہ گر چکا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "کاتب" میں فاعل کی ضمیر اگر راجع ہو مشتری کی طرف اسی طرح اس قول میں "او کاتب الام" تو تقدیر کلام یہ ہوگی جس نے بیچ دیا اس بچے کو جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے یا مشتری نے ماں کو مکاتب بنایا اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ معطوف علیہ "بیع الولد" ہے "بیع الام" نہیں ہے تو پھر اس کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ "یا مشتری" نے ماں کو مکاتب بنایا، اگر ضمیر راجع ہو "مَن" کی طرف اس قول میں "ومن باع عبداً" تو مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس غلام کو مکاتب بنایا جو اس کے پاس پیدا ہوا ہے، یا اس کو رہن میں رکھا، یا مزدوری پر لگا دیا اور پھر دعوی ہو گیا، تو اس وقت درست نہیں ہوتا صاحب ہدایہ کا یہ قول "بخلاف الاعتاق" اس لئے کہ اعتاق کا مسئلہ جو ماقبل میں گزر گیا ہے وہ یہ ہے کہ جب مشتری نے غلام کو آزاد کر دیا ہو کیونکہ صحیح بات یہ ثابت کرنا ہے کہ "اعتاق مشتری اور کتابت مشتری" میں فرق ہے، نہ یہ کہ اعتاق مشتری اور کتابت بائع میں فرق کو ثابت کرنا۔ پس جب آپ نے اس کو پہچان لیا تو ضمیر کا مرجع "کاتب الولد" میں مشتری ہے اور "کاتب الام" میں "مَن" ہے اس قول میں "ومن باع عبداً"

تشریح: غلام کو فروخت کرنے بعد نسب کا دعوی معتبر ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کی ملکیت میں ایک باندی تھی اس باندی سے ایک بچہ پیدا ہو گیا لیکن ابھی تک خالد نے اس کے نسب کا دعوی نہیں کیا تھا کہ خالد نے اس غلام کو عمران کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر عمران (مشتری) نے بھی اس غلام کو آگے فروخت کر دیا اس کے بعد خالد (بائع اول) نے دعوی کیا کہ یہ غلام میرا بچہ ہے تو خالد کا یہ دعوی معتبر ہوگا اور بچے کا نسب خالد سے ثابت ہوگا اور جو بیع ہوئی ہے وہ فسخ ہو جائے گی یعنی عمران نے جو آگے فروخت کر دیا ہے وہ بیع بھی رد ہوگی، عمران اور خالد کے درمیان جو بیع ہوئی ہے وہ بھی رد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر مشتری نے بچے، یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا، یا ان کو کسی پاس رہن رکھا، یا مزدوری پر لگا دیا، یا ماں کی شادی کرادی اور ان تصرفات کے بعد بائع (خالد) نے دعوی کیا یہ بچہ میرا ہے اور اس کی ماں میری ام ولد ہے تو بائع (خالد) کا دعوی درست ہوگا ماں اور بچے دونوں کے حق میں یعنی بچے کا نسب خالد سے ثابت ہو جائے گا اور اس کی ماں خالد کی ام ولد ہو جائے گی اور بیع

فسخ ہو جائے گی اور جو ثمن اس نے مشتری سے لیا ہے وہ مشتری کو واپس کردے گا۔ یہ متن کے مسئلہ کی وضاحت ہوگئی آگے شارحؒ اس مسئلہ میں ہدایہ کی عبارت نقل کرتے ہیں تا کہ اس سے مسئلہ کی مزید وضاحت ہو جائے اور پھر ایک اعتراض اور جواب نقل فرمارہے ہیں جس کی تشریح یہ ہے۔

''صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسا غلام فروخت کردیا جو اس کے پاس پیدا ہوا ہو (یعنی اس کی باندی سے پیدا ہوا ہے اس کی ملکیت میں) اور مشتری نے اس غلام کو کسی اور کے ہاتھ فروخت کردیا پھر بائع اول نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعوی درست ہوگا اور بیع باطل ہو جائے گی اس لئے کہ بیع نقض اور ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے لیکن بائع نے دعوی کیا ہے (یعنی ثبوت نسب کا دعوی) وہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا لھذا بیع کو فسخ کردیا جائیگا لیکن ثبوت نسب کا دعوی فسخ نہیں ہوگا اس لئے کہ نسب جب ایک دفعہ ثابت ہو جائے تو کبھی بھی فسخ نہیں ہوسکتا اس لئے کہ ہم نے کہا کہ بیع فسخ اور ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے لیکن بائع کا جو حق دعوی ہے وہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

اسی طرح اگر مشتری نے بچے کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن رکھا، یا اس کو کرایہ اور مزدوری پر لگادیا، یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا، یا رہن رکھا، یا کسی سے اس کی شادی کرادی۔ اور پھر بائع دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس کا دعوی درست ہوگا اور بچے کا نسب اسی طرح اس کی ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ یہ عوارض (تصرفات) نقض اور ٹوٹنے کا احتمال رکھتے ہیں تو ان کو توڑ دیا جائے گا اور دعوی صحیح ہوگا۔

برخلاف اعتاق اور تدبیر کے یعنی اگر خالد نے مذکورہ غلام عمران کے ہاتھ فروخت کردیا اور عمران نے اس کو آزاد کردیا، یا اس کو مدبر بنادیا اور پھر خالد نے بچے (غلام) کے نسب کا دعوی کیا تو اس کا دعوی معتبر نہ ہوگا یعنی عقد کو فسخ نہ کیا جائے گا اور ماں کا ام ولد ہونا ثابت نہ ہوگا، یہ ہدایہ کی عبارت کی وجاحت ہوگئی۔''

اقول ضمیر الفاعل فی کاتب: یہاں سے شارحؒ صاحب ہدایہ اور شرح الوقایہ کے متن کی عبارت پر ایک اعتراض ذکر کررہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صاحب ہدایہ کا قول ''اذا کاتب الولد او کاتب الام'' میں تین احتمال ہیں (۱) دونوں ضمیریں یا راجع ہوں گی مشتری کی طرف، یعنی مشتری نے ولد کو مکاتب بنایا یا مشتری نے ام کو مکاتب بنایا۔ (۲) یا دونوں ضمیریں راجع ہوں گی بائع کی طرف یعنی بائع نے ولد کو مکاتب بنایا اور بائع نے ام کو مکاتب بنایا۔ (۳) یا اول میں ضمیر راجع ہوگی مشتری کی طرف اور ثانی میں راجع ہوگی بائع کی طرف یعنی مشتری نے ولد کو مکاتب بنایا اور بائع نے ام کو مکاتب بنایا۔

(۱) پہلی صورت درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر دونوں ضمیریں راجع ہوں مشتری کی طرف تو اس لئے درست نہیں ہے کہ عطف صحیح نہیں ہوتا یعنی "او کاتب الام" کیلئے ماقبل میں معطوف علیہ نہیں ہے اس لئے کہ معطوف علیہ بیع الولد ہے بیع الام نہیں ہے یعنی "ام" کا ماقبل میں کوئی ذکر نہیں آیا ہے جب اس کا ماقبل میں ذکر نہیں آیا ہے تو اس کا عطف بھی درست نہ ہوگا البتہ "او کاتب الولد" کا عطف درست ہے اس لئے کہ ماقبل میں ولد کا ذکر آیا ہے یعنی "من باع عبداً ولد عنده وباعه المشتری من اٰخر او کاتب المشتری الولد" لھذا دونوں ضمیریں مشتری کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔

(۲) دونوں ضمیروں کو "مَن" یعنی بائع کی طرف راجع کرنا اس لئے درست نہیں ہے آگے جو قول آرہا ہے "بخلاف الاعتاق والتدبیر" پھر وہ درست نہیں بنتا یعنی مسئلہ یہ ہوگا کہ بائع نے غلام کو بیچ دیا، اس کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن رکھا، یا کرایہ پر دیدیا، یا بائع نے ام کو مکاتب بنایا اور پھر بچے کے نسب کا دعوی کردیا یہاں تک تو مسئلہ درست ہوجائے گا لیکن آگے جو فرماتے ہیں کہ بخلاف الاعتاق والتدبیر، وہ درست نہیں بنتا اس لئے کہ ماقبل میں مسئلہ گزر گیا کہ اگر مشتری نے بچے کو آزاد کردیا اور اس کے بعد بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کردیا تو بائع کا دعوی معتبر نہ ہوگا یعنی یہ ثابت کرنا ہے کہ "اعتاق مشتری اور کتابت مشتری میں فرق ہے کہ اگر مشتری نے غلام کو آزاد کردیا تو پھر بائع کا دعوی معتبر نہ ہوگا لیکن اگر مشتری نے بچے کو مکاتب بنایا تو بائع کا دعوی معتبر ہوگا لھذا اعتاق مشتری اور کتابت مشتری میں فرق ہے۔ اعتاق مشتری اور کتابت بائع میں فرق بیان کرنا مقصود نہیں ہے اور دونوں ضمیروں کو بائع کی طرف راجع کرنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اعتاق مشتری اور کتابت بائع میں فرق ہے حالانکہ یہ ہمارا مقصود نہیں ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ اول (کاتب الولد) میں ضمیر راجع ہو مشتری کی طرف اور ثانی (کاتب الام) میں ضمیر راجع ہو "مَن" (بائع) کی طرف اس صورت میں عبارت بالکل صحیح ہوجاتی ہے اور مقصود بھی حاصل ہوجاتا ہے معنی یہ ہوگا کہ یا مشتری نے غلام کو مکاتب بنایا، یا بائع نے "ام" مکاتب بنایا دونوں صورتوں میں یہ تصرفات باطل ہوں گے اور باندی بائع کی ام ولد ہوگی البتہ علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ضمیروں کو مشتری کی راجع کرنا بھی درست ہے اس طرح ہے کہ مشتری نے غلام کو ماں کے ساتھ خریدا ہوا اور پھر بچے کو یا ماں کو مکاتب بنایا اور اس کے بعد بائع کے دعوی کیا تو اس کا دعوی درست ہوگا اور بیع فسخ ہوجائے گی لھذا تاویلات بعیدہ کی ضرورت نہیں ہے۔☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

﴿ ولو باع احد التوأمين ولدا عنده من امة واعتقه مشتريه ثم ادعى البائع الأخر يثبت نسبهما منه وبطل عتق المشتري ﴾ لان من ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الأخر والتوأمان ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر .

ترجمہ: اگر کسی نے دونو جڑواں بچوں میں سے ایک کوفروخت کردیا جو دونوں پیدا ہوئے ہوں ایک باندی اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا اور پھر بائع نے دوسرے کے نسب کا دعوی کردیا تو دونوں کا نسب اس سے ثابت ہوجائے گا اور مشتری کا آزاد کرنا باطل ہوجائے گا اس لئے کہ ایک کے نسب ثابت ہونے سے دوسرے کے نسب کا ثابت ہونا ضروری ہے اور ''تو اُمان'' وہ دو بچے ہیں جن کی پیدائش کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کی باندی سے دو جڑویں بچے پیدا ہوگئے خالد نے ان دونوں میں سے ایک کوفروخت کردیا اور دوسرے کو اپنے پاس رکھا پس مشتری نے جس بچے کو خریدا تھا اس کو آزاد کردیا اس کے بعد بائع نے اس بچے کے نسب کا دعوی کردیا جو خالد کے پاس موجود ہے تو خالد کے دعوی سے دونوں بچوں کا نسب خالد سے ثابت ہوجائے گا یعنی اس بچے کا بھی جو خالد کے پاس موجود ہے اور اس بچے کا بھی جو خالد نے فروخت کردیا ہے اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا ہے جب دونوں بچوں کا نسب خالد سے ثابت ہوگیا تو مشتری کا عتق باطل ہوجائے گا اس لئے کہ جب بائع کے دعوی سے معلوم ہوگیا کہ یہ دونوں بچے حرالاصل ہیں اور خالد نے حرالاصل بچے کوفروخت کردیا ہے اور مشتری نے حرالاصل بچے کو آزاد کردیا ہے حالانکہ حرالاصل کی نہ بیع ہے جائز ہے اور نہ آزاد کرنا جائز ہے۔

''تو اُمان'' وہ دو بچے ہیں جن کی پیدائش کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو جب دونوں بچوں کے درمیان مدت چھ ماہ سے کم ہو تو وہ دونوں ایک نطفے سے ہوتے ہیں لھذا ایک کے نسب کے دعوی کرنے سے دوسرے کا نسب ضرور ثابت ہوگا۔

﴿ولو قال لصبی معه هو ابن زید ثم قال هو ابنی لم یکن ابنه وان جحدزید بنوته﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما ان جحدزید بنوته یصیر ابناً للذی فی یده الصبی لان الاقرار فی النسب یرتد بالرد وله ان النسب ممالا یحتمل النقض والاقرار بمثله لایرتد بالرد ﴿ولو کان مع مسلم وکافر فقال المسلم هو عبدی وقال الکافر هو ابنی فهو حر ابن للکافر﴾ لانه ینال الحریة فی الحال والاسلام فی المال اذ دلائل الوحدانیة ظاهرة وفی عکسه یثبت الاسلام بتبعیة ویحرم عن الحریة ولیس فی وسعه اکتسابه.

ترجمہ: اگر کسی کے پاس ایک بچہ ہو اور اس نے کہا کہ وہ زید کا بیٹا ہے پھر کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس کا بیٹا نہیں ہوسکتا اگرچہ زید اس کا بیٹا ہونے سے انکار کردے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر زید اس کا بیٹا ہونے سے انکار کردے تو وہ اس کا بیٹا ہوجائے گا جس کے قبضہ میں ہے اس لئے کہ نسب کا اقرار رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب نقض کا احتمال نہیں رکھتا اور اس کے مثل جو اقرار ہو وہ رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ بچہ مسلمان اور

کافر دونوں کے پاس ہو مسلمان نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے اور کافر نے کہا کہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہوگا اور کافر کا بیٹا سمجھا جائے گا اس لئے کہ وہ آزادی حاصل کرے گا فی الحال اور اسلام حاصل ہو جائے گا فی المال اس لئے کہ وحدانیت کے دلائل ظاہر ہیں اور اس کے عکس میں اسلام بالتبع حاصل ہو جائے گا لیکن وہ آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا اور اس کے حاصل کرنے کی طاقت اس کے اندر نہیں ہے۔

تشریح: نسب کے بارے میں انکار کے بعد اقرار معتبر نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے قبضہ میں ایک چھوٹا بچہ ہے خالد نے کہا کہ یہ زید کا بیٹا ہے اس کے بعد خالد نے دوبارہ یہ اقرار کیا کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے تو یہ بچہ خالد کا بیٹا نہیں بن سکتا اگر چہ زید اس کو اپنا بیٹا ماننے سے انکار کردے تب بھی یہ بچہ خالد کا بیٹا نہیں بن سکتا، یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

حضرات صاحبین کے نزدیک اگر زید اس کو اپنا بیٹا ماننے سے انکار کردے تو یہ بچہ خالد کا بیٹا ہو جائے گا یعنی جس کے قبضہ میں ہے اس کا بیٹا سمجھا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نسب کا اقرار رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اگر عام اقرار رد کرنے سے رد نہیں ہوتا لیکن نسب کا اقرار، رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے جب یعنی مقر نے اقرار کیا کہ یہ بچہ زید کا بیٹا ہے اور مقرلہ (زید) نے اس اقرار کو رد کر دیا اور کہا کہ میرا بیٹا نہیں ہے تو مقر کا اقرار، رد ہو گیا یعنی یہ بچہ زید کا بیٹا نہیں ہوا جب زید کا بیٹا نہیں ہوا خالد (مقر) کا بیٹا ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب ان چیزوں میں ہے جو "نقض" اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتی جب ایک دفعہ نسب ثابت ہو جاتا ہے تو وہ ہمیشہ کیلئے ثابت ہوتا ہے کبھی وہ ٹوٹتا نہیں اور نہ کبھی ختم ہو جاتا ہے اور جب ایک دفعہ نسب کی نفی کی جائے تو کبھی ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ ایک آدمی نے ایک بچے کے واسطے گواہی دی کہ فلاں کا بیٹا ہے اور پھر کسی وجہ سے اس کی گواہی رد ہو گئی اس کے بعد اس نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے تو وہ کبھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے اگر دوسرے کیلئے نسب ثابت نہ ہو۔ اسی جب خالد (مقر) نے یہ کہا کہ یہ زید کا بیٹا ہے تو اس نے اپنے آپ سے نسب کی نفی کردی اب اس کے واسطے کبھی بھی نسب ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور نسب کے بارے میں جو اقرار ہے یہ عام اقرار کی طرح رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔

اگر ایک مسلمان اور ایک کافر کے قبضہ میں ایک بچہ ہو مسلمان کا دعوی ہے کہ یہ میرا غلام ہے اور کافر کا دعوی ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور یہ دعوی دونوں نے ایک ساتھ کر دیا تو وہ کافر کا بیٹا قرار دیا جائے گا اور آزاد ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس کو آزادی کی نعمت حاصل

ہو رہی ہے فی الحال اور انجام کار اسلام کا شرف بھی حاصل کرے گا کیونکہ وحدانیت کے دلائل خوب واضح ہیں، اگر اس کا برعکس کیا جائے یعنی مسلمان کا غلام قرار دیا جائے تو وہ اپنے آقا کے تابع ہو کر فی الحال اسلام کے حکم میں تو داخل ہو جائے گا لیکن آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا اور آزادی کا حاصل کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے بچے کی شفقت اس میں ہے کہ اس کو کافر کا بیٹا قرار دیا جائے۔

﴿ولو قال زوج امرأة لصبي معهما هو ابني من غيرها وقالت هو ابني من غيره فهو ابنهما﴾

ترجمہ: اگر کسی عورت کے شوہر نے اس بچے کے بارے میں کہا جو دونوں کے قبضہ میں ہے کہ یہ میرا بیٹا ہے اس عورت کے علاوہ کسی اور سے اور بیوی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے تو وہ دونوں کا بیٹا شمار ہوگا۔

تشریح: جب میاں بیوی کا بچے میں اختلاف ہو جائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک بچہ شوہر اور بیوی دونوں کے قبضہ میں ہے شوہر نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے لیکن اس بیوی کے علاوہ دوسری عورت سے اور بیوی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے لیکن اس شوہر کے علاوہ دوسرے شوہر سے تو بچہ دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا، (جبکہ بچہ خود بات نہ کر سکتا ہو اور اگر وہ خود بات کر سکتا ہو تو پھر بچے کا قول معتبر ہوگا)۔ کیونکہ جب دونوں قبضہ موجود ہے اور نکاحی فراش بھی قائم ہے تو ظاہر یہی ہے کہ بچہ دونوں کا ہے مگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا حق باطل کرنا چاہتا ہے تو دوسرے پر کسی کے قول کی تصدیق نہ کی جائے گی۔

﴿ولو ولدت امة مشترئة وادعى المشترى الولد ثم استحقت غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم وهو حر﴾ اى ولدت امة مشترٰة وادعى المشترى الولد ثم استحقت الام فالولد حر ويضمن الاب وهو المشترى قيمة الولد للمستحق لان ولد المغرور حر بالقيمة والمراد بالمغرور رجل وطى امرأة معتمداً على ملك يمين اونكاح فولدت ثم استحقت وانماسمى مغروراً لان البائع غرّه وباع منه جاريته لم تكن ملكاًله ويعتبر قيمة الولد يوم الخصومة.

ترجمہ: اگر خرید ہوئی باندی نے بچہ جنا اور مشتری نے بچے کے نسب کا دعوی کیا پھر وہ باندی کسی کی نکل آئی تو بچے کا باپ بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا خصومت کے دن کی اور بچہ آزاد ہوگا۔ یعنی خریدی ہوئی باندی نے بچہ جنا اور مشتری نے بچے کے نسب کا دعوی کیا تو بچہ آزاد ہوگا اور باپ (جو کہ مشتری ہے) بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا مستحق کے لئے اس لئے کہ "مغرور" کا بچہ آزاد ہوتا ہے قیمت کے عوض اور مراد "مغرور" سے وہ آدمی ہے جو کسی عورت کے ساتھ بھروسے پر وطی کرے کہ یہ اس کی مملوکہ

یا منکوحہ ہے اور وہ عورت بچہ جنے اور پھر وہ کسی کی نکل آئے، اس کو مغرور کہا جاتا ہے اس لئے کہ بائع نے اس کو دھوکہ دیا ہے اور اس کے ہاتھ ایسی باندی بیچی ہے جو اس کی مملوک نہیں اور بچے کی قیمت کا اعتبار ہوگا خصومت کے دن کی۔

تشریح: ولد المغرور حر بالقیمت ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے ہاتھ ایک باندی فروخت کردی عمران نے باندی پر قبضہ کرلیا کچھ مدہ بعد باندی کا بچہ پیدا ہوگیا عمران (مشتری) نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے اس کے بعد باندی کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا یعنی کسی نے کہا کہ خالد نے عمران کے ہاتھ جو باندی بیچی ہے یہ باندی میرا ہے اس نے گواہوں سے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کردی۔ چنانچہ باندی مستحق کو سپرد کردی گئی لیکن باندی کا جو بچہ مشتری سے پیدا ہوگیا ہے وہ مستحق کو سپرد نہ کیا جائیگا بلکہ بچہ مشتری کے پاس رہے گا اور مشتری اس بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا مستحق کے لئے یعنی جس دن باندی کے بارے میں مستحق کے ساتھ خصومت اور جھگڑا ہو رہا ہے اس بازار میں اس بچے کی جو قیمت ہے وہ قیمت مشتری ''مستحق'' کے حوالہ کرے گا، اور بچہ آزاد ہوگا، اس لئے کہ یہ ''ولد الامغرور'' ہے اور ''ولد المغرور'' آزاد ہوتا ہے قیمت کے عوض اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔

مغرور سے مراد وہ شخص ہے جو کسی عورت کے ساتھ وطی کرے اس اعتماد پر کہ وہ اس کی مملوکہ باندی ہے یا اس کی بیوی ہے اور وہ عورت بچہ جنے پھر وہ عورت کسی کی نکل آئے تو اس سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے اس کو ولد المغرور کہتے ہیں آدمی کو مغرور کہا جاتا ہے۔ اس کو مغرور اس لئے کہتے ہیں بائع نے اس آدمی (مشتری) کو دھوکہ دیا ہے اور اس کے ہاتھ ایک ایسی باندی بیچی ہے جو اس کی مملوکہ نہ تھی۔

﴿فان مات الولد فلاشیء علی ابیه﴾ لعدم المنع منه ﴿وترکته له﴾ لانه حر الاصل ﴿فان قتله ابوه اوغیره غیر الاب قیمته ویرجع بها کثمنها علی بائعه لابالعقر﴾ ای ان قتله الاب یضمن قیمته للمستحق وکذاان قتله غیره فاخذالاب دیته فان الدیة بدل له فسلامة البدل للاب کسلامة الولد ثم منع البدل من المستحق کمنع الولد وفیه القیمة ویرجع بالقیمة علی البائع کمایرجع بثمنها ولایرجع بالعقر الذی اخذمنه المستحق لانه بدل استیفاء منفعة البضع .

ترجمہ: اگر بچہ مرگیا تو باپ پر کچھ تاوان نہ ہوگا روکنا نہ پائے جانے کی وجہ سے اور اس کا مال بھی باپ کیلئے ہوگا اس لئے کہ وہ پیدائشی آزاد ہے اگر اس بچے کو باپ نے یا باپ کے علاوہ کسی اور نے قتل کردیا تو باپ بچے کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور بائع پر قیمت کا رجوع کرے گا جس طرح کہ باندی کے ثمن کا رجوع کرتا ہے، عقر کا رجوع نہیں کرے گا یعنی اگر باپ نے اس بچے

کوقتل کردیا توباپ اس بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا مستحق کیلئے اسی اگر بچے کو باپ کے علاوہ کسی اور نے قتل کردیا اور باپ نے اس کی دیت لے لی اس لئے کہ یہ اس کا بدل ہے اور بدل کی سلامتی باپ کیلئے بچے کی سلامتی کی طرح ہے پھر بدل کا روکنا مستحق سے بچے کے روکنے کی طرح ہے اور اس میں قیمت لازم ہوتی ہے اور وہ قیمت کا رجوع بائع پر کرے گا جس طرح کہ باندی کے ثمن کا رجوع کرتا ہے لیکن اس عقر کا رجوع نہیں کرے گا جو مستحق نے اس سے لیا ہے اس لئے کہ منافع بضع کے حاصل کرنے کا بدل ہے۔

تشریح: سابقہ مسئلہ سے متعلق باقی ماندہ تفصیل:

صورت مذکورہ میں اگر بچہ مشتری کے پاس خود اپنی طبعی موت سے مرگیا تو مشتری پر تاوان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ مشتری نے اپنے اختیار سے بچے کو مستحق سے نہیں روکا ہے اور یہ بچہ مشتری کے پاس امانت ہے امانت اگر خود ہلاک ہوجائے تو امین پر تاوان لازم نہیں ہوتا جب تک اس میں تعدی نہ پائی جائے اور یہاں پر تعدی نہیں پائی گئی اس لئے کہ بچہ خود مرگیا ہے لھذا مشتری پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اس بچے (جو خود مرگیا ہے) نے کچھ مال بطور میراث چھوڑا ہے تو وہ مال باپ کو ملے گا اس لئے کہ یہ بچہ حرالاصل ہے یعنی پیدائشی آزاد ہے اور حرالاصل بچے کا مال باپ کو ملتا ہے۔

لیکن اگر بچے کو باپ نے قتل کردیا یا باپ کے علاوہ کسی اور نے قتل کردیا اور باپ نے بچے کی دیت لے لی تو اس صورت میں باپ مستحق کیلئے بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پہلی صورت میں اس لئے ضامن ہوگا کہ بچہ باپ کے پاس امانت ہے اور قتل کرنے کی وجہ سے باپ نے امانت میں تعدی کردی اور امانت میں کی تعدی کی صورت میں امین پر ضمان آتا ہے اس لئے باپ بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور دوسری (یعنی بچہ کسی اور نے قتل کیا ہو باپ نے دیت لی ہو) صورت میں اس لئے ضامن ہوگا کہ دیت بچے کا بدل ہے اور باپ کے پاس بدل موجود ہونا ایسا ہے جیسے کہ مبدل یعنی بچے کا موجود ہونا پس بدل (دیت) کو مستحق سے روکنا ایسا ہے جیسے کہ مبدل (بچے) کو مستحق سے روکنا اور بچے کو روکنے کی صورت میں باپ ضامن ہوتا ہے تو بدل (دیت) کو روکنے کی صورت میں بھی باپ مستحق کیلئے ضامن ہوگا۔

لیکن اگر باپ نے قاتل سے دیت نہ لی ہو تو پھر باپ ضامن ہوگا مستحق کیلئے اس لئے باپ نے بدل نہیں لیا ہے تو روکنا بھی نہیں پایا گیا

پس جب باپ نے مستحق کو بچے کی قیمت ادا کردی تو باپ (مشتری) اس قیمت کا رجوع بائع پر کرے گا، جس طرح کہ باندی

کے ثمن کا رجوع بائع پر کرتا ہے یعنی مشتری بچے کی قیمت اور باندی کے ثمن دونوں کا رجوع بائع پر کرے گا کیونکہ بچہ باندی کا جز ہے اور باندی مبیع ہے اور بائع مبیع کی سلامتی کا ضامن ہوتا ہے تو عدم سلامتی مبیع کی صورت میں مشتری بائع سے وصول کرنے کا حق دار ہوگا۔ لیکن باندی کا جو عقر مستحق نے مشتری سے لیا ہے اس کا رجوع مشتری بائع پر نہیں کرے گا کیونکہ وہ منافع بضع حاصل کرنے کا بدل اور عوض ہے اور مشتری نے منافع بضع حاصل کئے ہیں لھذا اس کے عوض عقر دینا پڑے گا اور مستحق کو جو عقر ملا ہے اس کا رجوع مشتری کسی پر نہیں کرسکتا ہے۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد ہذا الباب

بتاریخ ۱۷ ذی الحجہ ۱۴۲۷ھ مطابق ۲۸ دسمبر ۲۰۰۷ء

بروز جمعۃ المبارک بمقام نورانی مسجد نویکلے مینگورہ سوات ۔

کتاب الاقرار

کتاب الاقرار اور کتاب الدعوی میں مناسبت:

کتاب الدعوی اور کتاب الاقرار میں مناسبت یہ ہے کہ مدعی کے دعوی کے بعد مدعی علیہ یا اقرار کرے گا، یا انکار کرے گا انکار کی صورت میں جھگڑا آگے چلے گا اور مدعی کو گواہ پیش کرنا ہوگا یا مدعی علیہ کے ذمہ قسم لازم ہوگی اور یا مدعی علیہ اقرار کرلے گا تو جھگڑا ختم ہوجائے گا اس لئے مصنفؒ نے کتاب الدعوی کے بعد کتاب الاقرار کو ذکر کردیا۔

اقرار کا لغوی واصطلاحی معنی:

اقرار کا لغوی معنی ہے اثبات، اور اصطلاح میں اقرار کے معنی ہیں ''هو اخبار بحق لآخر عليه'' کسی غیر کیلئے اپنے ذمہ کسی چیز کے ہونے کی خبر دینا۔

اقرار کا حجت ہونا: اقرار کا حجت ہونا کتاب اللہ، سنت، اور اجماع سب سے ثابت ہے۔ چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے ''وليملل الذي عليه الحق'' دوسری جگہ ارشاد ہے''قال أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري''۔ اور حدیث سے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ حضرت ماعز اسلمیؓ کا رجم اقرار سے ثابت ہوا تھا اور حضورﷺ نے اس پر عمل فرمایا تھا۔ اور امت محمدیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اقرار حجت شرعیہ ہے۔ البتہ اقرار حجت ناقصہ ہے صرف مقر کی ذات پر لاگو ہوتا ہے غیر کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

اقرار کا سبب: اقرار کا سبب یہ ہے کہ اس دوسرے کی جو چیز اس کے ذمہ واجب ہو اقرار کے ذریعہ وہ اپنے سے ساقط کرنے کا ارادہ کرنا۔

اقرار کی شرط: اقرار کی شرط یہ ہے کہ مقر عاقل اور بالغ ہو اور جس چیز کا اقرار کررہا ہے اس پر قادر ہو اگرچہ فی الحال نہ بلکہ فی المآل ہو۔

اقرار کا رکن: اقرار کا رکن وہ الفاظ جن کے ذریعہ اقرار معتبر ہوتا ہے اور ان کے ذریعہ وہ چیز مقر پر لازم ہوجاتی ہے جس کا اس نے اقرار کیا ہوتا ہے۔

اقرار کا حکم: اقرار کا حکم یہ ہے کہ اس پر وہ چیز لازم ہو جائے گی جس کا اس نے اقرار کیا ہے۔

﴿هو اخبار بحق لآخر عليه وحكمه ظهور المقربه لا انشائه فصح الاقرار بالخمر للمسلم لا بطلاق و عتق مكرهاً﴾ لما كان حكم الاقرار الظهور لا الانشاء صح الاقرار بالخمر للمسلم و لا يصح تمليك الخمر اياه و لا يصح الاقرار بالطلاق و العتاق مكرَهاً ولو كان انشاءً يصح لان طلاق المكرَه وعتاقه واقعان عندنا

ترجمہ: یہ خبر دینا ہے دوسرے کے حق کی اپنے اوپر اور اقرار کا حکم مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا ہے) کا ظاہر ہونا ہے اس کی انشاء نہیں ہے تو صحیح ہے مسلمان کیلئے شراب کا اقرار کرنا نہ طلاق اور عتق کا مجبوری کی حالت میں جب اقرار کا حکم ظاہر کرنا ہے نہ انشاء عقد تو صحیح ہے مسلمان کیلئے شراب کا اقرار کرنا لیکن اس کو شراب کا مالک بنانا صحیح نہیں ہے اور صحیح نہیں ہے طلاق عتاق کا اقرار مجبوری کی حالت میں اگر یہ انشاء ہوتا تو اقرار صحیح ہوتا اس لئے کہ مکرَہ کی طلاق اور عتاق دونوں واقع ہوتے ہیں ہمارے نزدیک۔

اقرار بیان واقع کو ظاہر کر رہا ہے انشائے عقد نہیں کر رہا:

مسئلہ یہ ہے کہ اقرار حکم کو ظاہر کرنے کا نام ہے انشائے عقد کا نام نہیں ہے یعنی عقد کو اب ایجاد نہیں کر رہا بلکہ سابقہ حکم کو ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اس اصول پر تفریع کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک ذمی مسلمان ہو گیا اور اس کی شراب کسی دوسرے ذمی کے ذمہ واجب تھی یا اس کے پاس امانت تھی اس کے مسلمان ہونے کے بعد اس دوسرے ذمی نے یہ اقرار کر لیا کہ میرے ذمہ آپ کی شراب واجب ہے یا میرے پاس امانت ہے تو اس کا یہ اقرار درست ہے لیکن اگر اقرار انشاء ہوتا تو اس کا اقرار درست نہ ہوتا اس لئے کہ مسلمان کو ابتداء شراب کا مالک بنانا درست نہیں ہے البتہ سابقہ ملکیت کا اقرار کرنا درست ہے۔ لیکن دوسری طرف جو ذمی مسلمان ہوا ہے اور جس کیلئے شراب کا اقرار کیا گیا ہے اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ شراب کو وصول کر کے اپنے قبضہ میں لے لے تو معلوم ہوا کہ اقرار انشاء نہیں ہے بلکہ سابقہ واقعہ کا اظہار ہے اگر یہ انشاء ہوتا مسلمان کیلئے شراب کا اقرار درست نہ ہوتا اس۔ لئے کہ مسلمان ابتداء شراب کا عقد نہیں کر سکتا۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مجبور کر دیا اس بات کے اقرار کرنے پر کہ وہ اس بات کا اقرار کرے کہ اس نے زمانہ گزشتہ میں اپنی بیوی کو طلاق دی تھی چنانچہ اس نے مجبوری کی حالت میں یہ اقرار کر لیا یا کسی نے اس کو مجبور کر دیا اس بات کے اقرار پر کہ وہ اس بات کا اقرار کرلے کہ اس نے زمانہ گزشتہ میں اپنے غلام کو آزاد کر دیا تھا اور اس نے مجبوری کی حالت میں یہ اقرار کر لیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ یہ عقود انشاء کے ذریعہ منعقد ہوتے ہیں اخبار کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتے اور اقرار انشاء نہیں

ہے اگر اقرار انشاء ہوتا تو اس کے ذریعہ یہ عقود منعقد ہوجاتے لیکن اقرار انشاء نہیں ہے اس لئے اس کے ذریعہ اکراہ کی صورت میں اقرار کرنے سے طلاق اور عتاق واقع نہ ہوں گے ۔

﴿ولو اقر حر مكلف بحق معلوم اومجهول صح ولزمه بيان ماجهل بماله قيمة﴾ صحة الاقرار بالمجهول مبنية على انه اخبار لاانشاء تمليك ﴿وصدق المقر مع حلفه ان ادعى المقرله اكثر منه ولايصدق فى اقل من درهم فى عليّ مال ومن النصاب فى على مال عظيم من الذهب اومن الفضة ومن خمس وعشرين فى الابل ومن قدر النصاب قيمة فى غيرمال الزكوة ومن ثلاثة نصب فى اموال عظام ودراهم ثلاثة ودراهم كثيرة عشرة﴾ هذاعندابى حنيفةؒ لان جمع الكثرة اقله عشرة وعندهما لايصدق فى اقل من النصاب .

ترجمہ: اگر اقرار کیا ایک آزاد شخص نے کسی حق کا چاہے معلوم ہو یا مجہول تو صحیح ہے اور اس پر لازم ہے مجہول چیز کا بیان ایسی چیز کے ساتھ جس کی قیمت ہو شئی مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا مبنی ہے اس بات پر کہ اقرار اخبار ہے انشاء نہیں ہے اور مقر کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ اگر مقرلہ اس سے زیادہ کا دعوی کرے ''اور علی مالٌ'' کی صورت میں ایک درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور ''علی مال عظیم'' کی صورت میں نصاب سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی چاہے سونا ہو، یا چاندی ، یا پچیس اونٹ اور مال زکوۃ کے علاوہ میں نصاب کی قیمت معتبر ہوگی اور ''علی اموال عظام'' کی صورت میں تین نصابوں سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور ''دراہم'' سے تین دراہم مراد ہوں گے اور ''دراہم کثیرۃ'' سے دس دراہم مراد ہوں گے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے جمع کثرت کی اقل مقدار دس ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک نصاب سے کم میں تصدیق نہ کی جائے گی۔

تشریح: شئی مجہول کا اقرار صحیح ہے اس کا بیان کرنا لازم ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آزاد ، مکلف یعنی عاقل بالغ شخص نے کسی چیز کا اقرار کیا چاہے وہ چیز معلوم ہو مثلاً زید کا میرے ذمہ ہزار روپے لازم ہے یا مجہول ہو مثلاً یہ کہا کہ زید کے میرے ذمہ کوئی چیز لازم ہے کوئی حق لازم ہے تو دونوں صورتوں میں اس کا اقرار صحیح ہے۔ لیکن ''لفلان علی شیء'' کا بیان ایسی چیز کے ساتھ ضروری ہوگا جس کی کوئی قیمت ہو اگر اس نے ایسی چیز بیان کی جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو یہ صحیح نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ ''لفلان علی شی '' پھر بیان میں یہ کہا کہ ایک دانہ گندم ایک لپ بھر مٹی تو یہ بیان اس لئے کہ صحیح نہ ہوگا کہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے گویا کہ یہ آدمی اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے اور اقرار سے رجوع کرنا درست

نہیں ہے اس لئے یہ بیان درست نہ ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ شئی مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا مبنی ہے اس بات پر کہ اقرار اخبار ہے انشاء نہیں ہے اس لئے کہ اقرار انشاء کے قبیل سے ہوتا ہے تو مجہول شیء کا اقرار درست نہ ہوتا اس لئے کہ شئی مجہول کا انشاء عقد درست نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بیع ثمن کی جہالت یا مبیع کی جہالت سے فاسد ہوتی ہے۔

پس جب مقر نے شیء مجہول کا بیان کر دیا کہ میرے اوپر زید کے دس دراہم لازم ہیں اور مقرلہ یعنی زید نے اس سے زیادہ کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ میرے آپ کے اوپر دس نہیں بلکہ بیس دراہم لازم ہیں تو پھر بھی مقر کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ اس لئے مقرلہ اس پر زیادتی کا دعوی کر رہا ہے اور مقر اسکا انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ اس لئے مقر کا قول معتبر ہوگا۔

اور مقر نے یہ اقرار کیا ''علی مال'' تو ایک درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ عرف میں ایک درہم سے کم کو مال نہیں کہتے۔

اور اگر کسی نے کہا کہ ''علی مال عظیم'' تو نصاب سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ اس نے مال موصوف کیا ہے صفت سے اور مال عظیم جس کی وجہ سے آدمی مالدار اور غنی سمجھا جاتا ہے وہ مقدار نصاب ہے اس لئے کہ مقدار نصاب سے کم میں آدمی مالدار نہیں ہوتا بلکہ فقیر ہوتا ہے۔ اب نصاب چاہے سونے کا ہو یعنی اس نے بیان میں سونے کا ذکر کیا تو اس پر سونا لازم ہوگا اور اگر چاندی کا ذکر کیا تو چاندی لازم ہوگی اور اگر اونٹوں کا ذکر کیا تو پچیس اونٹ لازم ہوں گے اس لئے کہ اونٹوں کا نصاب جس میں ایک اونٹ دینا ہوتا ہے وہ پچیس اونٹ ہیں۔ لھذا پچیس اونٹ سے کم میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اس نے ان تین نصابوں کے علاوہ کوئی چیز ذکر کر دی مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ کپڑے لازم ہیں تو اس صورت میں قیمت کے اعتبار سے دوسو درہم کے کپڑے لازم ہوں گے اس لئے کہ مال زکوۃ کے علاوہ دوسرے اموال کو مال زکوۃ پر قیاس کیا جاتا ہے قیمت کے اعتبار سے۔

اور اگر کسی نے یہ اقرار کیا ''علی اموال عظام'' تو اس صورت میں اس پر تین نصاب لازم ہوں گے یعنی اگر اس نے چاندی کا کہا ہو تو چاندی کے تین نصاب یعنی چھ سو درہم لازم ہوں گے اور اگر اس نے سونے کا کہا ہو تو سونے کے تین نصاب لازم ہوں گے اور اگر اس نے اونٹ کہا ہو تو اونٹ کے تین نصاب یعنی (۷۵) اونٹ لازم ہوں گے۔

اور کسی نے یہ اقرار کیا ''علی دراہم'' تو اس پر تین دراہم لازم ہوں گے اس لئے کہ دراہم جمع ہے اور جمع کی اقل مقدار تین ہے۔

اور اگر اس نے یہ کہا کہ ''علی دراہم کثیرۃ'' تو اس پر دس دراہم لازم ہوں گے اس لئے کہ اس نے جمع کثرت کا بیان کیا ہے اور جمع

کثرت کی اقل مقدار دس ہے لیکن یہ دس دراہم کالازم ہونا امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بقدر نصاب مال لازم ہوگا جیسے کہ علی مال عظیم کی صورت میں بقدر نصاب مال لازم ہوتا ہے۔

﴿وکذا درهماً درهم کذا کذا احد عشر وکذا وکذا احد وعشرون﴾ لان کذا وکذا کنایة عن العددین واقل عددین یذکران بغیر واو احد عشر واقل عددین یذکران بالواو احد وعشرون ﴿ولو ثلث بلا واو فاحد عشر﴾ لانه لا نظیر لثلثة بلا واو فالاقرب منه اثنان بلا واو یعنی احد عشر ﴿ومع واو فمائة واحد وعشرون وان ربع زید الف﴾ یعنی ان ربع لفظ کذا مع الواو فیکون الف ومائة واحد وعشرون.

ترجمہ: اور اگر کہا کہ "لہ علی کذا درہما" تو ایک درہم لازم ہوگا اور اگر کہا کہ "لہ علی کذا کذا درہما" تو گیارہ درہم لازم ہوں گے اور اگر کہا "لہ علی کذا وکذا درہما" تو اکیس درہم لازم ہوں گے، اس لئے کہ "کذا وکذا" کنایہ ہے دو عددوں سے اور کم سے کم دو عدد جو بغیر واو کے ذکر کئے جاتے ہیں گیارہ ہے اور اور کم سے کم دو عدد جو واو کے ساتھ ذکر کئے جاتے ہیں اکیس ہے اور اگر "کذا" کو تین بار کہا واو کے بغیر تو گیارہ دراہم مراد ہوگا اس لئے کہ تین عدد کے واو کے بغیر کوئی نظیر نہیں ملتی تو اس کے قریب تر عدد "دو" ہے واو کے بغیر یعنی گیارہ۔ اور واو کے ساتھ ایک سو اکیس (۱۲۱) مراد ہوگا اور چار دفعہ کہا تو "الف" کا اضافہ کیا جائے گا یعنی اگر لفظ "کذا" کو چار دفعہ کہا واو کے ساتھ تو ایک ہزار ایک سو اکیس (۱۱۲۱) مراد ہوگا۔

تشریح: اعداد کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقر نے یہ اقرار کیا "لہ علی کذا درہما" تو مقر کے ذمہ ایک درہم واجب ہوگا اور اگر مقر نے "لہ علی کذا کذا درہما کہا" تو مقر پر گیارہ درہم لازم ہوں گے اور اگر مقر نے "لہ علی کذا وکذا درہما" یعنی واو کے ساتھ کہا تو اس پر اکیس دراہم لازم ہوں گے۔ اس لئے کہ کذا وکذا۔ کنایہ ہے عدد مبہم سے اور عددین میں اقل عدد جس کے درمیان حرف عطف نہ ہو وہ گیارہ ہے اور اقل عدد جس کے درمیان حرف عطف ہو وہ اکیس ہے لھذا اقل عدد چونکہ یقینی ہے وہ لازم ہوگا اور مقر نے کذا کو تین بار ذکر کیا واو کے بغیر یعنی "لہ علی کذا کذا کذا درہما" تو اس پر گیارہ لازم ہوں گے اس لئے کہ واو کے بغیر تین عدد بیان کرنے کی کوئی نظیر نہیں ہے لھذا تین سے قریب تر عدد گیارہ ہے تو گیارہ دراہم لازم ہوں گے اور کذا کو تین بار واو کے ساتھ کہا تو پھر ایک سو اکیس لازم ہوں گے اور اگر چار مرتبہ کہا تو پھر ایک ایک سو اکیس لازم ہوں گے۔

﴿وعلی وقبلی اقرار بدین وصدق ان وصل به هو ودیعة وان فصل لا﴾ لان ظاهره الاقرار بالدین فقوله هو ودیعة یکون بیان تغییر بتاویل ان علیه حفظ الودیعة وهو یصح موصولا لا مفصولا کالاستثناء

والتخصیص ﴿وعندی اومعی اوفی بیتی او کیسی اوصندوقی امانۃ﴾

ترجمہ: اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر یا میری طرف تو یہ دین کا اقرار ہے اور اس کی تصدیق کی جائے گی اگر اس نے متصلاً کہا کہ وہ ودیعت ہے اور اگر مفصولاً کہا تو پھر نہیں اس لئے کہ اس کا ظاہر یہ ہے اس نے دین کا اقرار کیا ہے اور اب اس کا یہ کہنا کہ وہ امانت ہے تو یہ بیان تغییر ہوگا اس تاویل پر کہ اس پر امانت کی حفاظت لازم ہے اور بیان تغییر متصلاً صحیح ہوتا مفصولاً صحیح نہیں ہوتا جیسے کہ استثناء اور تخصیص۔ میری پاس، میرے ساتھ، یا میرے گھر میں، میری تھیلی میں، میرے صندوق، میں امانت ہے۔

تشریح: اقرار کے الفاظ:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقر نے کہا کہ ''لہ علی درہم'' یا ''لہ قبلی درہم'' تو دین کا اقرار ہے یعنی آپ میرے ذمہ دین واجب ہے اس لئے کہ ''علی'' ایجاب کا صیغہ ہے وجوب پر دلالت کرتا ہے اور وجوب دین میں ہوتا ہے یعنی دین آدمی کے ذمہ میں واجب ہوتا ہے اسی طرح اگر مقر نے کہا کہ ''لہ قبلی کذا'' تو یہ بھی دین کا اقرار ہے اس لئے کہ قبلی ضمانت پر دلالت کرتا ہے اور ضمان دین میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر مقر نے ''لہ علی درہم یا لہ قبلی درہم'' کے بعد یہ کہا ''ھو ودیعۃ'' یعنی وہ میرے پاس امانت ہے تو اس میں پھر یہ تفصیل ہے کہ اگر یہ لفظ متکلم نے موصولاً کہا ہوگا یا مفصولاً پس اگر موصولاً کہا ہو تو یہ معتبر ہوگا اور اگر مفصولاً کہا ہو تو پھر معتبر نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان الفاظ سے دین کا اقرار ہو رہا ہے اب اس کے بعد یہ کہنا کہ وہ ودیعت ہے تو یہ سابقہ بیان کو تبدیل کرنا ہے اس تاویل پر کہ مجھ پر ودیعت کی حفاظت لازم ہے اور بیان تغییر موصولاً صحیح ہوتا ہے مفصولاً صحیح نہیں ہوتا جیسے کہ کسی کا اقرار کیا اور پھر اس سے استثناء کیا یا ایک چیز عام ذکر کردیا پھر اس کی تخصیص کردی تو جس طرح استثناء اور تخصیص موصولاً صحیح ہیں اسی طرح بیان تغییر بھی موصولاً صحیح ہے۔

اور اگر مقر نے یہ کہا کہ میرے پاس، یا میرے ساتھ، میرے میں، میری تھیلی میں۔ یا میرے صندوق میں آپ کے دراہم ہیں تو یہ امانت کا اقرار ہے اس لئے کہ یہ صیغہ امانت کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔

﴿وقولہ لمدعی الالف اتزنھا او انتقدھا او اجلنی بھا او قضیتکھا او ابرأتنی منھا او تصدقت بھا علیّ او وھبتھا الی او احلتک بھا علی زید اقرار وبلاضمیر لا﴾ لانہ ان لم یذکر الضمیر یحتمل ان یراد زن کلامک بمیزان العقل او انتقد کلامک ولا تقل قولا زیفا واجلنی یرادبہ امھلنی فی الجواب وقضیت یرادبہ حکمت بانک کاذب وابرأتنی من ان لاتدعی علیّ وتصدقتَ علی کثیراً فمابالک تدعی علیّ بلاحق ووھبتنی کثیرا کمافی تصدقت، احلت لک مالا علی زید فماصنعت بہ.

ترجمہ: اور کسی ہزار روپے کے مدعی کو یہ کہنا کہ اس کو وزن کرلو، یا اس کو پرکھ لو، یا مجھے اس کی مہلت دیدو، یا وہ میں تجھ کو ادا کر چکا ہوں، یا آپ نے مجھے اس سے بری کر دیا ہے، یا آپ نے وہ ایک ہزار مجھ پر صدقہ کر دیا ہے، یا اس کو آپ نے مجھ کو ہدیہ کر دیا ہے یا میں نے اس ایک ہزار کا تیرے لئے زید پر حوالہ کر دیا ہے تو یہ اقرار ہے اور اگر ضمیر کے بغیر ہو تو پھر اقرار نہیں ہے اس لئے کہ جب اس نے ضمیر کو ذکر نہ کی ہو تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو پنا کلام عقل کے ترازو پر تول، اور اپنا کلام پرکھ گھٹیا کلام مت کہو اور ''اجلنی'' سے مراد یہ ہو کہ مجھے جواب دینے کی مہلت دیدو اور ''قضیت'' سے یہ مراد ہو کہ میں نے یہ فیصلہ کیا ہے تو جھوٹا ہے اور ''ابرأتنی'' سے مراد یہ ہو کہ آپ نے مجھے اس بات سے بری کر دیا ہے کہ تو میرے خلاف دعوی نہیں کرے گا اور ''تصدقت'' سے مراد یہ ہو کہ آپ نے میرے اوپر بہت مرتبہ صدقہ کر دیا ہے اب کیا ہوا کہ میرے اوپر بغیر کسی حق کے دعوی کرتے ہیں اور ''وھبتنی کثیرا'' میں بھی یہی احتمال ہے جو ''تصدقت'' میں ہے اور ''احلتک'' سے یہ مراد ہو کہ میں نے تیرے لئے زید پر مال کا حوالہ کیا تھا آپ نے اس کا کیا کیا؟۔

تشریح: جو کلام صرف جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اس کو جواب ٹھہرایا جائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کر دیا آپ کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے ہیں وہ مجھے ادا کر دو چنانچہ عمران (مدعی علیہ) نے کہا کہ ''اتزنھا'' اس کو وزن کرلو یا ''انتقدھا'' اس کو پرکھ لو یا کہا کہ ''اجلنی بھا'' مجھے اس کی مہلت دیدو، یا کہا کہ ''قضیتکھا'' وہ تو میں آپ کو ادا کر چکا ہوں، یا کہ کہ ''ابرأتنی منھا'' آپ نے تو اس سے مجھ کو بری کر دیا ہے، یا کہا کہ ''تصدقت بھا علی'' وہ تو آپ نے مجھ پر صدقہ کر دیا ہے، یا کہا کہ ''احلتک بھا علی زید'' کہ اس کا میں نے آپ کو زید پر حوالہ دیا تھا۔ یعنی ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ نے اس کے ساتھ ''ہائے ضمیر'' استعمال کیا تو ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ نے دین کا اقرار کرلیا اس لئے کہ یہ ''ھا ضمیر'' ان ہزار روپے کی طرف راجع ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا ہے اور یہ کلام مدعی کے کلام کا جواب ہے یعنی مدعی نے جس چیز کا دعوی کیا ہے مدعی علیہ نے اس کا اقرار کرلیا ہے۔ لیکن اگر مدعی علیہ نے اس کے ساتھ ''ہائے ضمیری'' کا استعمال نہ کیا ہو بلکہ ضمیر کے بغیر کہا ہو تو اقرار نہ ہوگا مثلاً یہ کہا ''اتزن'' تو اس میں احتمال بھی موجود ہے کہ اپنے کلام کو عقل کے ترازو پر تول کو کہ آپ کی بات کتنی وزنی ہے اسی طرح اپنے کلام کو پرکھ لو اور گھٹیا کلام نہ کرو۔ اسی طرح ''اجلنی'' میں یہ احتمال موجود ہے کہ مجھے جواب دینے کی مہلت دیدو اور ''قضیتک'' میں یہ احتمال موجود ہے کہ میں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ تو جھوٹا ہے، اور ''ابرأتنی'' میں احتمال موجود ہے کہ آپ نے مجھے بری کر دیا تھا کہ آپ میرے خلاف دعوی نہیں کریں گے اور ''تصدقت'' میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپ نے مجھ پر اس سے پہلے بہت کچھ صدقہ کیا ہے اب کیا ہوا کہ بغیر کسی حق تو میرے خلاف دعوی کرتا ہے

اور طرح "وھبتنی" میں بھی ہے یعنی آپ نے اس سے پہلے مجھے بہت ساری چیزیں ہدیہ کی ہے اب کیا ہوا کہ تو میرے خلاف بغیر کسی حق کے دعوی کرتا ہے۔ اور "احلتک علی زید" میں احتمال موجود ہے کہ میں آپ کو زید پر مال کا حوالہ دیا تھا کہ جا کر زید سے میرا مال وصول کرلے آپ نے اس کا کیا کیا؟ اس سے وصول کرلیا ہے یا نہیں۔ جب اس میں احتمالات موجود ہیں تو اس کو اقرار پر حمل نہ کیا جائے گا۔

فائدہ: اس باب میں قاعدہ یہ ہے کہ جو کلام صرف جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس میں ابتداءِ کلام ہونے کی صلاحیت نہ ہو تو اس کو جواب پر حمل کیا جائے گا اور جو کلام صرف ابتداءِ کلام ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو یا جواب اور ابتداءِ کلام دونوں کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو الگ کلام ٹھہرایا جائے گا جواب پر حمل نہ کیا جائے گا۔

﴿وان اقر بدين مؤجل صدق المقرله ان قال هو حال وحلف﴾ای حلف المقرله علی انه ليس مؤجلا فيجب له الدين حالاً.

ترجمہ: اور اگر کسی نے دین مؤجل کا اقرار کیا تو مقرلہ کی تصدیق کی جائے گی اگر اس نے کہا کہ وہ فی الحال واجب ہے اور اس کو قسم دی جائے گی یعنی مقرلہ کو قسم دی جائے گی کہ دین مؤجل نہیں ہے تو اس کیلئے دین فی الحال واجب ہو جائے گا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ خالد کا مجھ ہزار روپے لازم ہے لیکن ایک مہینہ مہلت کے ساتھ یعنی اس کی ادائیگی ایک ماہ کے بعد ہوگی اور خالد نے کہا کہ نہیں بلکہ فی الحال واجب ہے تو اس صورت میں مقرلہ (خالد) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اس لئے کہ جب مقر (عمران) نے ہزار کا اقرار کیا تو اس کا اقرار تو معتبر ہوگیا لیکن اس کے اس نے اقرار کے بعد ایک مہینہ کی مہلت کا جو دعوی کیا ہے اس دعوی پر اس کے پاس دلیل نہیں ہے تو یہ دعوی بلا دلیل ہے اور دعوی بلا دلیل معتبر نہیں ہوتا اور "مقرلہ" (خالد) نے تاجیل کا انکار کیا تو وہ منکر ہوگیا اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ اس لئے مذکورہ مسئلہ میں منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

﴿وسنة ودرهم كلهادراهم وفی مائة وثوب ومائة وثوبان تفسر المائة ومائة وثلثة اثواب كلهاثياب﴾ اعلم ان فی قوله لفلان علی مائة ودرهم عندالشافعیؒ تفسر المائة كمافی علی مائة وثوب وهو القياس وعندنا اذاذكر بعد لفظ العدد ماهو من جنس المقدرات كمااذاقال مائة ودرهم ومائة قفيزحنطة يكون المائة من جنس ذلك المقدرقياساعلی مااذاذكر لفظ العدد عدد اخر نحو مائة وثلاثة اثواب وان لم يكن من المقدرات كالثوب مثلاًفح يفسر المائة .

ترجمہ: اگر کسی نے یہ کہا کہ لہ "علی مائۃ ودرہم" تو سب دراہم لازم ہوں گے اور اس قول "مائۃ وثوب، مائۃ وثوبان" میں "مائۃ" کی تفسیر کرائی جائے گی اور "مائۃ وثلثۃ اثواب" میں سب کپڑے لازم ہوں گے۔ جان لو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "مائۃ ودرہم" میں "مائۃ" کی تفسیر کرائی جائے گی جیسے کہ "مائۃ وثوب" میں اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے اور ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب "لفظ عدد" کے بعد ایسی چیز ذکر کردی جو مقدرات شرعیہ (مکیلات موزونات) میں سے ہو جیسے کہ کہے "لہ علی مائۃ درہم" (درہم موزونات میں سے ہے) یا "مائۃ وقفیز حنطۃ" (حنطۃ مکیلات میں سے ہے) تو "مائۃ" اس مقدر کی جنس میں سے ہوگا قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ جب لفظ عدد کے بعد دوسرا عدد ذکر ہو جیسے کہ "لہ علی مائۃ وثلثۃ اثواب" میں سب اثواب لازم ہوتے ہیں اور اگر وہ چیز مقدرات میں سے نہ ہو مثلاً کپڑا ہو تو "مائۃ" کی تفسیر کرائی جائے گی۔

جو چیز مقدرات شرعیہ میں سے ہو وہ مائۃ کی تفسیر بن سکتی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ "لخالد علی مائۃ و درھم" کہ خالد میرے ذمہ ایک سو اور ایک درہم ہے تو احناف کے نزدیک عمران پر خالد کے واسطے ایک سو ایک دراہم لازم ہوں گے یعنی "مائۃ" کی تفسیر خود بخود درہم سے ہو گئی بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر عمران نے یہ کہا کہ "لخالد علی مائۃ وثوب، مائۃ وثوبان" تو اس صورت ایک کپڑا، یا دو کپڑے تو لازم ہوں گے لیکن "مائۃ" کی تفسیر اس۔ سے پوچھی جائے گی کہ "مائۃ" سے آپ کی مراد کیا ہے ؟۔

اور اگر عمران نے یہ کہا کہ "لہ علی مائۃ وثلثۃ اثواب" تو اس صورت میں عمران پر خالد کے واسطے ایک سو تین کپڑے لازم ہوگے یعنی اثواب "مائۃ" کی تفسیر ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک "لہ علی مائۃ ودرہم" میں بھی ایک درہم تو لازم ہوگا لیکن "مائۃ" کی تفسیر کرائی جائے گی کہ "مائۃ" سے کیا مراد ہے جیسے کہ "مائۃ وثوب مائۃ وثوبان" میں تفسیر کرائی جاتی ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اس لئے کہ "دراہم" عطف ہے "مائۃ" پر اور مائۃ مبہم ہے اور عطف بیان کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ عطف تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ثابت کرنے کیلئے ہوتا ہے نہ بیان اور توضیح کیلئے پس معلوم ہوا کہ درہم "مائۃ" کی تفسیر نہیں ہوسکتا: یسے کہ "مائۃ وثوب" میں ثوب "مائۃ" کی تفسیر نہیں ہوسکتا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل استحسان پر مبنی ہے لہذا احناف کی دلیل اور وجہ استحسان یہ ہے کہ جب عدد کے بعد ایسی چیز ذکر ہو جو مقدرات شرعیہ میں سے ہو یعنی کیلی یا وزنی چیز تو اس وقت یہ عدد بھی اس مقدر کی جنس سے شمار ہوگا مثلاً جب کہا کہ "لہ

علی مائۃ ودرہم'' تو درہم مقدر ہے یعنی وزنی ہے اور'' مائۃ وقفیز حنطۃ'' میں حنطۃ مقدر ہے یعنی کیلی ہے تو اس صورت میں'' مائۃ'' سے مراد بھی درہم ہی ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی عدد کے بعد دوسرا عدد ذکر کرے تو عدد ثانی کا جو بیان ہے وہ عدد اول کا بھی بیان شمار کیا جائے گا مثلاً کسی نے کہا کہ'' لہ علی مائۃ وثلثۃ اثواب'' تو اس صورت میں اثواب جس طرح'' ثلاثۃ'' کیلئے اسی طرح یہاں پر بیان ہے'' مائۃ'' کیلئے بھی۔ اور اگر عدد کے بعد ایسی چیز نہ ہو جو مقدرات شرعیہ میں سے ہو تو پھر عدد کی تفسیر کرائی جائے گی مثلاً جب کہا کہ'' لہ علی مائۃ وثوب'' تو ثوب مقدرات شرعیہ میں سے نہیں ہے لھذا اس صورت میں'' مائۃ'' کی تفسیر کرائی جائے گی کہ'' مائۃ'' سے کیا مراد ہے؟

﴿والاقرار بدابۃ فی اصطبل یلزمہا فقط وخاتم حلقتہ وفصہ﴾ ای الاقرار بخاتم یلزم حلقتہ وفصہ ھذا من باب العطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مقدم نحو فی الدار زید والحجرۃ عمرو وکذا فی قولہ ﴿وسیف جفنۃ وحمائلہ ونصلہ وحجلۃ العیدان والکسوۃ﴾ الحجلۃ البیت المزین بالثیاب والسرر.

ترجمہ: اور دابہ کا اقرار کرنا اصطبل میں صرف دابہ لازم ہوگا اور انگوٹھی کے اقرار کرنے میں حلقہ اور نگینہ سب لازم ہوں گے یعنی انگوٹھی کے اقرار کرنے سے حلقہ اور نگینہ دونوں لازم ہوں گے اور یہ عاملین مختلفین کے معمولین پر عطف کے باب میں سے ہے اور مجرور اس میں مقدم ہے جیسے'' فی الدار زید والحجرۃ عمرو'' اسی طرح اس قول میں بھی'' وسیف جفنتہ الخ'' اور تلوار میں اس کی نیام، اس کا پرتلہ اور پھل لازم ہوں گے اور چھپر کھٹ میں اس کی لکڑیاں اور اس کے کپڑے لازم ہوں گے'' حجلۃ'' اس کمرے کو کہا جاتا ہے جس کو کپڑوں اور تختوں سے مزین کیا جاتا ہے۔

تشریح: کسی چیز کے اقرار میں اس کے توابع اس میں خود داخل ہوں گے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کا میرے ذمہ گھوڑا لازم ہے اصطبل میں تو اس کے ذمہ صرف گھوڑا لازم ہوگا اصطبل لازم نہ ہوگا اس لئے کہ جو چیز ظرف ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اور اس کا منتقل کرنا ممکن نہ ہو تو صرف ظرف لازم ہوگا مظروف لازم نہ ہوگا جیسے کہ اصطبل ظرف ہے لیکن اس کا منتقل کرنا ممکن نہیں ہے لھذا صرف ظرف لازم ہوگا مظروف لازم نہ ہوگا اور چیزیں ظرف ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس کا منتقل کرنا ممکن ہوتا ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے جیسے کہ اگلے مسئلہ میں ہے یعنی جب کسی نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں کی انگوٹھی لازم ہے تو یہ اقرار انگوٹھی کے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ'' لفظ خاتم'' دونوں کو شامل ہے۔ یا کسی نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں کی تلوار لازم ہے تو اقرار تلوار کی

نیام، پرتلہ، اور پھل سب کو شامل ہوگا۔ یا کسی نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں کا "حجلہ" مسہری لازم ہے تو یہ اقرار اس کی لکڑیوں اور کپڑوں سب کو شامل ہوگا اس لئے کہ "لفظ حجلہ" دونوں کو شامل ہے۔

"حجلۃ" اس کمرے کو کہا جاتا ہے جس کو کپڑوں اور تختوں سے مزین کیا جاتا ہے "دلہن" کیلئے۔

عبارت کی ترکیب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول **"وخاتم حقلته وفصه" باب العطف علی معمولی عاملین مختلفین،** کے قبیل سے ہے جس میں مجرور مقدم ہوتا ہے یعنی "خاتم" عطف ہے "اصطبل" پر اور "حلقته وفصه" عطف ہے "یلزمها" کے اندر ضمیر فاعل پر، اسی مصنفؒ کا اگلا قول "وسیفٍ جفنُهٗ وحمائلهٗ ونصلهٗ" اور "وحجلة العیدان والکسوة" بھی ہے اور یہ عطف جائز ہے اس لئے کہ مجرور دونوں میں مقدم ہے۔

﴿ وثمرة فی قوصرة ایاهما کثوب فی مندیل اوثوب وثوب فی عشرة الواب واحد﴾ هذا عندابی یوسفؒ فان عشرة الواب لاتکون تابعة لثوب واحد وعندمحمدؒ یلزمه احدعشرثوبا لان الثوب النفیس یلف فی ثیاب کثیرة.

ترجمہ: اور پھل کے ٹوکرے کے اقرار کی صورت میں یہ اقرار دونوں کو شامل ہوگا جیسے کہ کپڑا رومال میں یا کپڑے میں اور کپڑا دس کپڑوں میں ایک کپڑا لازم ہوگا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ دس کپڑے ایک کپڑا کے تابع نہیں ہوتے اور امام محمدؒ کے نزدیک گیارہ کپڑے لازم ہوں گے اس لئے کہ کبھی عمدہ کپڑا زیادہ کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں کے لئے پھل واجب ہے ٹوکرا میں یعنی میں نے اس سے پھل غصب کیا ہے ٹوکرے میں تو اس صورت میں مقر پر پھل اور ٹوکرا دونوں لازم ہوں گے۔ اس لئے کہ ٹوکرا ظرف ہے اور پھل مظروف ہے اور مظروف کا غصب کرنا عادۃً ظرف کے بغیر نہیں ہوتا اس لئے اس پر پھل اور ٹوکرا دونوں لازم ہوں گے۔

جس طرح کہ ایک شخص اقرار کرے، کہ میرے ذمہ فلاں کا کپڑا لازم ہے رومال میں یا کپڑے میں تو اس پر ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں اسی طرح یہاں پر بھی پھل ٹوکرے کے ساتھ لازم ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ "لفلان علی ثوب فی عشرة اثواب" یعنی فلاں کا میرے اوپر کپڑا لازم ہے دس کپڑوں میں تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقر پر صرف ایک کپڑا لازم ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقر پر گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس کپڑے ایک کپڑے کے تابع نہیں ہوتے یعنی دس کپڑے ایک کپڑے کیلئے ظرف نہیں ہوتے لھذا صرف مظروف لازم ہوگا اور ظرف لازم نہ ہوگا اور مظروف ایک کپڑا ہے۔ تو ایک کپڑا لازم ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھار ایک عمدہ کپڑے کو دس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے یعنی ایک کپڑے کیلئے دس کپڑے ظرف ہوسکتے ہیں جب دس کپڑے ایک کپڑا کیلئے ظرف ہوسکتے ہیں تو مقر نے چونکہ ظرف اور مظروف دونوں کا اقرار کیا ہے اس لئے ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوں گے۔

﴿ وخمسة في خمسة بنية الضرب خمسة وبينة مع عشرة ﴾ وعندحسن بن زياد يلزمه خمسة وعشرون وقدذكر في كتاب الطلاق ﴿ وفي من درهم الى عشرة ومابين درهم الى عشرة عليه تسعة ﴾ هذاعند ابي حنيفةؒ لان الغاية الاولى تدخل ضرورة والاخيرة لاتدخل وعندهماتدخل الغايتان فيجب عشرة وعندزفرؒ لاتدخل شيء منهمافيجب ثمانية ﴿ وفي له من داري مابين هذاالحائط الى هذاالحائط له مابينهما ﴾ والفرق لابي حنيفةؒ ان في قوله مابين الواحدالى العشرة لاوجودلمابينهما الابانضمام الاول كمايقال سني مابين خمسين الى ستين اي مع انضمام الاحادالتي دون الخمسين بخلاف مابين الحائطين

ترجمہ: اور اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کا میرے ذمہ پانچ ہیں پانچ میں ضرب کی نیت سے تو پانچ ہی لازم ہوں گے اور جمع کی نیت سے دس لازم ہوں گے اور حسن بن زیاد کے نزدیک پچیس لازم ہوں گے اور یہ ذکر ہوا ہے کتاب الطلاق میں اور اس قول میں کہ فلاں کا میرے ذمہ ایک سے لیکر دس تک واجب ہے یا ایک اور دس کے درمیان لازم ہے تو اس پر نو (۹) لازم ہوں گے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ پہلی غایہ اس میں داخل ہے ضرورت کی وجہ سے اور اخیری غایہ داخل نہ ہوگی اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں غائے داخل ہوں گی تو دس لازم ہوں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بھی داخل نہ ہوگی تو آٹھ واجب ہوں گے اور اس قول میں کہ فلاں کیلئے میرے گھر میں سے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو اس کیلئے دونوں کی درمیانی جگہ ہوگی اور فرق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ واحد سے لیکر عشرتک کے مابین میں جو اعداد ہیں اس کا وجود نہیں ہوسکتا اول کے ملائے بغیر جیسے کہ کہا جائے کہ میری عمر پچاس سے ساٹھ تک ہے یعنی وہ اکائیاں جو پچاس سے نیچے ہیں اس کے ملانے کے ساتھ برخلاف اس کے جو دونوں دیواروں کے درمیان میں ہے۔

تشریح: ضرب سے شیء کے عین میں اضافہ نہیں بلکہ اجزاء میں اضافہ ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اس بات کا اقرار کیا کہ "لخالد علی خمسة دراهم فی خمسة" اس قول سے عمران نے ضرب کی نیت کی تو عمران پر پانچ دراہم لازم ہوں گے زیادہ لازم نہ ہوں گے اور اگر اس قول "خمسة فی خمسة" سے اس نے "مع" یعنی جمع کی نیت کی تو پھر اس پر "دس دراہم" لازم ہوں گے۔

اس مسئلہ کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ضرب دینے سے شیء کے عین میں اضافہ نہیں ہوتا بلکہ شئی کے اجزاء میں اضافہ ہوتا ہے مثلاً پانچ دراہم کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس دراہم نہیں بنتے بلکہ ہر ایک درہم کے پانچ پانچ اجزاء بن جاتے ہیں اور کل پچیس اجزاء بن جاتے ہیں اس لئے ہم نے کہ "خمسة فی خمسة" میں جب ضرب کی نیت ہو تو پانچ ہی لازم ہوں گے زیادہ لازم نہ ہوں گے اور "مقر" کی نیت اس سے "مع" یعنی جمع کی ہو تو پھر دس دراہم لازم ہوں گے اس لئے کہ پانچ جمع مساوی دس ہوتے (۵+۵=۱۰) ہیں۔

حسن بن زیادؒ کے نزدیک اس صورت میں مقر پر پچیس درہم لازم ہوں گے انہوں نے اس مسئلہ میں عرف کا اعتبار کیا اور عرف میں "۵×۵=۲۵" سمجھا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ عرف میں یہی سمجھا جاتا ہے لیکن حقیقت میں ضرب دینے سے شئی کے عین میں اضافہ نہیں ہوتا بلکہ اجزاء میں اضافہ ہوتا ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کردیا۔ اس مسئلہ کی کچھ تفصیل کتاب الطلاق میں گزرگئی ہے وہاں یہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق ثنتین فی ثنتین" اور اس قول سے اس نے ضرب کی نیت کی تو ہمارے نزدیک دو طلاق واقع ہوں گی اور امام زفرؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

دوسرا مسئلہ اس عبارت میں یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا "لخالد علی من درهم الی عشرة" یا یوں کہا "لخالد علی مابین درهم الی عشرة" تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں مقر (عمران) پر نو (۹) درہم لازم ہوں گے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دس درہم لازم ہوں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک آٹھ درہم لازم ہوں گے۔

امام زفرؒ کی دلیل: یہ ہے کہ کبھی غایہ مغیا میں داخل ہوتی اور کبھی داخل نہیں ہوتی تو شک کی وجہ سے غایہ مغیا میں داخل نہ ہوگی

صاحبین کی دلیل: یہ ہے دونوں غائیوں یعنی دونوں حدوں کا موجود ہونا ضروری ہے اس لئے کہ امر وجودی کیلئے معدوم شئی حد نہیں ہوسکتی لھذا غایہ اولی اور غایہ آخرہ دونوں واجب ہوں گی اور دس دراہم مقر پر لازم ہوں گے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل: یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ غایہ مغیا میں داخل نہ ہو لیکن پہلی غایہ ہم نے مغیا میں داخل کردیا ہے

ضرورت کی وجہ سے کیونکہ اس کے بغیر تو ابتداء نہیں ہوسکتی اور آخری غایہ ہم نے داخل نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس کے داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے لھذا مقر پر نو دراہم واجب ہوں گے۔

اور اگر کسی نے یہ کہا کہ "له علی من هذا الحائط الی هذا الحائط" تو اس صورت میں بالاتفاق دونوں دیواروں کی درمیانی جگہ ملے گی دیواریں اس میں داخل نہ ہوں گی۔ امام صاحب اور صاحبین اور امام زفرؒ سب کے نزدیک۔

امام صاحبؒ پر یہ اعتراض لازم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک ماقبل والے مسئلہ میں (یعنی له علی من درہم الی عشرة) میں غایہ اولی داخل تھی اور غایہ آخیرہ داخل نہیں تھی اور اس مسئلہ میں آپ نے غایہ اولی اور غایہ اخیرہ دونوں کو کا خارج کردیا دونوں مسئلوں میں کیا فرق ہے؟۔

شارحؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک پہلے مسئلے اور اس مسئلے میں فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں غایہ اولی کے بغیر ایک اور دس کے درمیان جو اعداد ہیں ان کا وجود نہیں ہوسکتا یعنی ایک کو شامل کئے بغیر نہ دو کا وجود ہوسکتا ہے اور نہ تین اور نہ چار اس لئے کہ جب تک ایک کا عدد وجود میں نہیں آتا تو دو کا عدد بھی وجود میں نہیں آسکتا۔ اس لئے کہ ہم نے ضرورت کی وجہ سے غایہ اولی یعنی ایک کو اس میں داخل کردیا جیسے کہ کوئی شخص تم سے کہے کہ میری عمر پچاس اور ساٹھ سال کے درمیان ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پچاس سے نیچے جو اکائیاں ہیں یعنی ایک سے لیکر انچاس تک وہ سب اس میں داخل ہیں اس لئے کہ اگر اس کو اس میں داخل نہ کیا جائے تو پچاس کا وجود نہیں ہوسکتا، لیکن دیوار کے مسئلہ میں دونوں دیواروں کے بغیر بھی درمیانی حصے کا وجود ہوسکتا ہے تو یہاں پر غایہ کو داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے لھذا دونوں دیواریں اقرار میں داخل نہ ہوں گی۔

﴿ولو اقر بالحمل صح وحمل على الوصية من غيره﴾ اى يحمل هذا الاقرار على ان رجلا اوصى بالحمل لرجل ومات الموصى فالأن يقر وارثه بانه للموصى له ﴿وكذا له ان بين المقر سببا صالحا كالارث والوصية﴾ اى يصح الاقرار للحمل ان بين المقر سببا صالحا كالارث والوصية فان الوصية للحمل تصح والحمل يرث وان لم يبين سببا صالحا كما لو بين الهبة اوقال اشتريت له لايصح والمالايحتاج الى ذكر السبب الصالح فى الاقرار بالحمل لان الوصية متعينة هناك بخلاف الاقرار للحمل فان الاسباب متعارضة كالارث والوصية ﴿فان ولدت حيا لاقل من نصف حول﴾ اى من وقت الاقرار ﴿فله ما اقر﴾ وان ولدت حيين فلهما ﴿وان ولدت ميتا فللموصى والمورث﴾ لانه اذا بين السبب وقال ان فلانا اوصى بهذا الحمل اوان فلانا مات وتركه ميراثا له فيكون هذا اقرار بملك الموصى والمورث فيقسم بين ورثتهما ﴿وان فسر ببيع او اقراض او ابهم الاقرار لغى﴾ هذا عند ابى يوسفؒ وعند محمدؒ يصح

الاقرار ويحمل على السبب الصالح.

ترجمہ: اور جس حمل کا قرار کیا تو صحیح ہے اور اس کو دوسرے کی طرف سے وصیت پر حمل کیا جائے گا یعنی یہ اقرار حمل کیا جائے گا اس بات پر کہ فلاں نے حمل کی وصیت کی تھی کسی آدمی اور موصی مرگیا ہے اب اس کا وارث اقرار کر رہا ہے کہ یہ حمل موصی لہ کیلئے ہے اور اسی طرح حمل کیلئے اقرار کرنا بھی درست ہے جبکہ مقر سبب صالح بیان کرے جیسے کہ میراث اور وصیت یعنی صحیح ہے اقرار حمل کیلئے اگر مقر نے سبب صالح بیان کیا ہو جیسے میراث یا وصیت اس لئے کہ حمل کیلئے وصیت کرنا صحیح ہے اسی طرح حمل میراث بھی لیتا ہے اور مقر نے سبب صالح بیان نہ کرے جیسے کہ ہبہ بیان کرے یا کہ یہ کہے کہ میں نے اس کیلئے خریدا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے۔ حمل کے اقرار کی صورت میں سبب صالح ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ وہاں پر وصیت متعین ہے برخلاف حمل کیلئے اقرار کرنے سے اس لئے اس کے اسباب متعارض ہیں جیسے کہ میراث یا وصیت۔ پس اگر عورت نے زندہ بچہ جنا وقت اقرار سے چھ ماہ کی مدت سے کم مدت میں تو حمل کو چیز ملے گی جس کا مقر نے اقرار کیا ہے اور اگر اس نے دو بچے جنے تو دونوں کو ملے گی اور اگر اس نے مردہ بچہ جنا تو یہ اقرار ہوگا موصی اور مورث کیلئے اس لئے کہ جب اس نے سبب بیان کردیا اور کہا کہ فلاں نے اس کی چیز کی وصیت کی تھی حمل کیلئے یا وہ مرگیا ہے اور اس کو بطور میراث چھوڑا ہے اس کیلئے تو یہ موصی اور وارث کی ملکیت کا اقرار ہے تو تقسیم کردیا جائے گا ان کے ورثاء کے درمیان اور اگر اس کی تفسیر کردی بیع کی قرض دینے کی یا اقرار کو مبہم رکھا تو اقرار لغو ہوگا یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہے اور اس کو حمل کیا جائے گا سبب صالح پر۔

تشریح: حمل کیلئے اقرار کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اقرار کیا کہ میری اس باندی کا حمل کیا عمران کیلئے ہے تو اقرار صحیح ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صورت یہ ہے کہ غیر کی وصیت پر حمل کیا جائے گا یعنی اصل میں یہ باندی خالد کے باپ کی تھی تو خالد کے باپ نے اپنی زندگی میں یہ وصیت کی تھی کہ جب میں مرجاؤں تو میری موت کے بعد اس کا باندی کا جو حمل ہے وہ عمران کیلئے ہوگا تو گویا کہ خالد کے باپ نے اس حمل کی وصیت کی تھی عمران کیلئے اور پھر وہ مرگیا اب اس کا بیٹا (خالد) اس بات کا اقرار کر رہا ہے کہ یہ حمل عمران کیلئے ہے تو اقرار کو صحیح کرنے کیلئے یہ تاویل کرنا ضروری ہے۔

اسی حمل کیلئے اقرار کرنا بھی جائز ہے لیکن اس کی تین صورتیں ہیں دو صورتوں میں جائز نہیں ہے اور ایک صورت میں جائز ہے۔

(۱) حمل کیلئے اقرار کرے اور سبب صالح بیان کرے مثلاً یہ کہے کہ اس حمل کا میرے ذمہ ہزار روپے جو اس کے اس کے وارث نے

اس کیلئے بطور میراث چھوڑے ہیں اور وہ میرے ذمہ واجب ہے۔ یا یہ کہے کہ اس حمل کا میرے ذمہ ہزار روپے ہیں جس کا زید نے اس حمل کیلئے وصیت کی تھی تو اقرار صحیح ہے اور مقبول ہے کیونکہ حمل میراث بھی لیتا ہے اور حمل کیلئے وصیت کرنا بھی صحیح ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اقرار کیلئے سبب صالح بیان نہ کرے بلکہ سبب غیر صالح بیان کرے مثلاً یہ کہے اس حمل کا میرے کوئی چیز مثلاً کپڑا لازم ہے کیونکہ یہ کپڑا میں نے اس حمل کو ہبہ کیا تھا، یا میں نے اس کیلئے خریدا تھا تو یہ اقرار صحیح نہیں ہے اس لئے حمل کو ہبہ کرنا، یا اس کیلئے کوئی چیز خریدنا صحیح نہیں ہے۔

(۳) تیسری صورت جو کہ بعد میں آرہی ہے یہ کہ حمل کیلئے مبہم اقرار کرے نہ سبب صالح کو ذکر کرے اور نہ سبب غیر صالح کو ذکر کرے مثلاً صرف یہ کہے کہ اس حمل میرے ذمہ ایک کپڑا لازم ہے۔ اس کی تفصیل چند سطر بعد میں آرہی ہے۔

وانمایحتاج الی ذکر السبب: ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اعتراض یہ ہے کہ جب حمل کا اقرار کرنا ہو غیر کیلئے وہاں پر آپ نے سبب صالح یا غیر صالح کی کوئی قید نہیں لگائی اور جب حمل کیلئے اقرار کرنا ہو تو وہاں پر آپ نے سبب صالح کی قید لگادی اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب حمل کا اقرار کرنا ہو غیر کیلئے تو وہاں پر وصیت متعین ہے یعنی یہ صورت صرف وصیت کی صورت میں ہو سکتی ہے غیر میں نہیں ہو سکتی اس لئے اس میں وصیت متعین ہے، اور جب حمل کیلئے اقرار کرنا ہو تو اس کے بہت سے اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً وصیت، میراث، بیع، ہبہ وغیرہ، تو اس کے اسباب زیادہ ہیں اور اسباب میں تزاحم ہیں اس لئے اس صورت میں سبب صالح بیان کرنا ضروری ہوگا۔

فان ولدت، حیاالاقل من نصف حول: اس قول میں مصنفؒ صورت (۱) کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر مقر نے حمل کیلئے اقرار کرنے کی صورت میں سبب صالح بیان کیا ہو اور اس کے بعد عورت کا بچہ پیدا ہوگیا پس اگر وہ بچہ ہو اور زندہ ہو تو جتنے مال کا مقر نے اقرار کیا ہے وہ پورا مال اس حمل کو ملے گا اس لئے کہ اس کا کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو پورا مال اس کو ملے گا، اور اگر عورت نے دو بچے جنے تو پورا مال مقر بہ دونوں کو ملے گا پس وہ دونوں مذکر ہوں یا دونوں مؤنث ہوں تو دونوں کو برابر ملے گا چاہے وصیت کا اقرار ہو یا میراث کا اور اگر ایک مذکر ہو اور دوسرا مؤنث تو اگر اقرار وصیت کا ہو تو پھر بھی دونوں کو برابر ملے گا اور اگر اقرار میراث کا ہو تو پھر مذکر کو مؤنث کے دو چند ملے گا "للذکر مثل حظ الانثیین" کے طریقے پر۔

اور اگر عورت نے مردہ بچہ جنا تو پھر "مال مقر بہ" اس بچہ کے مورث کو ملے گا یعنی اگر بچہ مردہ پیدا ہو گیا تو اس میں مال لینے صلاحیت نہیں ہے لھذا یہ درحقیقت مورث اور موصی کی ملکیت کا اقرار ہے کیونکہ جب مقر نے سبب صالح ذکر کیا ہے تو اس نے درحقیقت "مورث" اور "موصی" کی ملکیت کا اقرار کیا ہے لھذا یہ مال مقر بہ، اب مورث اور موصی کے ورثاء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔

وان فسر ببیع اور اقراض اوعر ابھم لغی: یہ صورت (۲ اور ۳) کی تفصیل ہے۔ یعنی مقر نے سبب غیر صالح بیان کر دیا مثلاً یہ کہا کہ اس حمل نے مجھ پر کوئی چیز فروخت کی تھی اس کے عوض میرے ذمہ اس کے اتنے روپے لازم ہیں، یا اس حمل نے یہ روپے مجھے قرض دیدئے تھے تو یہ اقرار درست نہیں ہے اسی طرح اگر مقر نے اقرار کو مبہم رکھا مثلاً یہ کہا کہ اس حمل کا میرے ذمہ کچھ ہے یا ہزار روپے ہیں لیکن کوئی سبب بیان نہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں یہ اقرار لغو ہے اور مقر پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا یہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے لیکن حضرت امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں بھی اقرار صحیح ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اقرار شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے حتی الامکان اس پر عمل کیا جائے گا اور یہاں پر بھی اس پر عمل ممکن ہے کہ اگر چہ اس نے سبب صالح بیان نہیں کیا ہے لیکن اس کو سبب صالح پر حمل کیا جائے گا تا کہ عاقل بالغ کا کلام باطل ہونے بچ جائے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ جب اقرار کو مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو محمول ہوتا ہے اقرار بسبب التجارت پر اور یہاں پر اس کو تجارت پر حمل کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ افعال حمل سے صادر نہیں ہو سکتے اس لئے جب اس کو تجارت پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے تو اقرار ہی لغوی ہوگا۔

﴿وان اقر بشرط الخیار بان قال لفلان علی الف درھم علی انی بالخیار فیہ ثلثة ایام صح وبطل شرطہ﴾ لان الخیار للفسخ والاقرار لایحتملہ ومن المسائل الکثیرة الوقوع انہ لواقرثم ادعی انہ کاذب فی الاقرار فعندابی حنیفةؒ ومحمدؒ لایلتفت الی قولہ لکن یفتی علی قول ابی یوسفؒ ان المقرلہ یحلف ان المقرلم یکن کاذبا وکذالوادعی وارث المقرفعندالبعض لایلتفت الی قولہ لان حق الورثة لم یکن ثابتافی زمان الاقراروالاصح التحلیف لا الورثة ادعوا امرالواقربہ المقرلہ یلزمہ واذاانکراستحلف وان کان الدعوی علی ورثة المقرلہ فالیمین علیھم بالعلم ان لانعلم انہ کاذبا.

ترجمہ: اگر کسی نے خیار شرط کے ساتھ اقرار کیا مثلاً یہ کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں اس شرط پر کہ مجھے تین کا خیار ہوگا تو اقرار صحیح ہے اور شرط باطل ہے اس لئے کہ خیار تو فسخ کرنے کیلئے ہوتا ہے اور اقرار فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور ان مسائل میں سے جو کثیر الوقوع ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کیا اور پھر دعوی کیا کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے قول کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا لیکن فتوی دیا جائے گا امام ابو یوسفؒ کے قول پر کہ "مقرلہ" کو قسم دی جائے گی کہ "مقر" جھوٹا نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دعوی کیا مقر کے وارث نے تو بعض کے نزدیک اس کے قول کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا اس لئے کہ ورثاء کا حق اقرار کے زمانہ میں موجود نہیں تھا لیکن قسم دینا صحیح ہے اس لئے کہ ورثاء نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے کہ اگر "مقرلہ" اس کا اقرار کرلے تو اس پر وہ لازم ہو جائے گا اور جب انکار کرے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اگر دعوی "مقرلہ" کے ورثاء پر ہو تو ان پر قسم آئے گی علم کی بناء پر کہ ہمیں معلوم نہیں کہ وہ اپنے اقرار میں جھوٹا ہے۔

اقرار میں خیار شرط جاری نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کیلئے اقرار کیا خیار شرط کے ساتھ تو یہ اقرار صحیح ہے یعنی عمران نے خالد سے کہا کہ میرے ذمہ آپ کے ہزار روپے ہیں لیکن مجھے تین دن کا خیار ہے اگر میں نے چاہا تو دیدوں گا ورنہ نہیں دوں گا تو اس صورت میں یہ اقرار صحیح ہے اور خیار باطل ہے۔

دلیل اس کی یہ ہے کہ عقد خیار کی شرط لگانا اس لئے ہوتا ہے کہ اگر صاحب خیار راضی نہ ہو تو وہ اپنا خیار استعمال کر کے عقد کو فسخ کر دے گا لیکن اقرار چونکہ اخبار ہے اس لئے اقرار جب ایک دفعہ ہو جاتا ہے تو پھر وہ قابل فسخ نہیں ہوتا اس لئے ہم نے کہا کہ اقرار میں فسخ کا احتمال نہیں ہے لھذا اقرار میں خیار شرط جاری نہ ہوگا اگر کسی نے کسی حق کا اقرار کیا خیار شرط کے ساتھ تو شرط باطل ہوگی اور اقرار صحیح ہوگا۔

چند اہم مسائل:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مسائل جو کثیر الوقوع ہیں ان میں سے چند مسائل یہ ہیں۔

(۱) یہ کہ خالد نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ عمران کے ہزار روپے لازم ہیں پھر خالد نے کہا کہ میں اپنے اقرار میں جھوٹا ہوں تو حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقر کے اس قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا اور جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے وہ چیز اس پر لازم ہوگی اس لئے کہ یہ تو اقرار سے رجوع ہے اور اقرار سے رجوع جائز نہیں ہے لھذا اس پر وہ مال مقر بہ لازم ہوگا لیکن فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں "مقرلہ" یعنی عمران نے جب انکار کیا کہ

مقر (خالد) اپنے قول میں جھوٹا نہیں ہے یعنی اس پر ہزار روپے لازم ہیں تو اس صورت میں مقرلہ (عمران) کو قسم دی جائے گی اگر اس نے قسم کھائی کہ مقر اپنے قول میں جھوٹا نہیں ہے تو پھر مقر پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر "مقر" پر ہزار روپے لازم نہ ہوں گے۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ خالد (مقر) نے اقرار کیا کہ عمران مقرلہ) کیلئے میرے ذمہ ایک ہزار روپے لازم ہیں پھر مقر (خالد) مرگیا اور خالد کے ورثاء نے کہا کہ ہمارے مورث (خالد) نے جھوٹ بولا تھا اس کے ذمہ کسی کا کوئی حق لازم نہیں ہے تو بعض فقہاء کے نزدیک ورثاء کے اس قول کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا اور "مقر" کے ورثاء پر ایک ہزار روپے "مقرلہ" کیلئے لازم ہوں گے، اس لئے کہ جس زمانے میں مقر نے اقرار کیا تھا اس زمانے میں مقر کے ورثاء کا کوئی حق مال کے ساتھ وابستہ نہیں تھا اس لئے یہ اقرار لازم ہوگا۔ لیکن صحیح مسلک یہ ہے اس صورت میں بھی "مقرلہ" کو قسم دیدی جائے اس لئے کہ میت "مقر" کے ورثاء نے ایک ایسے حق کا دعوی کیا ہے کہ اگر مقرلہ اقرار کرے تو اس پر یہ اقرار لازم ہو جائے گا یعنی "مقر" کے ورثاء نے دعوی کیا کہ ہمارا مورث جھوٹا تھا پس اگر "مقرلہ" بھی اس کو اپنے اقرار میں جھوٹا مان لے تو اس پر یہ بات لازم ہو جائے گی کہ وہ اب ہزار روپے کا دعوی ترک کردے گا۔ لیکن جب اس نے اقرار نہیں کیا بلکہ انکار کیا کہ نہیں "مقر" جھوٹا نہیں ہے تو اب اس کو انکار کی بناء پر قسم دی جائے گی۔

اور اگر دعوی "مقرلہ" کے ورثاء پر ہو۔ یعنی خالد نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ عمران کے ہزار روپے ہیں اس اقرار کے بعد "مقرلہ" (عمران) مرگیا اور مقر (خالد) نے کہا کہ میں نے جھوٹ بولا ہے میرے ذمہ عمران کا کچھ بھی نہیں ہے اس صورت میں اگر "مقرلہ" کے ورثاء انکار کرتے ہیں کہ نہیں آپ نے جھوٹ نہیں بولا ہے بلکہ آپ اپنے اقرار میں سچے ہیں تو اس صورت میں "مقرلہ" کے ورثاء کو قسم دی جائے گی لیکن یہ قسم ان کو ان کے علم کے مطابق دی جائیگی یعنی وہ یوں قسم کھائیں گے کہ خدا کی قسم ہمیں معلوم نہیں کہ آپ اپنے اقرار میں جھوٹے ہیں اس لے کہ مقرلہ کے ورثاء کو اصل حقیقت معلوم نہیں ہے کیونکہ اصل حقیقت تو مقرلہ کو معلوم تھی اور وہ دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں لهذا مقرلہ کے ورثاء کو علم کے مطابق قسم دی جائے گی۔

واللہ اعلم بالصواب۔

باب الاستثناء

﴿ومن استثنى بعض ما اقربه متصلاً لزمه باقيه وان استثنى الكل فكله﴾ اى لزمه كله لان استثناء الكل لايصح ﴿فان استثنى كيلياً اووزنيامن دراهم صح قيمةً وان استثنى غيرهما منها لم يصح﴾ ان قال له

على مائة دراهم الادينارا او الاقفيز حنطة صح الاستثناء وان قال الاثوبا لم يصح هذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ لوجود المجانسة من وجه اذا كان مكيلا او موزونا وعند محمدؒ لا يصح فى الكل لعدم المجانسة من وجه وعند الشافعىؒ يصح فى الكل للمجانسة من حيث المالية .

﴿ومن اقر ووصل به ان شاء الله تعالى بطل اقراره﴾

ترجمہ: جس نے استثناء کیا اس چیز کے بعض کا جس کا اس نے اقرار کیا ہے اور یہ استثناء متصلا ہو تو اس پر باقی لازم ہوگا اور اگر اس نے کل کا استثناء کیا تو کل لازم ہوگا اس لئے کہ کل کا استثناء صحیح نہیں ہے اگر اس نے کیلی یا وزنی چیز کا استثناء کیا دراہم سے تو صحیح ہے قیمت کے اعتبار سے اور اگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور چیز کا استثناء کیا دراہم سے تو صحیح نہ ہوگا اگر کہا کہ اس کا میرے اوپر سو دراہم ہیں ایک دینار کے علاوہ یا ایک قفیز گندم کے علاوہ تو استثناء صحیح ہے اور اگر کہا کہ ایک کپڑا کے علاوہ تو استثناء صحیح نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ جب مکیلی یا موزونی چیز ہو تو مجانست من وجہ موجود ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک کل میں صحیح نہیں ہے اس لئے کہ من وجہ مجانست نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کل میں صحیح ہے اس لئے کہ مجانست من حیث المالیت موجود ہے۔ اور جس نے اقرار کیا اور اس کے ساتھ متصلا ان شاء اللہ کہا کہ تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا۔

تشریح: استثناء "ثنیٰ" سے ہے اس کے معنی ہیں پھیرنا اور اصطلاح میں استثناء "تکلم بالباقی" کو کہتے ہیں۔ استثناء کے صحیح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ استثناء متصلا ہو اگر کچھ وقفہ کے بعد ذکر کرے گا تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور اگر استثناء متصلا ہو تو استثناء صحیح ہے چاہے استثناء قلیل کا ہو یا کثیر کا لیکن استثناء الکل من الکل صحیح نہیں ہے۔ اب عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ عمران کے سو روپے لازم ہیں اور پھر متصلا بیس روپے کا استثناء کیا تو خالد پر اسی (۸۰) روپے لازم ہوں گے اس لئے کہ "استثناء نام ہے تکلم بالباقی" کا گویا کہ اس نے ابتداء ہی سے اسی (۸۰) روپے کا اقرار کیا ہے۔ لیکن اگر اس نے کل کا استثناء کیا کہ یعنی یہ کہا "لفلان علی مائۃ الا مائۃ" تو اس یہ استثناء صحیح نہیں ہے اس لئے کہ استثناء نام ہے تکلم بالباقی کا اور یہاں پر استثناء کرنے کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہتا اس لئے یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔

اگر کسی نے کیلی یا موزونی چیز کا استثناء کیا کہ دراہم سے تو یہ استثناء صحیح ہے قیمت کے اعتبار سے اس لئے کہ یہاں پر استثناء کو صحیح بنانے کی تاویل کی جاسکتی ہے اس طور پر کہ کیلی اور وزنی چیز اسی طرح عددی متقارب چیز قیمت کے اعتبار سے ثمن بن سکتا ہے جس طرح کہ دراہم ثمن ہیں اسی طرح یہ چیزیں بھی ثمن بن سکتی ہیں جب ثمن ہونے میں دونوں مشترک ہو گئیں تو گویا کہ دونوں کی جنس ایک ہو گئی اور جب دونوں کی جنس ایک ہو گئی دراہم سے ان چیزوں کا استثناء کرنا گویا کہ ایک ہم جنس چیز کا اپنی جنس سے

استثناء کرنا ہے اپنی جنس سے استثناء درست ہے لھذا یہ استثناء درست اور صحیح ہے اب دیکھا جائے گا کہ جس چیز کا استثناء کیا ہے اگر اس کی قیمت کل مستثنی منہ سے کم ہو تو استثناء صحیح ہوگا اور اگر اس کی قیمت مستثنی منہ سے زیادہ ہو تو پھر استثناء صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ پھر تو لازم آتا ہے استثناء الکل من الکل اور استثناء الکل من الکل صحیح نہیں ہے لھذا یہ استثناء صحیح نہ ہوگا، اور اگر دراہم سے کیلی یا وزنی چیز کے علاوہ کسی اور چیز کا استثناء کیا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا مثلاً یہ کہ فلاں کا میرے ذمہ سو درہم ہے مگر ایک کپڑا نہیں تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور مقر پر سو درہم لازم ہوں گے۔

دراہم سے کیلی اور وزنی چیز کے استثناء کا صحیح ہونا یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، امام محمدؒ کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے یعنی دراہم سے نہ کیلی اور وزنی چیز کا استثناء صحیح ہے اور نہ ذوات القیم کا استثناء صحیح ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دراہم سے کیلی اور وزنی چیز کا استثناء بھی صحیح ہے اور ذات کا قیمت کا استثناء بھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ دراہم، دنانیر، کیلی اور وزنی چیز، اسی طرح ذوات القیم اشیاء سب نفس مالیت کے اعتبار سے مشترک ہیں گویا کہ سب کی جنس ایک ہے جب جنس ایک ہوئی تو ایک کا دوسرے سے استثناء صحیح ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ استثناء کیلئے یہ شرط ہے کہ مستثنیٰ، مستثنی منہ کی جنس میں داخل ہو اور یہاں "دینار" یعنی وزنی چیز اور "حنطہ" یعنی کیلی چیز مستثنیٰ منہ یعنی "درہم" کی جنس میں داخل نہیں ہے جب مستثنی منہ کی جنس میں داخل نہیں ہے تو اس کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ استثناء کیلئے مجانست من کل الوجوہ شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔ جیسے کہ کپڑے میں مستثنیٰ اور مستثنی منہ کی جنس ایک نہ ہونے کی وجہ سے استثناء صحیح نہیں ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ درہم اور کیلی اور موزونی چیز جنس ایک ہے یعنی سو درہم کے ساتھ ایک دینار اور ایک قفیز گندم اس لئے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہو سکتے ہیں۔ دینار کا ثمن ہونا تو ظاہر ہے کہ وہ خلقی ثمن ہے اور گندم اس طرح ثمن ہو سکتے ہیں کہ گندم اگر معین ہو پھر تو وہ مبیع ہے لیکن اگر گندم معین نہ ہو بلکہ اس کا وصف بیان کیا جائے تو وہ واجب فی الذمہ ہوتی ہے جس طرح کہ ثمن واجب فی الذمہ ہوتا ہے اسی طرح گندم بھی واجب فی الذمہ ہونے سے ثمن ہوگئی اور جب گندم ثمن بن گئی تو پھر دراہم، دینار، گندم کی جنس ایک ہوگئی اور جب جنس ایک ہوئی مجانست پائے جانے کی وجہ سے کیلی اور وزنی چیز کا استثناء دراہم سے صحیح ہوگا۔ برخلاف کپڑے کے کہ کپڑا کسی بھی صورت میں ثمن نہیں بنتا کیونکہ وہ ہمیشہ معین ہی ہوتا ہے اس لئے کہ دراہم سے کپڑے کا استثناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔

ان شاء اللہ کہنے سے اقرار باطل ہوتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اقرار کیا اور اقرار کے ساتھ متصل ان شاء اللہ کہا کہ تو اس کا قرار باطل ہو جائے گا۔اس لئے کہ اللہ تعالی کی چاہت کا استثناء کرنا اس سے یا تو مقصود حکم (اقرار) کو منعقد ہونے سے پہلے باطل کرنا ہے جب یہ مقصود ہے تو ان شاء اللہ کہنے سے اقرار ہی باطل ہو جائے گا۔ یا حکم کو اللہ تعالی کی مشیت پر معلق کرنا مقصود ہے اور یہ بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ اقرار چونکہ اخبار ہے اور اخبار تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے یہ ان شاء اللہ کہنے سے اقرار باطل ہو جائے گا۔

﴿لو استثنی بناء دار اقربها کانا للمقرله﴾ لان الاستثناء لایصح لان البناء انما یدخل بالتبعیة وماهو کذلک لایصح استثنائه ﴿وان قال بناء هالی وعرصتها لک فکما قال وفص الخاتم ونخلة بستان کبنائها﴾ ان قال هذا الخاتم لفان الافصه اوهذا البستان له الانخلته ولایصح الاستثناء ولو قال ان الحلقة له والفص لی اوالارض له والنخل لی یصح.

ترجمہ:اگر کسی شخص نے گھر کی عمارت کا استثناء کیا جس کا اقرار کیا تھا دوسرے کیلئے تو وہ دونوں مقرلہ کو ملیں گے اس لئے کہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ عمارت گھر داخل ہوتی ہے تابع ہو کر اور جو چیز ایسی ہو اس کا استثناء صحیح نہیں ہوتا اور اگر اس نے کہا کہ اس گھر کی عمارت میری ہے اور اس کا صحن آپ کا ہے تو یہ ایسا ہی جیسے کہ اس نے کہا اور انگوٹھی کا نگینہ اور باغ کے درخت گھر کی عمارت کی طرح ہے اگر کہا کہ یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ۔یا کہا کہ یہ باغ فلاں کا ہے مگر اس کے درخت تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اگر کہا کہ اس انگوٹھی کا حلقہ فلاں کا ہے اور نگینہ میرا ہے اس گھر کی زمین فلاں کی ہے اور عمارت میری ہے تو صحیح ہے۔

تشریح: جو چیزیں توابع میں سے ہوں اس کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اقرار کیا کہ یہ گھر (دار) عمران کا ہے مگر اس کی جو عمارت وہ میری ہے تو اس صورت میں عمران (مقرلہ) کو گھر بھی ملے گا اور اس کی عمارت بھی ملے گی۔وجہ اس کی یہ ہے کہ عمارت گھر کے توابع میں سے ہے اور اس کے توابع میں سے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عمارت ''دار'' میں خود بخود داخل ہوتی ہے اور کسی چیز کا خود بخود دوسری چیز میں داخل ہونا اس کی بات کی دلیل ہے کہ یہ چیز توابع میں سے ہے اور جو چیز توابع میں سے ہوتی ہے اس کا استثناء صحیح نہیں ہوتا۔

لیکن مقر نے یوں اقرار کیا کہ اس گھر کا عرصہ (خالی زمین ،یا صحن) میرا ہے اور عمارت تمہاری ہے تو یہ اقرار صحیح ہے جس طرح اس نے کہا ہے اس کے مطابق مقرلہ کو دیا جائے گا یعنی زمین کا خالی حصہ ''مقر'' کو ملے گا اور عمارت ''مقرلہ'' کو ملے گی۔جس طرح اس دوسرے مسئلہ میں استثناء صحیح ہے اسی طرح اس مسئلے کا حکم بھی جیسے کہ کسی نے کہا کہ یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ

اس کا نہیں ہے یا یہ کہا کہ یہ باغ فلاں کا ہے مگر اس کے درخت اس کے نہیں ہیں تو اس صورت میں اقرار صحیح ہے اور استثناء صحیح نہیں ہے اور دونوں چیز "مقرلہ" کو ملیں گی یعنی انگوٹھی نگینے سمیت اور باغ درختوں سمیت۔ اس لئے کہ درخت کے اندر شامل ہیں تابع ہونے کی حیثیت سے اور نگینہ اس انگوٹھی میں داخل ہے تابع ہونے کی حیثیت سے۔ لیکن مقر نے یہ اقرار کیا اس انگوٹھی کا حلقہ (چلّہ) فلاں کا ہے اور اس کا نگینہ میرا ہے یا یہ کہا کہ زمین فلاں کی ہے لیکن کے اندر جو درخت ہیں وہ میرے ہیں تو اقرار درست ہے اور جس طرح مقر نے کہا ہے اسی طرح ملے گا یعنی درخت مقر کے ہوں گے ارز مین مقرلہ کو مل جائے گی۔

وجہ: اس کی یہ ہے کہ لفظ "حلقہ" نگینے کو شامل نہیں ہے ہاں لفظ خاتم (انگوٹھا) نگینے کو شامل ہے لیکن لفظ "حلقہ" نگینے کو شامل نہیں ہے اسی طرح لفظ "بستان" درختوں کو شامل ہے لیکن لفظ "ارض" درختوں کو شامل نہیں ہے تو لھذا نگینہ حلقے کا تابع نہیں ہے اور درخت زمین کے تابع نہیں ہیں جب تابع نہیں ہے تو اس میں داخل بھی نہ ہوں گے۔

﴿فان قال له علی الف من ثمن عبدماقبضته وعیّنه فان سلمه المقرله لزمه الالف و الالا﴾قوله ماقبضته صفة العبد وقوله عینه ای عین العبد وهو فی ید المقرله فان سلم المقرله ذلک العبدالی المقرلزمه الالف و الالا ﴿وان لم یعین لزمه وماقبضته لغو﴾ ای قوله وماقبضته لغوعندابی حنیفةؒ سواء وصل اوفصل لان انکارالقبض فی غیر المعین ینافی الوجوب لان جهالة المبیع کهلاکه فلایجب الثمن فیکون هذارجوعاً وعندهماان وصل صدق لانه بیان تغییرعندهما﴿کقوله من ثمن خمر﴾ ای یکون لغو عندابی حنیفةؒ وصل ام فصل وعندهماان وصل صح وان فصل لا.

ترجمہ: اگر کسی نے کہا کہ اس کا میرے ذمہ ہزار روپے ہیں اس غلام کے ثمن سے جس میں نے قبضہ نہیں کیا ہے اور اس نے غلام کو معین بھی کر دیا پس اگر مقرلہ اس کو غلام حوالہ کرے گا تو اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے ورنہ نہیں مصنفؒ کا قول "ماقبضتہ" عبد کی صفت ہے اور "عینہ" کے معنی ہیں کہ غلام کو معین کر دیا اس حال میں کہ غلام مقرلہ کے قبضہ میں ہو پس اگر مقرلہ نے "مقر" کو غلام سپرد کر دیا تو اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے ورنہ نہیں۔ اور اگر غلام کو معین نہ کیا تو اس پر ہزر روپے لازم ہوں گے اور "ماقبضتہ" لغو ہوگا یعنی مصنفؒ کا یہ قول "ماقبضتہ" لغو ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چاہے متصلا کہا ہو یا منفصلا اس لئے کہ غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کرنا وجوب کے منافی ہے کیونکہ مبیع کی جہالت اس کی ہلاکت کے مانند ہے لھذا ثمن واجب نہ ہوگا تو یہ رجوع سمجھا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر متصلا کہا ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ بیان تغییر صاحبینؒ کے نزدیک، جیسے کہ اس قول کی طرح شراب کے ثمن سے یعنی یہ بھی لغو ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چاہے متصلا کہے کہ منفصلا

اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر متصلا کہے تو صحیح ہے اور اگر منفصلا کہے تو صحیح نہیں۔

تشریح: بیان تغییر متصلا صحیح ہوتا ہے منفصلا صحیح نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ خالد کے ہزار روپے لازم ہیں اس غلام کے ثمن کے عوض جس پر میں نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے اور عمران (مقر) نے غلام بھی معین کر دیا کہ اس معین غلام مثلاً "ماجد" یعنی مقرلہ (خالد) نے یہ غلام میرے ہاتھ فروخت کیا ہے جس کا ثمن میرے ذمہ واجب ہے لیکن ابھی تک میں نے غلام پر قبضہ نہیں کیا ہے۔ پس اگر اس صورت میں مقرلہ (خالد) نے یہ معین غلام (ماجد) مقر (عمران) کے حوالہ کر دیا تو مقر (عمران) پر ہزار روپے دینا لازم ہو جائے گا اور اگر مقرلہ (خالد) نے مقر (عمران) کو غلام (ماجد) سپرد نہ کیا ہے تو مقر پر ہزار روپے دینا لازم نہ ہوگا۔

اس مسئلہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مقر (عمران) نے غلام معین نہ کیا ہو بلکہ مطلق چھوڑا ہو یعنی مقر (عمران) نے یہ اقرار تو کیا کہ مقرلہ (خالد) کے میرے ذمہ ایک ہزار روپے لازم ہیں جو غلام کا ثمن جس پر میں نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے لیکن مقر (عمران) نے غلام معین نہ کیا کہ کس غلام کا ثمن ہے تو اس صورت میں مقر (عمران) پر ایک ہزار روپے دینا لازم ہوگا اور اس کا یہ قول "ماقبضتہ" لغو ہوگا چاہے اس نے متصلا کہا ہو یا منفصلا، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک اگر اس نے متصلا کہا ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی یعنی اس پر ہزار دینا لازم نہ ہوگا جب تک غلام پر قبضہ نہ کرے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ جب اس نے ابتداء میں "لہ علی الف درہم" کہا کہ اس نے مطلقاً ہزار روپے کا اقرار کیا اور بعد میں جب کہا کہ "من ثمن عبد ماقبضتہ" تو اس قول کے ذریعہ اس نے اپنے اقرار کو متغیر کر دیا تو یہ بیان تغییر ہو گیا اور بیان تغییر متصلا معتبر ہوتا ہے لھذا یہ بھی متصلا معتبر ہوگا منفصلا معتبر نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ جب اس نے "لہ علی الف درہم" کہہ دیا تو اس نے وجوب مال کا اقرار کرلیا اس لئے کہ "علی" وجوب مال کے اقرار کا صیغہ ہے، اور اس کے بعد یہ کہنا کہ "ماقبضتہ" یہ مسموع نہ ہوگا خواہ متصلا کہا ہو یا منفصلا اس لئے کہ غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کرنا وجوب کے منافی ہے کیونکہ غلام معین نہ ہوگا تو مبیع مجہول ہوگی اور جب مبیع مجہول ہے تو گویا کہ کہ مبیع ہلاک ہوگئی ہے اور جب مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مشتری پر ثمن لازم نہیں ہوتا تو یہاں پر بھی جب "مقر" نے مبیع کے مجہول ہونے کا دعوی کیا تو گویا کہ اس نے ثمن کے واجب ہونے کا انکار کیا اور ثمن کے واجب ہونے سے انکار کرنا اقرار سے رجوع ہے حالانکہ اقرار کرنے کے بعد اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا اس وجہ سے ہم نے کہا کہ جب غلام

معین نہ ہوگا تو "مقر" پر ہزارروپے لازم ہوں گے اوراس کا "ماقبضتہ" مسموع نہ ہوگا چاہے متصلا کہے یا منفصلا۔
جیسے کہ کسی نے اقرار کیا کہ "له علی الف درهم من ثمن خمر" یعنی عمران نے اقرار کیا کہ خالد کے میرے ذمہ ہزارروپے لازم ہیں لیکن وہ خمر کا ثمن ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقر (عمران) پر ہزارروپے دینا لازم ہوگا اوراس کا یہ قول "من ثمن خمر" اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا اس لئے کہ یہ درحقیقت اقرار سے رجوع ہے اور اقرار سے رجوع معتبر نہیں چاہے متصلا کہے یا منفصلا معتبر نہ ہوگا۔

﴿وفی من ثمن متاع اوقرض وهی زیوف اوبنهرجة اوستوقة اورصاص لزمه الجید﴾ هذاعندابی حنیفة وصل ام فصل وعندهماان وصل صدق لانه رجوع عنده وبیان تغییر عندهما ﴿وفی من غصب اوودیعة ان ادعی احدهذه صدق الافصلافی الاخیرین﴾ ای ان قال له علی الف من غصب اوودیعة الاانهازیوف اوبنهرجة صدق وصل ام فصل وان قال ستوقة اورصاص فان وصل صدق وان فصل لا والفرق بین البیع والقرض وبین الغصب والودیعة ان الاولین یقعان علی الجیاد فان فسر الدراهم بغیرجیاد یکون رجوعا والغصب والودیعة یقعان علی کل ذلک والستوقة والرصاص لیسامن جنس الدراهم وانمایسمیان دراهم مجازاً فیکون بیان تغییر ان وصل صدق وان فصل لا وصدق فی غصبت ثوباوجاء بمعیب وفی له علی الف درهم الاانه ینقص کذامتصلاً وان فصل لا،لان الاستثناء یصح متصلالامنفصلا ولوقال اخذت منک الفا ودیعة فهلکت وقال الأخر بل غصباً ضمن وفی اعطیتنی ودیعة وقال الاخر غصبته لا والفرق ان فی الاول اقرلوجوب الضمان وهو الاخذ وفی الثانی لم یقربملک بل الأخر یدعی علیه الغصب وهو ینکر فالقول له.

ترجمہ: اوراس قول میں کہ وہ سامان کا ثمن ہے یا قرض ہے لیکن وہ کھوٹا ہیں یا بے چلن ہیں یا پالش چڑھے یا سیسہ والے ہیں تو اس پر کھرے دراہم لازم ہوں گے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے چاہے متصلا کہے کہ یا منفصلا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر متصلا کہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رجوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغییر ہے۔ اوراس صورت میں کہ وہ غصب کے ہیں یا ودیعت کے ہیں اگران امور میں سے کسی ایک کا دعوی کردیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی مگر اخیری دونوں میں منفصلا تصدیق نہ کی جائے گی یعنی اگر کہا کہ اس کا میرے ذمہ ہزارروپے لازم ہیں غصب کی وجہ سے یا ودیعت کی وجہ سے لیکن وہ کھوٹا ہیں یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی چاہے متصلا کہا ہو یا منفصلا اوراگر

کہا کہ ستوقہ (پالش چڑھے) ہیں یا سیسہ والے ہیں پس اگر یہ متصلا کہا ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصلا کہا ہو تو پھر نہیں۔

"بیع وقرض" اور "غصب وودیعت" فرق یہ ہے کہ پہلے دونوں یعنی بیع اور قرض کھرے دراہم پر واقع ہوتے ہیں پس اس نے دراہم کی تفسیر کردی غیر جید یعنی کھوٹے کے ساتھ تو یہ اقرار سے رجوع ہے۔ غصب اور ودیعت ہر چیز پر جاری ہوتے ہیں، "ستوقہ" اور "رصاص" دراہم کی جنس سے نہیں ہیں ان کو مجازاً دراہم کہدیا جاتا ہے تو یہ بیان تغییر ہے اگر متصلا کہے گا تو تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصلا کہے گا تو تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور مقر کی تصدیق کی جائے گی اس صورت میں جب اس نے کہا کہ میں کپڑا غصب کیا ہے اور پھر ایک عیب دار کپڑا لیکر آیا۔ اسی طرح مقر کی تصدیق کی جائے گی اس صورت میں جب اس نے "له علی الف درهم الا انه ینقص کذا" متصلا کہا اور اگر منفصلا کہا تو پھر تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ استثناء متصلا صحیح ہوتا ہے منفصلا صحیح نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار، روپے بطور ودیعت لئے تھے لیکن وہ میرے پاس ہلاک ہوگئے اور دوسرے نے کہا کہ بلکہ آپ نے مجھ سے غصب کیا ہے تو مقر ضامن ہوگا اور اس صورت میں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آپ نے ہزار، روپے مجھے بطور ودیعت دئے تھے اور دوسرے نے کہا کہ آپ نے مجھ سے غصب کیا ہے تو مقر ضامن نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے ضمان واجب ہونے کا اقرار کیا ہے اور وہ ہے "اخذ" یعنی لینا اور دوسری صورت میں اس نے اقرار نہیں کیا ہے بلکہ دوسرے نے اس پر غصب کا دعوی کیا ہے اور وہ اس کا انکار کررہا ہے لھذا قول اس کا معتبر ہوگا۔

تشریح: بیع او قرض میں کھوٹے دراہم کا دعوی معتبر نہ ہوگا اور غصب میں معتبر ہوگا۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ خالد کے ہزار روپے ہیں بیع کے عوض یعنی میں نے ان سے کوئی چیز خریدی تھی اس کے عوض مجھ پر ہزار، روپے لازم ہیں لیکن وہ روپے زیوف یعنی کھوٹا ہیں، یا نبھرجہ ہیں یعنی غیر مروج ہیں۔ یا ستوقہ ہیں یعنی اس میں غش غالب ہے اور چاندی کم ہے یا رصاص ہیں یعنی سیسہ والے دراہم مجھ پر لازم ہیں اصل چاندی والے دراہم مجھ لازم نہیں ہیں۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "مقر" پر جیاد اور کھرے دراہم لازم ہوں گے اور "مقر" کا یہ کہنا کہ "زیوف، یا نبھرجہ، یا ستوقہ، اور یا رصاص" ہیں معتبر نہ ہوگا۔ چاہے "مقر" نے متصلا کہا ہو یا منفصلا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر مقر نے متصلا کہا کہ زیوف یا نبھرجہ، یا ستوقہ، یا رصاص ہیں تو پھر مقر کی تصدیق کی جائے گی اور مقر پر وہی دراہم دینا لازم ہوگا جس کا وہ اقرار کررہا ہے یعنی زیوف وغیرہ اور اگر منفصلا کہا ہو تو پھر اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ بلکہ

جیاد ہی لازم ہوں گے۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ لفظ درہم کھرا، کھوٹا کو دونوں حقیقۃً شامل ہے اور ستوقہ اور رصاص کو مجازاً شامل ہے تو "علی الف درہم" کہنے کے بعد "زیوف یا نبہرجہ" وغیرہ کہنا بیان تغییر ہے اور بیان تغییر متصلاً معتبر ہوتا ہے منفصلاً معتبر نہیں ہوتا اس لئے یہ بھی متصلاً معتبر ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اقرار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ جب اس نے کہا کہ مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہیں بیع کے عوض یا قرض کے عوض تو اس نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ میرے ذمہ عمدہ اور کھرے دراہم لازم ہیں کیونکہ عام طور پر عقد کھرے اور جید دراہم پر واقع ہوتا ہے اس کے بعد یہ کہنا کہ وہ کھوٹا ہیں یہ سابقہ اقرار سے رجوع کرنا ہے اور اقرار سے رجوع جائز نہیں ہے اس لئے اس جید اور کھرے دراہم لازم ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ خالد کے ہزار، روپے لازم ہیں لیکن وہ غصب کے ہیں یعنی میں نے اس سے غصب کئے تھے۔ یا اس نے میرے پاس بطور امانت رکھے تھے اور پھر اس کے بعد متصلاً کہا کہ وہ تو "زیوف" ہیں یا غیر مروج ہیں یا ستوقہ ہیں، یا رصاص ہیں تو "مقر" کا یہ قول معتبر ہوگا اور "مقر" پر وہی دراہم لازم ہوں گے جس کا وہ دعوی کررہا ہے یعنی "زیوف" وغیرہ اور اخیری دونوں میں متصلاً معتبر ہوگا منفصلاً معتبر نہ ہوگا۔ یعنی جب اس نے غصب یا ودیعت کے اقرار کرنے کے بعد کہا کہ وہ روپے "زیوف یا نبہرجہ" ہیں تو اس کا یہ قول معتبر ہوگا چاہے متصلاً کہے یا منفصلاً۔ لیکن اگر اس نے یہ دعوی کیا کہ وہ "ستوقہ" ہیں یعنی اس پر غش غالب ہے اور چاندی مغلوب ہے یا رصاص یعنی سیسہ والے ہیں پس اگر اس نے متصلاً کہا ہو تو پھر معتبر ہوگا اور اگر منفصلاً کہا ہو تو پھر معتبر نہ ہوگا۔

والفرق بين البيع والقرض: ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع اور قرض کے مسئلہ میں اقرار کرلینے کے بعد "مقر" کا یہ کہنا کہ وہ "زیوف" ہے یا نبہرجہ ہیں یا ستوقہ اور، رصاص ہیں معتبر نہیں ہے چاہے متصلاً کہے یا منفصلاً جبکہ غصب اور ودیعت کے مسئلہ میں "زیوف اور نبہرجہ" کہنا مطلقاً معتبر ہے چاہے متصلاً ہو یا منفصلاً اور "ستوقہ یا رصاص" کہنا متصلاً معتبر ہے، منفصلاً معتبر نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کیا ہے؟

جواب: شارحؒ اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ بیع اور قرض عام طور پر جید اور کھرے دراہم پر واقع ہوتے ہیں یعنی بیع میں بائع کھرے دراہم پر بیع کرتا ہے اور قرض

میں مستقرض جید اور کھرے دراہم کو قبول کرتا ہے تو اس پر کھرے دراہم واجب ہونے چاہئے پس اقرار کے بعد کھرے کے بجائے زیوف وغیرہ کا دعوی کرنا یہ درحقیقت ... رسے رجوع کرنا ہے اور اقرار سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم نے کہا کہ بیع اور قرض میں جید اور کھرے دراہم ہی لازم ہوں گے۔ جبکہ غصب اور ودیعت ہر چیز پر واقع ہوتے ہیں یعنی غاصب کو جو چیز بھی مل جاتی ہے وہ غصب کر لیتا ہے چاہے جید ہو یا کھوٹا چاندی کے دراہم ہوں یا غش اور سیسہ کے بس جو چیز بھی مل جاتی ہے اس کو غصب کر لیتا ہے۔

اسی طرح ودیعت کے مسئلہ میں بھی مودِع جس کا مالک ہوتا ہے اسی کو کسی کے پاس بطور امانت رکھوا دیتا ہے چاہے جید ہو یا ردی۔ اور لفظ درہم۔ جید اور زیوف کو شامل ہے حقیقۃً "ستوقہ اور رصاص" اصل کے اعتبار سے دراہم کی جنس سے نہیں ہیں لیکن ان کو مجازاً دراہم کہا جاتا ہے اس لئے "له علی الف درهم من غصب او ديعة" کہنے کے بعد زیوف کہنا متصلاً بھی صحیح ہے اور منفصلاً بھی صحیح کیونکہ زیوف دراہم ہی ہیں۔ اور اگر "له علی الف درهم من غصب" کے بعد ستوقہ یا رصاص" کہا کہ تو یہ چونکہ بیان تغییر ہے اور بیان تغییر متصلاً صحیح ہوتا ہے منفصلاً صحیح نہیں ہوتا اس لئے متصلاً صحیح ہوگا۔

وصدق فی غصبت ثوباً: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے کہا کہ "غصبت منک ثوبا" کہ میں نے آپ سے ایک کپڑا غصب کیا ہے اور اس کے بعد عمران (مقر) نے ایک عیب دار کپڑا لایا کہ یہ ہے وہ کپڑا جس کو میں نے غصب کیا تھا اور خالد دعوی کرتا ہے کہ نہیں یہ وہ کپڑا نہیں ہے بلکہ آپ کے ذمہ صحیح سالم کپڑا لازم ہے تو اس صورت میں "مقر" (عمران) کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ غصب ہر چیز پر واقع ہوتا ہے عمدہ پر بھی اور کھوٹا پر بھی جو بھی وہ لائے گا وہ صحیح ہوگا۔

وفی قوله له علی الف درهم: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ خالد کے میرے ذمہ ہزار، روپے لازم ہیں لیکن ان میں سے پانچ سو کم یعنی پانچ سو کم ہزار، روپے لازم ہیں، پس اگر یہ قول "مقر" نے متصلاً کہا ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی یعنی مقر پر پانچ سو روپے لازم ہوں گے اور اگر منفصلاً کہا ہو تو پھر اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔

اس لئے کہ یہ استثناء ہے اور استثناء متصلاً مقبول ہوتا ہے منفصلاً مقبول نہیں ہوتا۔

ولو قال اخذت منک الفا وديعةً الخ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار، روپے لئے بطور ودیعت لیکن مجھ سے ہلاک ہو گئے ہیں لھذا مجھ پر ضمان نہیں ہونا چاہئے اور خالد نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو آپ نے مجھ سے غصب کئے تھے لھذا آپ پر ضمان آئے گا تو اس صورت میں "مقر" یعنی عمران پر ضمان واجب ہوگا۔

اور اگر عمران نے یہ کہا کہ "اعطیتنی وديعةً" یعنی آپ نے مجھے بطور ودیعت دئے تھے اور خالد (مقر لہ) کہتا ہے کہ نہیں بلکہ

آپ نے مجھ سے غصب کیا ہے تو اس صورت میں "مقر" (عمران) پر ضمان لازم نہ ہوگا۔
دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں "مقر" نے وجوب ضمان کا اقرار کرلیا ہے یعنی جب اس نے کہا کہ میں نے تم سے لئے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ "مقر" نے غصب کیا ہے، اور دوسری صورت میں جب "مقر" نے کہا کہ آپ نے مجھ کو دیا ہے تو مقر نے فعل کی نسبت غیر (مقرلہ) کی طرف کردی ہے اور "مقرلہ" اس پر سبب ضمان کا دعوی کررہا ہے اور "مقر" اس کا منکر ہے لھذا منکر (عمران) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔

﴿وفی هذا كان وديعة لی عندك فاخذته فقال هو لی اخذه﴾ ای المقرله لانه اقر بيده ثم ادعى انه كان لی فاخذته فيسلمه الی المقرله ويقيم البينة ﴿وصدق من قال اجرت فرسی اولوبی هذا فركبه اولبسه ورده اوخاط لوبی هذا بكذا فقبضته﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما يجب ان يسلم الی المقرله ثم يدعيه كمافی مسئلة الوديعة وهو القياس ووجه الاستحسان ان فی الاجارة لم يقر بيد الأخر مطلقاً بل يده ضرورية لاجل الانتفاع فبقی فيماوراء الضرورة فی حكم يد الموجر بخلاف الوديعة .

ترجمہ: اور اس قول میں کہ یہ میری امانت تھی آپ کے پاس میں نے لے لی چنانچہ مقرلہ نے کہا کہ یہ تو میری ہے تو مقرلہ اس چیز کو لے گا اس لئے کہ مقرلہ نے اس کے قبضے کا اقرار کرلیا ہے اور پھر یہ دعوی کیا ہے کہ یہ چیز میری ہے تو میں نے لے لی تو وہ اس کو سپرد کرے گا مقرلہ کو اور پھر اس پر بینہ قائم کرے گا۔ اور اس شخص کی تصدیق کی جائے گی جس نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا یا کپڑا فلاں کو کرایہ پر دیا تھا چنانچہ وہ اس پر سوار ہوا ہے یا اس کو پہن لیا ہے اور اس کو واپس کردیا ہے یا اس نے یہ میرا یہ کپڑا اتنے میں سی لیا ہے تو میں نے اس پر قبضہ کرلیا، یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے کہ وہ پہلے "مقرلہ" کو سپرد کردے پھر اس کا دعوی کرے جیسے کہ ودیعت کے مسئلہ میں ہے اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں "مقر" نے دوسرے کے قبضے کا مطلقاً اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کا قبضہ ضرورۃً ثابت انتفاع حاصل کرنے کیلئے تو ضرورت کے موقع کے علاوہ میں موجر کے قبضہ کے حکم میں رہے گا برخلاف ودیعت کے۔

تشریح: اگر مقر ودیعت کا دعوی کرے تو پھر بھی مقرلہ کے سپرد کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران (مقر) نے خالد (مقرلہ) سے کہا کہ یہ چیز آپ کے پاس میری امانت تھی میں نے آپ سے واپس لے لی تو خالد نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ چیز تو میری ہے آپ کی نہیں ہے تو اس صورت میں یہ چیز "خالد" (یعنی مقرلہ) لے گا "مقر" کو نہیں ملے گی۔ اس لئے کہ "مقر" (عمران) نے اس بات کا اقرار کرلیا ہے کہ اس چیز پر "مقرلہ" کا قبضہ تھا تو اس نے اس بات کا

قرار کرلیا کہ کم از کم اس پر میرا قبضہ نہیں ہے تو اس حد تک "مقر" کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ چیز "مقر" کے قبضہ میں نہیں ہے۔ پھر "مقر" کا یہ کہنا کہ یہ چیز میری ہے میں نے آپ سے واپس لے لی تو یہ "مقر" کی طرف سے ایک دعوی ہے اور دعوی بلا دلیل معتبر نہیں ہوتا لھذا "مقر" پہلے اس چیز کو "مقرلہ" کے سپرد کرے گا پھر اگر اس کے پاس بینہ ہو تو بینہ کے ذریعہ اپنا دعوی ثابت کر کے اس چیز کو لے لے اور اگر "مقر" کے پاس بینہ نہ ہو تو پھر "مقرلہ" کا قول معتبر ہو گا قسم کے ساتھ اس لئے کہ "مقر" منکر ہے اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔

وصدق من قال اجرت بعیری: صورت مسئلہ یہ کہ عمران نے خالد سے کہا کہ یہ گھوڑا میں نے آپ کو کرایہ پر دیا تھا اور آپ نے اس پر سواری کی ہے لھذا یہ گھوڑا، اب مجھے واپس کر دو، یا یہ کپڑا میں نے آپ کو کرایہ پر دیا تھا آپ نے اس کو پہن لیا ہے لھذا اب یہ کپڑا مجھے واپس کر دو، یا یہ کپڑا میں نے آپ کو سینے کیلئے دیا تھا چنانچہ آپ اس کو سی چکے ہیں تو میں نے اپنا کپڑا لے لیا، اور خالد کہتا ہے یہ گھوڑا یا یہ کپڑا آپ کا نہیں ہے بلکہ میرا ہے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں "مقر" (یعنی عمران) کی تصدیق کی جائے گی اور گھوڑا یا کپڑا عمران کو ملے گا "خالد" کو نہیں ملے گا۔

لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں بھی "مقرلہ" کی تصدیق کی جائے گی اور "مقر" پہلے اس گھوڑے یا کپڑے کو "مقرلہ" کے سپرد کرے گا اور پھر اس پر دعوی کر کے اپنا دعوی گواہوں سے ثابت کرے گا جیسے کہ مسئلہ ودیعت میں ہے اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے کیونکہ "مقر" نے پہلے "مقرلہ" کے قبضے کا دعوی کیا ہے اور اس کے بعد اپنی ملکیت کا دعوی کیا ہے تو یہ دعوی ایک مستقل دعوی ہے اس پر بینہ پیش کرنا چاہئے صرف دعوی معتبر نہ ہو گا۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ اجارہ (دوسرے مسئلہ) میں مقر نے "مقرلہ" کے واسطے مطلق قبضے کا اقرار نہیں کیا ہے کہ یہ گھوڑا یا کپڑا اس کے قبضہ میں ہے بلکہ اس نے ایک مقید قبضے کا اقرار کیا ہے کہ آپ کا قبضہ اجارہ کی وجہ سے تھا اب چونکہ اجارہ ختم ہو گیا تو آپ کا قبضہ بھی ختم ہو گیا کیونکہ اجارہ میں قبضے کے بغیر انتفاع حاصل ہی نہیں ہو سکتا تو اجارہ میں قبضے کا اقرار ایک ضرورت کی وجہ سے تھا اور اجارہ ختم ہونے کے بعد چونکہ ضرورت باقی نہ رہی اس لئے کہ ضرورت کے مواقع کے علاوہ میں یہ چیز "موجر" (کرایہ پر دینے والے) کے قبضے میں رہے گی۔ برخلاف مسئلہ ودیعت کے کہ ودیعت میں مودَع کا قبضہ ،ضرورت کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا قبضہ مقصود ہوتا ہے جب اس نے مودَع کے قبضہ کے اقرار کیا تو اس نے مودَع کیلئے قبضہ مقصود کا اقرار کیا ہے اس کے بعد یہ کہنا کہ میں نے آپ سے لے لیا یہ ایک دعوی ہے جس کو بینہ کے بغیر قبول نہ کیا جائے گا تو "ودیعت" میں مودَع کا قبضہ ضرورت کی وجہ سے نہیں ہے جبکہ "اجارہ" مستاجر قبضہ ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو دونوں

میں فرق ہونے کی وجہ سے پہلے مسئلہ میں "مقرلہ" کی تصدیق کی جائے گی جبکہ دوسرے مسئلہ میں "مقر" کی تصدیق کی جائے گی

باب اقرار المریض

﴿دین صحته مطلقاً﴾ای سواء علم بسببه اوعلم بالاقرار ﴿ودین مرضه﴾ المراد مرض الموت ﴿بسبب معلوم فیه وعلم بلااقرار کبدل ماملکه اواتلفه ومهر عرسه سواء وقدماعلی مااقربه فی مرض موته﴾ هذاعندنا وعند الشافعیؒ هذایساوی الاولین لاستواء السبب وهوالاقرار ولناان اقرارالمریض وقع بماتعلق به حق الغیر ﴿والکل مقدم علی الارث وان شمل ماله﴾ ای الدیون الثلاثة وهی دین الصحة ودین المرض بسبب معلوم ودین المرض الذی علم بمجرد الاقرار مقدم علی الارث وان شمل جمیع المال .

ترجمہ: مطلق دین صحت یعنی چاہے اس کا علم کسی سبب سے ہوا ہے یا اقرار سے اس کا علم ہوا ہو اور مرض کا دین مراد مرض موت ہے جس کا بسبب مرض الموت میں معلوم ہو اور وہ معلوم ہوا ہو اقرار کے بغیر جیسے اس چیز کا بدل جس کا مالک ہوا ہو یا کسی کا مال ہلاک کر دیا ہو یا بیوی کا مہر ہو تو یہ سب برابر ہیں اور یہ دونوں مقدم ہوں گے اس دین پر جس کا اس نے اقرار کیا ہے مرض موت میں یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پہلے دونوں کے برابر ہے سبب کے برابر ہونے کی وجہ سے اور وہ اقرار ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مریض کا اقرار واقع ہوا ہے ایسی چیز پر جس کے غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے اور یہ سب مقدم ہوں گے میراث پر اگرچہ پورے مال کو شامل ہو جائے یعنی تینوں قسم کے قرضے جو کہ دین صحت، اور مرض کا دین جس کا سبب معلوم ہو، اور مرض کا وہ دین جو نفس اقرار سے معلوم ہوا ہے یہ سب مقدم ہوں گے میراث پر اگرچہ پورے مال کو شامل ہو جائے

تشریح: یہاں سے مصنفؒ مریض کے اقرار کے احکام ذکر کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ دیون تین قسم پر ہیں (۱) وہ دین جو حالت صحت میں اس پر لازم ہو گیا ہے چاہے اس کے اسباب معلوم ہوں جیسے مبیع کا ثمن، بیوی کا مہر وغیرہ یا اس کے اسباب معلوم نہ ہوں جیسے کہ اس نے اقرار کیا ہو میرے ذمہ لوگوں کے دیون ہیں۔

(۲) وہ دین جو حالت مرض میں لاحق ہوا ہو اس کے اسباب معلوم ہوں مثلاً کسی چیز کا بدل ہو جو اس کی ملکیت میں آگئی ہے اور اس کا بدل اس کے ذمہ لازم ہو، یا اس نے کسی کا مال ہلاک کر دیا ہو اس کا عوض اس کے ذمہ لازم ہو۔ یا مرض الموت میں شادی کی ہو اور بیوی کا مہر اس کے ذمہ باقی ہو۔

(۳) وہ دین جس کا اس نے اقرار کیا ہو حالت مرض میں اور اس کے اسباب معلوم نہ ہوں مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ زید کے دس ہزار روپے لازم ہیں اور اس کا سبب بیان نہ کیا کہ کس وجہ سے لازم ہے۔

تو ہمارے نزدیک پہلے دونوں قسم کے دیون، یعنی حالت صحت کے دیون مطلقاً چاہے اس کے اسباب معلوم ہوں یا نہ ہوں اور حالتِ صحت کے وہ دیون جس کے اسباب معلوم ہوں یہ دونوں مقدم ہوں گے اس دین پر جس کا اس نے اقرار کیا ہے حالت مرض میں اور اس کا سبب بیان نہیں کیا ہے۔ یعنی میت کے ترکہ سے سب سے پہلے وہ دیون ادا کئے جائیں گے جو حالت صحت کے دیون ہوں یا حالت مرض کے دیون ہوں لیکن اس کا سبب معلوم ہو پھر اگر اس کے بعد بچ گیا تو اس سے حالت مرض کا وہ دین ادا کیا جائے گا جس اس نے اقرار کیا ہے اور اس کا سبب معلوم نہیں ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تیسرے قسم کا دین یعنی حالت مرض کا وہ دین جس کا سبب بیان نہیں کیا ہے یہ بھی پہلی دونوں قسم کے دیون کے برابر ہوگا اور ترکہ تمام "دائنین" کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا حالت کے مرض کا وہ دین جس کا سبب معلوم نہ ہو اس کو مؤخر نہ کیا جائے گا بلکہ سب برابر ہوں گے۔

اس لئے کہ تمام دیون کا سبب برابر اور مساوی ہے یعنی حالت مرض میں اقرار کرنا اور حالت صحت میں اقرار کرنا دونوں برابر ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے اور جس طرح حالت مرض اگر کوئی شادی کرے کا بیچ کرے تو اس کا دین حالت صحت کے ساتھ برابر ہوتا ہے تو حالت مرض میں جو اقرار کیا ہے یہ بھی حالت صحت کے دین اور اقرار کے ساتھ مساوی ہوگا۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ اقرار دلیل ہے لیکن اس کا دلیل ہونا اس وقت معتبر ہوگا جب اس سے غیر کا حق باطل نہ ہوتا ہو اور اگر اس سے غیر کا حق باطل ہوتا ہے تو پھر اقرار معتبر نہ ہوگا اور یہاں پر اگر ہم مریض کا اقرار صحیح مان لیں تو اس سے دوسرے "غرماء" کا حق باطل ہوتا ہے اس لئے یہاں پر مریض کا اقرار دوسرے دیون کے ساتھ برابر نہ ہوگا۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تمام دیون میراث پر مقدم ہوں گے یعنی دین صحت، دین مرض جس کا سبب معلوم ہو، اور وہ دین جو حالت مرض میں اقرار کی وجہ سے معلوم ہوا ہے یہ تمام دیون میراث پر مقدم ہوں گے اگرچہ پورے مال پر محیط ہوں یعنی سب سے پہلے اس کے ترکہ سے دین صحت، اور دین مرض جس کا سبب معلوم وہ ادا کیا جائے گا پھر اگر کچھ باقی ہو تو اس سے "دین مرض" جو نفس اقرار سے معلوم ہوا ہے وہ ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد کچھ باقی ہو تو "ورثاء" کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور کچھ بھی باقی نہ ہو تو ورثاء کو کچھ نہ ملے گا۔

اس لئے کہ قرض کی ادائیگی انسان کے حوائج اصلیہ میں داخل ہے تا کہ قرضہ دخول جنت کیلئے مانع نہ ہو اور "ورثاء" کا حق ترکہ کے

ساتھ اس وقت متعلق ہوگا جبکہ ترکہ اس کے اصلی حوائج سے فارغ ہو اور جب فارغ ہی نہیں تو اس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

﴿ ولایصح ان یخص ﴾ ای المریض فی مرض الموت غریما بقضاء دینه ولااقراره لوارثه الاان یصدقه البقیة ﴾ ای بقیة الغرماء فی الدین وبقیة الورثة فی الاقرارلوارث .

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے کہ مریض مرض الموت میں کسی قرض خواہ کو دین کے ادائیگی کے ساتھ خاص کردے اور نہ اس کا اقرار کرنا اپنے وارث کیلئے ہاں اگر بقیہ لوگ اس کی تصدیق کردے یعنی بقیہ قرض خواہ دین اور بقیہ ورثاء وارث کیلئے اقرار میں۔

تشریح: اپنے وارث کیلئے اقرار جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید پر کئی لوگوں کا قرضہ ہے اور اب زید مرض الموت میں ہے تو اس نے اپنے مال سے صرف ایک کا پورا قرضہ ادا کردیا اور بقیہ دائنین کیلئے کچھ نہ چھوڑا تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب زید مرض الموت میں مبتلا ہوگیا تو اس کے مال کے ساتھ بقیہ تمام دائنین کا حق متعلق ہوگیا ہے اب اس کے لئے کہ حق نہیں ہے کہ دوسرے دائنین کا حق باطل کرکے صرف ایک دائن کا قرضہ ادا کردے۔

اسی طرح مریض کیلئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے کسی ایک وارث کیلئے اقرار کردے کہ فلاں کا میرے ذمہ ایک ہزار، روپے لازم ہیں۔

اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کہ یہ مریض اقرار کے ذریعہ درحقیقت اس وارث کو مال دینا چاہتا ہے اور حدیث شریف میں نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "لاوصیة لوارث ولااقرارله بدین"

ہاں اگر باقی دائنین میت کی تصدیق کردے کہ آپ نے صحیح کیا ہے ہماری طرف سے کوئی اعتراض نہیں ہے تو پھر صحیح ہے اس لئے کہ یہ تو ان کا حق ہے وہ اپنا حق خود باطل کرسکتے ہیں۔ اسی طرح اگر باقی ورثاء میت کی تصدیق کردے کہ ٹھیک ہے فلاں کیلئے آپ کا اقرار صحیح ہے تو جائز ہوگا اس لئے کہ یہ تو ان کا حق ہے وہ اپنا حق خود باطل کرسکتے ہیں۔

﴿ وان اقر ﴾ ای المریض ﴿ بشیء لرجل ثم بنوته ثبت نسبه وبطل مااقربه وصح مااقرلاجنبیة ثم نکحها ﴾ لان فی الاول اقرارالمریض لابنه وفی الثانی لاجنبیة ﴿ ولواقربنوة غلام جهل نسبه ویولد مثله لمثله ﴾ ای هما فی السن بحیث یولد مثلُه مثلَه ﴿ وصدقه الغلام ثبت نسبه ولوفی مرض وشارک الورثة ﴾ تصدیق الغلام انمایشترط اذاکان ممن یعبر وان لم یعتبر ومات المقرثبت نسبه وشارک الورثة

بلا تصدیق .

ترجمہ: اگر مریض نے کسی شخص کیلئے کسی چیز کا اقرار کیا اور پھر اس کے بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور جو اقرار کیا ہے تو وہ باطل ہو جائے گا اور جو صحیح ہے وہ جو کسی اجنبی عورت کیلئے کیا ہو اور اس کے ساتھ نکاح کیا ہو اس لئے کہ پہلی صورت میں مریض کا اپنے بیٹے کیلئے اقرار کرنا ہے اور دوسری صورت میں اجنبیہ کیلئے اگر کسی نے ایک مجہول النسب لڑکے، کے بیٹا ہونے کا اقرار کیا دراں حالیکہ اس جیسا لڑکا اس کیلئے پیدا ہو سکتا ہے یعنی یہ دونوں ایسی عمر میں ہوں کہ اس جیسے کیلئے ایسا بیٹا ہو سکتا ہے اور لڑکے نے بھی اس کی تصدیق کردی تو اس کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اگر چہ مرض موت میں ہو اور وہ ورثاء کے ساتھ شریک ہو جائے گا لڑکے کی تصدیق اس وقت شرط ہے جبکہ لڑکا ایسا ہو بیان کر سکتا ہو اور اگر وہ بیان نہ کر سکتا ہو اور مقر مر گیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ لڑکا ورثاء کے ساتھ شریک ہو جائے گا تصدیق کے بغیر۔

تشریح: مرض الموت میں اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے ایک اجنبی لڑکے (جس کا نسب معلوم نہیں ہے) کیلئے اقرار کیا کہ اس لڑکے، کا مجھ پر ایک اتنا قرضہ ہے اور پھر خالد نے اس لڑکے کے بیٹا ہونے کا اقرار کیا یہ لڑکا میرا بیٹا ہے اور لڑکے نے بھی خالد کی تصدیق کردی کہ ہاں یہ میرا باپ ہے تو اس صورت میں اس لڑکے کا نسب خالد سے ثابت ہو جائے گا اور اقرار باطل ہو جائے گا۔

اور اگر خالد نے ایک اجنبیہ عورت کیلئے اقرار کیا ہے کہ اس عورت کا میرے اوپر اتنا قرضہ ہے اور پھر خالد نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا مرض الموت میں تو خالد کا یہ اقرار درست ہوگا اور عورت کو وہ "مال مقربہ" ملے گا۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں خالد نے اپنے بیٹے کیلئے اقرار کیا ہے کیونکہ بچے کے نسب کی اسناد وقت علوق کی طرف ہوتی ہے اور بیٹے کیلئے اقرار جائز نہیں ہے اس لئے وہ اقرار درست نہیں ہے اور دوسری صورت میں خالد نے ایک اجنبیہ عورت کیلئے اقرار کیا ہے اور نکاح تو بعد میں ہوا ہے کیونکہ وقت تزوج کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اقرار کے وقت چونکہ وہ اس کی بیوی نہ تھی اس لئے کہ اقرار جائز ہوگا۔

اور اگر خالد نے کسی ایک لڑکے، کے بیٹا ہونے کا اقرار کیا جو مجہول النسب ہے یعنی اس کا نسب معلوم نہیں ہے اور اس جیسا لڑکا خالد کیلئے پیدا ہو سکتا ہے یعنی دونوں عمر ایسی ہے کہ وہ لڑکا خالد کا بیٹا ہو سکتا ہے مثلاً خالد کی عمر پچاس سال ہے اور لڑکے کی عمر پندرہ سال ہے اور لڑکے نے بھی خالد کی تصدیق کردی کہ خالد میرا باپ ہے تو اس لڑکے کا نسب خالد سے ثابت ہو جائے گا اگر چہ مرض الموت میں ہی کیوں نہ ہو اور یہ لڑکا خالد کے ورثاء کے ساتھ میراث میں شریک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نسب انسان

کے حوائج اصلیہ میں سے ہے اور ماقبل میں یہ ذکر ہو چکا ہے کہ جو چیز انسان کے حوائج اصلیہ میں سے ہو اس کے بارے میں مریض کا قول معتبر ہوتا ہے۔اور یہ لڑکا ورثاء کے ساتھ میراث شریک ہوگا کیونکہ جب اس کا نسب ثابت ہوگیا تو میراث ضرور شریک ہوگا اس لئے کہ میراث تمام ورثاء شریک ہوتے ہیں۔

لیکن ثبوت نسب کیلئے مصنفؒ کے چند شرائط لگائے ہیں۔

(۱) یہ کہ لڑکا مجہول النسب ہو اگر لڑکا مجہول النسب نہ ہو بلکہ لڑکے کا نسب معلوم ہو تو پھر اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔

(۲) یہ کہ اس جیسا کہ لڑکا خالد کا بیٹا ہوسکتا ہو اگر اس جیسا لڑکا خالد کا بیٹا نہیں ہوسکتا تو پھر اقرار جائز نہ ہوگا تا کہ لڑکے کی عمر ظاہراً خالد کی تکذیب نہ کرے۔

(۳) یہ کہ لڑکا خالد کی تصدیق کرے کیونکہ نسب کے اقرار میں اقرار من الجانبین ضروری ہے اگر لڑکا انکار کرے تو پھر بھی نسب ثابت نہ ہوگا۔

لیکن لڑکے کی جانب سے تصدیق کی شرط لگانا اس وقت ہے جبکہ لڑکا اپنا اظہار مافی الضمیر کرسکتا ہو تو پھر وہ اپنے قبضے میں سمجھا جائے گا اور اس کی جانب سے تصدیق ضروری ہوگی۔لیکن اگر وہ لڑکا ایسا ہو کہ بات ہی نہ کرسکتا ہو تو پھر اس کی جانب سے تصدیق ضروری نہیں ہے بلکہ صرف مدعی کے دعوی سے اس کا نسب ثابت ہو جائیگا۔کیونکہ جب وہ بات نہیں کرسکتا تو وہ اپنے قبضے میں نہیں ہے جب وہ اپنے قبضے میں نہیں ہے جس نے دعوی کیا اس کا اس بیٹا سمجھا جائے گا۔اور وہ ورثاء کے ساتھ شریک ہوگا اس کی تصدیق کے بغیر۔

﴿وصح اقرار الرجل المرأة بالوالدين والولد الزوج والمولى وشرط تصديق هؤلاء كماشرط تصديق الزوج اوشهادة القابلة فى اقرارهابالولد﴾ تكفى شهادة امرأة واحدة وذكر القابلة خرج مخرج العادة ﴿وصح التصديق بعد موت المقرالامن الزوج بعدموتها مقرةً﴾ هذاعندابى حنيفةؒ لان حكم النكاح ينقطع بالموت فلايصح تصديق الزوجية بعدانقطاعهابخلاف تصديق الزوجة لان حكم النكاح باق بعدالموت لوجوب العدة وعندهمايصح باعتبار ان حكم النكاح وهوالارث باق بعدالموت وله ان التصديق يستندالى الاقراروالارث ح معدوم.

ترجمہ: اور صحیح ہے مرد وعورت کا اقرار والد ہونے کا اور بیٹا، شوہر، اور مولی ہونے کا اور ان لوگوں کی تصدیق شرط ہے جس طرح کہ شرط ہے شوہر کی تصدیق یا دائی کی گواہی عورت کے لڑکے، کے بارے میں اقرار کے حق میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے اور

دائی کا ذکر عادت کے طور پر ہوا ہے اور مقر کی موت کے بعد بھی تصدیق کافی ہے مگر شوہر کی تصدیق کافی نہیں ہے بیوی کی موت کے بعد یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ نکاح کا حکم منقطع ہو چکا ہے موت کی وجہ سے تو اس کے منقطع ہونے کے بعد زوجیت کی تصدیق صحیح نہیں ہے برخلاف بیوی کی تصدیق کے کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے موت کے بعد بھی عدت کے واجب ہونے کی وجہ سے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق اقرار کی طرف منسوب ہوتی ہے اور میراث اس وقت معدوم ہے۔

تشریح: جس نسب میں غیر پر الزام نہ ہو اس کے بارے میں مقر کی تصدیق کی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مجہول النسب لڑکے نے دعوی کیا کہ "خالد" میرا باپ ہے یا "فاطمہ" میری ماں ہے۔ یا ایک مجہول النسب لڑکی نے دعوی کیا کہ "خالد" میرا باپ ہے یا "فاطمہ" میری ماں ہے اور اس جیسا لڑکا۔ یا لڑکی ان دونوں کیلئے ہوسکتی ہے۔ اور دوسری جانب سے خالد، یا فاطمہ نے بھی اس کی تصدیق کردی کہ ہاں یہ لڑکا میرا بیٹا ہے یا یہ لڑکی میری بیٹی ہے تو یہ اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے "ولد" کا اقرار کیا یعنی "خالد" نے ایک مجہول النسب لڑکے، یا لڑکی پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے یا "فاطمہ" نے ایک مجہول النسب لڑکے یا لڑکی پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے اور اس مجہول النسب لڑکے یا لڑکی نے بھی ان کی تصدیق کردی کہ جی ہاں "خالد" میرا، باپ ہے یا، فاطمہ میری ماں ہے تو یہ اقرار بھی صحیح ہے۔

یا کسی نے ایک مجہول شخص پر دعوی کیا کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے اور اس کی "ولاء عتاقۃ" مجھے ملے گی اور اس نے بھی تصدیق کردی کہ ہاں اس کا غلام ہوں اس نے مجھے آزاد کیا ہے۔ یا اس مجہول شخص نے دعوی کیا کہ "خالد" نے مجھے آزاد کیا ہے اور وہ میرا "مولی عتاقت" ہے اور خالد نے بھی اس کی تصدیق کردی تو اقرار صحیح ہے۔

دلیل: دلیل ان سب کی یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں "**تحميل النسب على الغير**" نہیں ہے بلکہ اپنے اوپر کوئی چیز لازم کرنا ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ دوسری جانب سے تصدیق ضروری ہے۔

جیسے کہ شرط شوہر کی تصدیق یا ایک دائی کی گواہی اس صورت میں کہ عورت نے کسی لڑکے کے متعلق بیٹا ہونے کا اقرار کیا ہو، یعنی خالد کی بیوی نے دعوی کیا کہ یہ لڑکا میرا بیٹا ہے تو اس عورت کے نفس دعوی کرنے سے اس کا بیٹا ہونا ثابت نہ ہوگا جب تک کہ خالد اس کی تصدیق نہ کرے کہ ہاں یہ تیرا بیٹا ہے تب تو اس عورت کا اقرار درست سمجھا جائے گا۔ یا ایک دائی یہ گواہی دیدے کہ یہ لڑکا خالد کی بیوی کے ہاں پیدا ہوا ہے تو پھر بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہ لڑکا اس عورت کا بیٹا سمجھا جائے گا۔ شارحؒ فرماتے کہ "قابلہ" یعنی دائی کی تصدیق شرط نہیں ہے مطلق ایک عورت کی تصدیق کافی ہے لیکن یہاں پر جو دائی کا ذکر ہوا ہے یہ عادت کے

طور پر ہوا ہے کہ عام طور پر ولادت کے وقت دائی ہی موجود ہوتی ہے اس لئے کہ دائی کا ذکر کر دیا ہے۔

وصح التصدیق بعدموت المقر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں جب ''مقر'' نے اقرار کیا اور ''مقرلہ'' کی جانب سے ابھی تک تصدیق نہ پائی گئی ہو کہ ''مقر'' کا انتقال ہو گیا اور جب ''مقر'' کا انتقال ہو گیا تو اس کے انتقال کے بعد ''مقرلہ'' نے تصدیق کی تو یہ تصدیق معتبر ہوگی سوائے ایک صورت کے۔

اور وہ ایک صورت یہ ہے کہ ''فاطمہ'' نے اقرار کیا ہے کہ ''خالد'' میرا شوہر ہے اور ابھی تک ''خالد'' نے تصدیق نہیں کی تھی کہ ''فاطمہ'' کا انتقال ہو گیا اور ''فاطمہ'' کے انتقال کے بعد ''خالد'' (مقرلہ) نے اس کی تصدیق کر دی کہ جی ہاں ''فاطمہ'' میری بیوی تھی تو اس کی یہ تصدیق معتبر نہ ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

اور اگر ''خالد'' نے دعوی کیا کہ ''فاطمہ'' میری بیوی ہے اور ابھی تک ''فاطمہ'' نے تصدیق نہیں کی تھی کہ ''خالد'' کا انتقال ہو گیا اور ''خالد'' کے انتقال کے بعد ''فاطمہ'' نے اس کی تصدیق کر دی کہ ''خالد'' میرا شوہر تھا تو اس کی تصدیق معتبر ہوگی۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ''مقرلہ'' کی تصدیق معتبر ہوگی ''مقر'' کی موت کے بعد۔ چاہے مرنے والا (مقر) شوہر ہو یا بیوی۔

صاحبینؒ دلیل: یہ ہے کہ نکاح کے بعد بھی نکاح کا حکم باقی ہے یعنی میراث کہ شوہر اس عورت کے مال کا وارث ہو جاتا ہے اور جس طرح موت سے نسب باطل نہیں ہوتا اسی طرح موت سے نکاح بھی باطل نہ ہوگا۔ لھذا نکاح باطل نہیں ہے تو عورت کی موت کے بعد شوہر کی تصدیق معتبر ہوگی۔ جس طرح کہ شوہر کی موت کے بعد بیوی تصدیق معتبر ہوتی ہے اسی طرح شوہر تصدیق بھی معتبر ہونا چاہئے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ موت کی وجہ سے نکاح منقطع ہو چکا ہے یہی وجہ ہے کہ شوہر اس کی موت کے بعد اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے شادی کر سکتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح کا حکم منقطع ہو چکا ہے، اور تصدیق منسوب ہوتی ہے اقرار کے زمانے کی طرف اور زمانہ اقرار میں میراث معدوم تھی میراث کا حکم تو موت کے بعد ثابت ہوتا ہے لھذا جس وقت اقرار کیا تھا اس وقت میراث معدوم تھی اور جس وقت میراث کا حکم ثابت ہوتا ہے اس وقت نکاح معدوم ہے لھذا دونوں کا زمانہ جدا جدا ہے۔ اس لئے دونوں میں فرق ہے۔

﴿ولو اقر بنسب من غير ولاد كاخٍ و عمٍّ لايصح﴾ الانه تحميل النسب على الغير ﴿ويرث لامع وارث اخر وان ابعد ومن اقر باخ وابوه ميت شاركه في الارث بلانسب﴾ لان الميراث حقه فيقبل فيه اقراره

واما النسب ففيه تحميل على الغير ﴿ولو اقر احدابني ميت له على اٰخر دين بقبض ابيه نصفه فلاشيء له والنصف للاٰخر﴾ اذا كان لزيد على عمرو مائة درهم فاقر احدابني زيد ان زيداً قبض خمسين فلاشيء للمقر والباقي لاخيه لان اقرار المقر ينصرف الى نصيبه .

ترجمہ: اگر کسی نے ولاد کے رشتے کے علاوہ کا اقرار کیا جیسے کہ بھائی یا چچا تو یہ اقرار صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس میں غیر پر نسب ڈالنا ہے اور مقرلہ میراث لے گا مگر دوسرے وارث کے ساتھ (نہیں لے گا) اگر چہ بعید ہو اور جس نے کسی کے متعلق بھائی ہونے کا اقرار کیا اس حال میں کہ اس کے باپ کا انتقال ہو چکا ہے تو وہ اس کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا نسب کے بغیر اس لئے کہ میراث اس کا اپنا حق ہے اس میں کا اقرار صحیح ہے اور نسب میں غیر پر نسب ڈالنا ہے اور میت کے بیٹوں میں سے جس کا دوسرے پر دین ہو ایک نے اقرار کیا کہ باپ نے نصف پر قبضہ کیا ہے تو اس کو کچھ نہ ملے گا اور نصف دوسرے کو ملے گا جب زید کا عمرو پر سو درہم تو زید کے دونوں بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ زید نے پچاس پر قبضہ کیا ہے تو مقر کو کچھ نہ ملے گا اور باقی اس کے بھائی کو ملے گا اس لئے کہ مقر کا اقرار اس کے حصے کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

تشریح: غیر پر نسب کی تحمیل جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے کسی کے متعلق ایسا اقرار کیا جو تعلق ولاد کے قبیل سے نہ ہو یعنی باپ بیٹے سے متعلق نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ فلاں میرا بھائی ہے یا وہ میرا چچا ہے تو اس صورت نسب ثابت نہ ہوگا یعنی وہ اس کا بھائی نہ بنے گا اور نہ اس کا چچا بنے گا کیونکہ اس میں تحمیل النسب علی الغیر ہے اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غیر پر نسب ثابت کرے اس لئے نسب تو ثابت نہ ہوگا البتہ اگر مقر کا کوئی دوسرا وارث قریب یا بعید نہ ہو تو ''مقرلہ'' اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو جائے گا کیونکہ میراث تو اس کا اپنا حق اور مقر کو اپنے حق میں اقرار کرنے کا اختیار ہے لیکن اگر اس کے ساتھ دوسرے ورثاء ہوں تو پھر اس لئے جائز نہیں کہ اس سے دوسرے ورثاء کا حق باطل ہوتا ہے اور مقر کو دوسرے ورثاء کے حق باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے اس لئے دوسرے کے موجود ہونے کی حالت میں میراث میں شرکت ثابت نہ ہوگی۔

ومن اقر باخ :صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اقرار کیا کہ خالد میرا بھائی ہے حالانکہ عمران کا والد، وفات ہو چکا ہے تو اس صورت ''مقرلہ'' (خالد) عمران کے ساتھ میراث میں شریک ہوگا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ نسب ثابت ہونے میں تحمیل النسب علی الغیر ہے اور مقر کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے لیکن میراث میں اس لئے شریک ہوگا کہ یہ مقر کا اپنا حق ہے اور اپنے حق میں اقرار لاگو ہوتا ہے لیکن میراث میں شرکت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ مقر کے ساتھ کوئی دوسرا وارث موجود نہ ہو نہ

قریب اور نہ بعید تا کہ دوسرے ورثاء کا حق باطل نہ ہو۔

اگر کسی نے میت کے متعلق دین وصول کرنے کا اقرار کیا کہ تو اقرار صرف مقر پر لاگو ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کا عمران پر ہزار، روپے قرضہ ہے خالد فوت ہوگیا خالد کی وفات کے بعد خالد کے دو بیٹوں میں سے ایک نے یہ اقرار کیا کہ ہمارے والد صاحب (خالد) نے عمران سے پچاس روپے قرضہ وصول کرلیا ہے جبکہ خالد کا دوسرا بیٹا قرضہ کے وصول کرنے سے انکار کرتا ہے کہ نہیں واالد صاحب (خالد) نے کچھ بھی وصول نہیں کیا ہے تو اس صورت میں جو مقر ہے اس کو کچھ نہ ملے گا اور جو منکر ہے اس کو نصف دین مل جائے گا کیونکہ جب اس نے اقرار کیا اور دوسرے بھائی نے انکار کیا تو اقرار چونکہ مقر کی ذات تک محدود رہتا ہے اس لئے یہ اقرار بھی صرف مقر پر لاگو ہوگا دوسرے بھائی پر لاگو نہ ہوگا اور مقر کو کچھ بھی نہ ملے گا جبکہ دوسرے کو باقی پچاس روپے دین مل جائے گا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الاقرار بتاریخ ۱۴ ذی الحجہ ۱۴۲۹ھ

مطابق ۲۴ جنوری ۲۰۰۸ء یوم الخمیس

کتاب الصلح

صلح کے لغوی اصطلاحی معنی:

صلح کے لغوی معنی ہیں "قطع النزاع" جھگڑا ختم کرنا اور اصطلاحی معنی "عقد وضع لرفع النزاع" صلح ایسا عقد ہے جو قطع نزاع کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

صلح کی مشروعیت: صلح کی مشروعت ادلہ اربعہ سے ثابت ہے۔ چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے "والصلح خیر"۔ حدیث شریف میں حضور پاک علیہ السلام کا ارشاد ہے "الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالاً" نیز امت کا اجماع ہے صلح کے مستحسن ہونے پر کیونکہ صلح کے ذریعہ اکثر منازعات ختم ہو جاتے ہیں اور منازعت کو ختم کرنا بالاجماع امر مستحسن ہے۔

ارکان صلح: ایجاب اور قبول

شرائط صلح: صلح کیلئے چند شرائط ہیں (۱) یہ کہ ایجاب وقبول ہوں یعنی جانبین میں سے ایک کہے "صالحت" دوسرا کہے "قبلت"۔

(۲) عاقدین عاقل بالغ ہوں۔ (۳) نابالغ بچے کی طرف سے صلح کرنے والا بچے کو ضرر نہ پہنچائے۔

(۴) مصالح (صلح کرنے والا) اہل تصرف ہو۔

(۵) مصالح مرتد نہ ہو (۶) مصالح علیہ (جس چیز پر صلح کی جارہی ہو) مال ہو (لہذا شراب پر صلح کرنا صحیح نہیں ہے)

اقسام صلح: صلح کی تو بہت ساری قسمیں ہیں لیکن وہ صلح جو عقود سے متعلق ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) صلح مع الاقرار (۲) صلح مع السکوت (۳) صلح مع الانکار۔ (ہر ایک کی تعریف بعد میں آرہی ہے)

صلح کا حکم: صلح کا حکم یہ ہے کہ صلح کے ذریعہ دو متعاقدین کے درمیان خصومت اور جھگڑے ختم کرنا مقصود ہے۔

اصطلاحی الفاظ: (۱) "مصالح" صلح کرنے والا یعنی مدعی علیہ (۲) "بدل صلح" یعنی جو چیز صلح میں دی جاتی ہے (۳) "مصالح عنہ" یعنی جس چیز پر دعوی کیا گیا ہے۔ مثلاً خالد نے عمران کے گھر پر دعوی کیا یہ گھر میرا ہے عمران نے گھر سے صلح کرلی

ہزار روپے پر تو عمران "مصالح" ہے اور اور "ہزار" روپے بدل صلح ہے اور "مکان" مصالح عنہ ہے۔

﴿هو عقد يرفع النزاع صح مع اقرار وسكوت وانكار﴾ اى مع اقرار المدعى عليه اوسكوته اوانكاره وعند الشافعیؒ لايصح الافى صورة الاقرار ﴿فالاول كبيع ان وقع عن مال بمال فيجرى فيه الشفعة الرد بعيب وخيار رؤية شرط﴾ سواء صولح عن دار اوعلى دار فللشفيع الشفعة ويثبت الرد بالخيارات الثلث لكل واحد من المدعى والمدعى عليه فى بدل الصلح والمصالح عنه . ترجمہ: صلح ایک عقد ہے جو جھگڑے کا ختم کرتا ہے اور صلح صحیح ہے اقرار، سکوت، اور انکار کے ساتھ یعنی مدعی علیہ کے اقرار، سکوت، یا انکار کے ساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے مگر صرف اقرار کی صورت میں صلح کی پہلی قسم بیع کی طرح اگر اس میں مال کے عوض مال ہو لہذا اس میں شفعہ بھی جاری ہوگا، عیب، خیار رؤیت، اور خیار شرط کی وجہ سے واپس کرنا بھی جائز ہوگا چاہے صلح گھر سے ہوئی ہو یا گھر پر ہوئی ہو تو شفیع کیلئے شفعہ ثابت ہوگا اور تینوں خیار کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار ہوگا مدعی اور مدعی علیہ میں سے ہر ایک کیلئے، بدل صلح اور مصالح عنہ میں۔

تشریح: صلح کے اقسام ثلاثہ کی تعریف اور ان کا حکم:

(۱) صلح مع الاقرار یہ ہے کہ مدعی نے مدعی علیہ پر دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ میرا ہے اور تو نے اس پر ناجائز قبضہ کیا ہے چنانچہ مدعی علیہ نے بھی اقرار کر لیا ہے کہ مکان آپ کا ہے لیکن میں آپ کو مکان نہیں دیتا بلکہ آپ یہ ہزار، روپے لے لے اور مکان مجھے چھوڑ دے اور مدعی نے ایسا کیا تو یہ صلح مع الاقرار ہے اور یہ صلح جائز ہے بالاتفاق۔

(۲) صلح مع السکوت یہ ہے کہ مدعی نے دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ مکان میرا ہے اور مدعی علیہ نے کچھ نہ بولا لیکن ایک ہزار، روپے مدعی کو دیدئے تو صلح مع السکوت ہے۔

(۳) صلح مع الانکار یہ ہے کہ مدعی نے دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ مکان میرا ہے اور مدعی علیہ نے انکار کر دیا کہ یہ مکان آپ کا نہیں ہے لیکن پھر بھی کچھ رقم مدعی کو دیکر اس کو خاموش کر دیا تو یہ صلح مع الانکار ہے صلح تینوں قسمیں احناف کے نزدیک جائز ہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک صرف صلح مع الاقرار جائز ہے اور باقی دونوں قسمیں جائز نہیں ہیں۔

امام شافعیؒ دلیل: یہ ہے کہ صلح مع السکوت اور انکار کی صورت میں مدعی اگر کاذب ہے تو اس نے مدعی علیہ کے مال لینے کا جو ارادہ کیا ہے تو اس نے ایک حرام مال کو جائز قرار دیا ہے اور اگر مدعی اپنے دعوی میں صادق ہے تو اس نے مدعی علیہ پر یہ مال حرام قرار دیا ہے اور ماقبل میں گزر گیا ہے کہ جو صلح، حرام کو حلال کردے یا حلال کو حرام کردے تو وہ صلح جائز نہیں ہے لھذا یہ صلح جائز

نہیں ہے۔

احناب کی دلیل: احناف کی دلیل باری تعالی کا ارشاد "والصلح خیر" یہ مطلق ہے صلح کے تینوں اقسام کو شامل ہے۔ نیز حدیث شریف کا پہلا جز یعنی "کل صلح جائز" اور حدیث شریف کے اخری جز کا جواب یہ ہے کہ "الاصلحاً احل حراماً اوحرم حلالاً" مراد "حرام لعینہ" ہے یعنی ایسی صلح جو حرام لعینہ کو حلال کردے جیسے "خمر اور خنزیر" کو حلال سمجھنا، یا حلال لعینہ کو حرام کردے مثلاً یہ شرط ہے یہ شوہر اس عورت کی "ضرۃ" یعنی اپنی دوسری بیوی سے وطی نہیں کرے گا تو یہ جائز نہیں ہے۔

صلح مع الاقرار کا حکم: (۱) صلح مع الاقرار مال پر ہوجائے تو بیع کے حکم میں ہے کیونکہ جانبین سے عوض موجود ہے اس کو "صلح معاوضہ" بھی کہتے ہیں لھذا اس میں بیع کے تمام احکام جاری ہوں گے مثلاً اگر صلح ہوئی گھر سے ایک ہزار، روپے پر یعنی کسی نے "خالد" کے گھر پر دعوی کیا کہ یہ میرا ہے تو خالد نے اس "مدعی" کے ساتھ ایک ہزار پر صلح کرلی تو یہ گھر سے صلح ہوگئی ایک ہزار، روپے پر، یا صلح ہوئی ہو گھر پر یعنی کسی نے خالد پر دعوی کیا کہ آپ کے پاس "گاڑی مثلاً موٹر" ہے یہ میری ہے تو خالد نے مدعی کے ساتھ صلح کرلی گھر پر یعنی خالد نے اس مدعی کو گھر دیدیا اور گاڑی اپنے پاس رکھی تو اس زمین کا پڑوسی اس گھر پر شفعہ کا دعوی کرسکتا ہے اس لئے کہ یہ صلح چونکہ بیع کے حکم میں ہے اور جب کسی کی زمین کے پڑوس میں زمین بکتی ہو تو اس کیلئے شفعے کا حق ثابت ہوتا ہے لھذا اس صورت میں پڑوسی کیلئے شفعے کا حق ہوگا۔

اسی طرح مدعی اور مدعی علیہ میں سے ہر ایک کو خیار عیب، خیار شرط، اور خیار رویت کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار بھی ہوگا، بدل صلح میں بھی اور مصالح عنہ میں بھی۔

﴿ویفسده جهالة البدل ومااستحق من المدعیٰ يرد المدعی حصته من العوض وماستحق من البدل رجع بحصته من المدعیٰ وكاجارة ان وقع عن مال بمنفعة فشرط التوقيت فيه﴾ ای ان كان البدل منفعة يعلم بالتوقيت كالخدمة وسكنى الدار بخلاف ماذاوقع الصلح عن نقل هذاالشیء من هناالی ثمه ﴿ويبطل بموت احدهمافی المدة﴾

ترجمہ: اور صلح باطل ہوجاتی ہے بدل کی جہالت سے اور جو استحقاقاً چلا جائے مدعی سے تو مدعی اس کے بقدر عوض واپس کرے گا اور جو استحقاقاً چلا جائے بدل سے تو مدعی علیہ اس کے بقدر مدعی پر رجوع کرے گا اور صلح مع الاقرار اجارہ کی طرح ہے اگر صلح واقع ہو مال سے منفعت پر تو اس میں پھر وقت مقرر کرنا شرط ہوگا یعنی اگر بدل صلح ایسی منفعت ہو جو وقت بیان کرنے سے معلوم ہوتی ہے جیسے خدمت اور گھر کی رہائش برخلاف اس کے صلح واقع ہو مال سے اس شیء کے یہاں وہاں تک منتقل کرنے پر اور صلح باطل

ہوگی احد العاقدین کی موت سے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف صلح مع الاقرار کے باقی ماندہ احکام ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ صلح مع الاقرار کے احکام میں سے دوسرا حکم یہ ہے کہ جب بدل صلح مجہول ہو تو اس سے صلح فاسد ہوگی اس لئے کہ یہ صلح چونکہ بیع کے حکم ہے اور بیع چونکہ ثمن کی جہالت سے فاسد ہوتی ہے تو صلح بھی ثمن کی جہالت کی فاسد ہوگی۔

وما استحق من البدل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کے گھر پر دعوی کیا اور عمران نے اقرار کے ساتھ صلح کر لی یعنی عمران نے خالد کو گھر نہیں دیا بلکہ ایک ہزار درہم پر صلح کر لی اور گھر عمران کے پاس رہ گیا پھر اس گھر میں ''صادق'' نے اپنا استحقاق ثابت کر دیا یعنی ''صادق'' نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ یہ گھر آدھا میرا ہے چنانچہ ''نصف دار'' صادق کو دیدیا گیا تو، اس صورت میں عمران (مصالح) خالد سے پانچ سو درہم واپس لے گا اس لئے کہ یہ صلح چونکہ بیع کے حکم میں ہے اور بیع کے اندر عوضین میں سے اگر کوئی مستحق ہو جائے تو اس کا حق اس کے میں باقی رہتا ہے لھذا یہاں پر بھی عمران، خالد سے نصف عوض واپس لے گا۔

اسی طرح اگر عمران نے ایک ہزار درہم خالد کو دئے اگر ان دراہم میں سے نصف کسی کے نکل آئے مثلاً صادق نے دعوی کر دیا کہ یہ دراہم نصف میرے ہیں اور اس نے خالد سے پانچ سو دراہم لے لئے تو خالد اس کے بقدر مدعیٰ بہ یعنی گھر میں رجوع کرے گا یعنی خالد، عمران سے نصف گھر واپس لے گا۔ اس لئے کہ خالد کیلئے پانچ سو دراہم کا عوض سالم نہیں رہا اس لئے اس کا جو عوض ہے یعنی پانچ سے دراہم وہ مدعیٰ علیہ سے واپس لے گا۔

(۳) صلح مع الاقرار کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جب صلح واقع ہو مال سے منفعت پر تو یہ اجارہ کے حکم میں ہے لھذا اس میں اجارہ کے شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ مثلاً یہ کہ اس میں وقت اور مدت کی تعیین ضروری ہوگی جیسے خالد نے عمران کے گھر پر دعوی کیا عمران نے خالد سے کہا کہ میں گھر کے عوض آپ کی خدمت کروں گا تو اس میں یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ کتنی مدت خدمت کرے گا ایک ماہ یا دو ماہ وغیرہ۔ یا عمران نے یہ کہا کہ آپ مجھ سے گھر واپس نہ لے بلکہ اس کے عوض میرے دوسرے گھر میں آپ رہائش اختیار کریں تو یہ بھی جائز ہے اور اس میں وقت اور مدت بیان کرنا ضروری ہوگا۔

اوگر خالد نے عمران کے گھیر پر دعوی کیا اور عمران نے اقرار بھی کیا لیکن عمران نے خالد کے ساتھ صلح اس طریقے پر کی کہ اس کے عوض میں آپ کا یہ سامان اس جگہ سے فلاں مقام پر منتقل کروں گا تو اس صورت میں وقت بین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس جگہ کی تعیین کافی ہے جہاں تک سامان لے جانا ہے۔

اور یہ صلح چونکہ اجارہ کے حکم میں ہے لھذا اگر مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے متعاقدین میں سے ایک مرجائے تو صلح باطل ہوجائے گی اس لئے کہ یہ اجارہ ہے اور اجارہ احد العاقدین کی موت سے باطل ہوتا ہے تو یہ صلح بھی باطل ہوگی۔اور جتنے منافع حاصل ہوچکے ہیں اس کے بقدر گھر عمران کو مل جائے گا اور جو باقی ہیں اس میں خالد کا دعوی پھر معاد ہوجائے گا۔

﴿والأخران﴾ای الصلح مع سکوت وانکار ﴿معاوضة فی حق المدعی وفداء یمین وقطع نزاع فی حق الأخر فلاشفعة فی صلح عن دار مع احدهما﴾ ای مع السکوت اوالانکار ﴿وتجب فی الصلح علی دار﴾ لانه اذاصولح عن دار ففی زعم المدعی علیه انه لم یتجددله ملک وزعم المدعی لیس بحجة علیه فلاتجب الشفعة واذاصولح علی در ففی زعم المدعی انه اخذهاعوضاعن حقه فیؤاخذ بزعمه فتجب الشفعة.

ترجمہ:اور صلح کی باقی دونوں قسمیں یعنی صلح مع سکوت اور صلح مع انکار مدعی کے حق میں معاوضہ ہے اور دوسرے کے حق میں یمین کا فدیہ ہے اور نزاع کو ختم کرنا ہے لھذا شفعہ نہ ہوگا اس صورت میں صلح ہوئی ہے گھر سے دونوں میں سے ایک کے ساتھ یعنی سکوت یا انکار کے ساتھ اور شفعہ واجب ہوگا اس صورت میں کہ صلح ہوئی ہو گھر پر اس لئے کہ گھر کی طرف سے صلح ہو تو مدعی علیہ کے حق میں کوئی نئی ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے اور مدعی کا گمان اس پر حجت نہیں ہے لھذا شفعہ واجب نہ ہوگا اور جب گھر پر صلح ہوجائے تو مدعی کا گمان یہ ہے کہ اس نے یہ گھر اپنے حق کے عوض میں لیا ہے تو اس کے ساتھ اس کے گمان کے مطابق سلوک کیا جائے گا لھذا شفعہ واجب ہوگا۔

تشریح: صلح مع السکوت والانکار مدعی کے حق میں معاوضہ ہے اور مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ ہے:
مسئلہ یہ ہے کہ صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار مدعی کے حق میں معاوضہ ہے اور مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ اور قطع نزاع ہے یعنی جب مدعی نے دعوی کیا کہ یہ چیز میری ہے اور مدعی علیہ نے خاموشی اختیار کی یا انکار کیا اور پھر کسی چیز پر مدعی کے ساتھ صلح کرلی تو یہ صلح مدعی کے حق میں عوض ہے کیونکہ مدعی کا گمان تو یہ ہے کہ میں نے اپنے حق کا عوض لیا ہے اور مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ ہے کیونکہ مدعی علیہ جب اس چیز کے دینے سے انکار کردے تو اس پر قسم لازم ہوگی اور جھگڑا کھڑا ہوگا تو قسم کھانے سے اپنے آپ بچالیا اور اس کا فدیہ دیدیا اور جھگڑا بھی ختم ہوگیا تو مدعی علیہ کے حق میں یہ یمین کا فدیہ ہے۔

فلاشفعة فی صلح عن دار:صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو مکان یہ مکان میرا ہے،عمران نے خاموشی اختیار کی یا انکار کیا کہ مکان آپ نہیں ہے بلکہ میرا ہے لیکن پھر بھی عمران نے خالد کے ساتھ

ایک ہزار، روپے پر صلح کرلی تو عمران کا پڑوسی شفعے کا دعوی نہیں کرسکتا ہے کہ آپ نے گھر خریدا ہے، لہذا مجھے شفعے کا حق حاصل ہے اس لئے کہ عمران کے زعم کے مطابق عمران کو کوئی نئی ملکیت حاصل نہیں ہوئی بلکہ اپنی ملکیت کو باقی رکھا ہے اور ''خالد'' (مدعی) کا گمان ''مدعی علیہ'' (عمران) پر حجت نہیں ہے، لہذا اس صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا۔

لیکن اگر خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے پاس جو موٹر (کار) ہے یہ میری ہے عمران نے خاموشی اختیار کی یا انکار کیا پھر عمران نے خالد کے ساتھ گھر پر صلح کرلی یعنی عمران نے خالد کو گھر دیدیا اور موٹر (کار) اپنے پاس رکھی تو اس صورت میں خالد کا پڑوسی اس گھر پر شفعے کا دعوی کرسکتا ہے کیونکہ خالد (مدعی) کا گمان یہ ہے کہ مجھے یہ گھر موٹر کے عوض میں ملا ہے تو خالد کے زعم کے مطابق بیع واقع ہوگئی اور جب بیع واقع ہوگئی تو پڑوسی کو شفعے کا حق حاصل ہوگا اس لئے کہ شفعے کا حق زمین کی خرید وفروست سے ہے اور یہاں پر خالد کے خیال کے مطابق زمین بک گئی ہے تو شفعہ واجب ہوگا۔

﴿وما استحق من المدعیٰ رد المدعی حصته من العوض ورجع بالخصومة فيه﴾ای يخاصم فيما استحقه ﴿وما استحق من البدل رجع الى الدعوى فی كله اوبعضه﴾ای ان استحق بعض البدل من يد المدعی رجع الى دعوى حصة ما استحق من المصالح عنه وان استحق كله رجع الى دعوى الكل وفی الصلح مع الاقرار اذا استحق البدل رجع الى المبدل لوجود اقرار المدعیٰ عليه وفی السكوت والانكار رجع الى دعوى المبدل .

ترجمہ: اور مدعیٰ میں سے جو استحقاق کی وجہ سے کسی کا نکل آئے تو مدعی اس کے بقدر عوض واپس کرے گا اور مدعی خصومت کا رجوع کرے گا مستحق کی طرف اس میں چیز میں جو اس نے استحقاق کی وجہ سے لیا ہے اور جو بدل استحقاقاً چلا جائے تو مدعی کل مصالح عنہ کا رجوع کرے گا یا بعض کا، یعنی اگر مدعی کے ہاتھ سے بعض بدل صلح نکل گیا تو وہ بقدر استحقاق مصالح عنہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر پورا بدل صلح استحقاقاً چلا گیا تو پورے مصالح عنہ کے دعوی کی طرف رجوع کرے گا، صلح مع الاقرار کی صورت میں جب بدل صلح استحقاقاً چلا جائے تو مدعی مبدل (مصالح عنہ) کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ مدعی علیہ کا اقرار موجود ہے اور صلح مع السکوت اور مع الانکار کی صورت میں مدعی، مبدل (مصالح عنہ) کے دعوی کی طرف رجوع کرے گا۔

تشریح: مصالح عنہ یا بدل صلح میں کسی کا حق نکل آئے تو؟:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ مکان میرا ہے۔ عمران نے اقرار کیا کہ ہاں مکان آپ کا ہے یا سکوت کیا یا انکار کیا تینوں میں جو بھی ہو لیکن عمران نے خالد کے ساتھ ایک ہزار، روپے پر صلح کرلی اور مکان

عمران کے پاس رہ گیا پھر "صادق" نے اس مکان پر جو عمران کے پاس رہ گیا ہے اپنا استحقاق ثابت کر کے مکان لے گیا پورا مکان لے گیا یا بعض حصہ تو اس صورت میں عمران (مدعی علیہ) خالد (مدعی) سے بقدر استحقاق بدل صلح واپس لے گا یعنی اگر پورا گھر استحقاقاً چلا گیا ہو تو پورا بدل صلح واپس لے گا اور اگر نصف گھر استحقاقاً چلا گیا ہو تو نصف بدل صلح واپس لے گا۔

اس لئے کہ مدعی علیہ نے جو بدل صلح مدعی کو دیا ہے اس لئے تو دیا ہے کہ گھر اس کو صحیح سالم باقی رہے لیکن جب اس کے لئے گھر باقی نہیں رہا تو اس کو اپنے بدل صلح میں رجوع کرنا جائز ہوگا۔ اور جب مدعی علیہ نے مدعی سے بدل صلح واپس لے لیا تو اب مدعی، مستحق کے ساتھ خصومت کرے گا کیونکہ معلوم ہوا کہ اصل خصم وہی ہے جس نے مکان لیا ہے یعنی مستحق ہی درحقیقت خصم ہے لھذا اب مدعی مستحق کے ساتھ خصومت کرے گا۔

اور اگر بدل صلح استحقاقاً چلا جائے یعنی خالد نے دعوی کیا کہ عمران کے قبضہ میں جو مکان ہے یہ مکان میرا ہے چنانچہ عمران نے خالد کے ساتھ صلح کی چاہے اقرار کے ساتھ ہو یا سکوت اور انکار کے ساتھ لیکن عمران نے خالد کے ساتھ صلح کی ایسی چیز پر جو متعین ہو جاتی ہے مثلاً عمران نے خالد کے ساتھ دس تھان کپڑوں پر صلح کر لی صلح منعقد ہو جانے کے بعد "صادق" نے پانچ تھان کپڑوں پر استحقاق کا دعوی کیا اور اس نے استحقاقاً پانچ تھان کپڑے لے لئے تو اس صورت میں مدعی (خالد) نصف مصالح عنہ (نصف مکان) پر دوبارہ دعوی کرے گا اور اگر "صادق" نے دس تھان کپڑوں پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا اور اس نے دس تھانوں کو لے لیا تو اس صورت میں مدعی (خالد) پورے مصالح عنہ (پورے مکان) پر دوبارہ دعوی کرے گا کیونکہ خالد نے گھر کے دعوی سے دست برداری اس لئے کی تھی کہ اس کے لئے بدل صلح سلامت رہے لیکن اس کیلئے بدل صلح سلامت نہ رہا تو مفت میں وہ اپنے مکان چھوڑنے پر راضی نہیں ہے لھذا اب اس کو دوبارہ دعوی کرنے کا حق حاصل ہے۔

آگے شارحؒ نے صلح مع الاقرار، صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار میں فرق بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ صلح مع الاقرار کی صورت میں جب بدل صلح استحقاقاً چلا جائے تو مدعی "مبدل" یعنی مصالح عنہ کی طرف رجوع کرے گا اور صلح مع السکوت و صلح مع الانکار کی صورت میں مدعی دعوی کی طرف رجوع کرے گا "مبدل" کی طرف رجوع نہیں کرے گا دونوں میں فرق یہ ہے کہ صلح مع الاقرار کی صورت میں جب بدل صلح استحقاقاً چلا جائے تو مدعی مبدل کی طرف رجوع کرے گا یعنی مبدل اگر مکان ہو تو مدعی مکان واپس لے گا اس لئے کہ جب مدعی علیہ نے اقرار کیا کہ مکان آپ کا ہے اور پھر صلح کر لی تو اس صورت میں مکان مبدل منہ بن گیا ہے مبیع بن گیا ہے اور مبیع میں اگر بدل سالم نہ ہو تو عین مبیع پر رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح بدل صلح کے سالم نہ ہونے کی صورت میں بھی مصالح عنہ (مکان) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اور صلح مع السکوت اور امع الانکار کی صورت میں چونکہ مدعی علیہ نے اقرار نہیں کیا ہے تو اس صورت میں عین (یعنی مکان) مبدل

منہ نہیں ہے بلکہ اس صورت صرف مدعی کا دعوی موجود ہے اور مدعی علیہ نے اس دعوی سے جان چھڑانے کیلئے مدعی کو بدل دیا ہے لھذا "مبدل منہ" میں مستحق نکل آنے کی صورت میں مدعی، دعوی کی طرف رجوع کرے گا نہ کہ مبدل کی طرف اس لئے کہ مبدل میں اس کا حق تو مدعی علیہ نے مانا نہیں ہے۔ بلکہ صرف قسم سے بچنے کیلئے اس نے کچھ دیکر صلح کی ہے۔ لھذا مدعی دوبارہ دعوی کرے گا۔

﴿ولو صالح علی بعض دار یدعیھا لم یصح وحیلته ان یزید فی البدل شیئا و یبریٔ المدعی عن دعوی الباقی﴾ انما لم یصح لان بعض الدار لایصلح عوضا عن الکل فاذا زاد فی البدل شیئا کدرھم او ثوب یکون ذلک الشیء عوضا عما بقی فی ید المدعی علیه وان ابرأه المدعی عن دعوی الباقی یصح ایضاً لان ھذه براءة عن دعوی الاعیان وھی صحیحة وان لم یکن البراءة عن عن الاعیان صحیحة والفرق بینھما یظھر فیما اذا کان الدار فی ید المدعی علیه فیبریٔ المدعی عن دعوٰھا یصح وان لم یکن فی ید المدعی علیه فلا کما اذا مات واحد و ترک میراثاً فبریٔ واحد عن نصیبه لایصح لان ھذه براءة عن الاعیان.

ترجمہ: اگر صلح اس کے گھر کے بعض حصے پر ہو جس پر دعوی کیا ہے تو یہ صلح صحیح نہیں ہے اور اس کا حیلہ یہ ہے کہ بدل میں کسی چیز کا اضافہ کرے یا مدعی اس کو باقی گھر کے دعوی سے بری کردے یہ صلح اس لئے صحیح نہیں ہے کہ گھر کا بعض حصہ کل کا عوض نہیں بن سکتا پس جب بدل میں کسی چیز کا اضافہ کیا مثلاً درہم یا کپڑا تو وہ چیز عوض بن جائے گی اس حصے کا جو مدعی علیہ کے قبضہ میں رہ گیا ہے اور اگر مدعی نے اس کو باقی کے دعوی سے بری کردیا تو بھی صحیح ہے اس لئے کہ "اعیان" کے دعوی سے برائت ہے اور اعیان کے دعوی سے بری کرنا صحیح ہے اگر چہ اعیان سے بری کرنا صحیح نہیں ہے اور دونوں کے درمیان فرق اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب گھر مدعی علیہ کے قبضہ میں ہو اور مدعی اس کو اس کے دعوی سے بری کردے تو صحیح ہے اور اگر گھر مدعی علیہ کے قبضہ میں نہ ہو تو بری کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ ایک شخص مرجائے اور میراث چھوڑدے اور ان میں سے ایک اپنے حصے سے بری کردے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ بری کرنا ہے اعیان سے۔

تشریح: اعیان سے براءت صحیح نہیں ہے اور دعوی اعیان سے برائت صحیح ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے قبضہ میں ایک گھر ہے خالد نے دعوی کیا کہ یہ پورا گھر میری ملکیت ہے تو عمران (مدعی علیہ) نے خالد (مدعی) کے ساتھ اس طریقے پر صلح کی کہ اس گھر (مدعی بہ) کا ایک کمرہ خالد (مدعی) کو دیدیا یعنی گھر کے ایک حصہ معینہ پر

صلح کرلی تو یہ صلح جائز نہیں ہے اس لئے کہ گھر کا بعض حصہ کل گھر کا عوض نہیں ہوسکتا کیونکہ دعوی تو کل گھر کا تھا اور عوض صلح گھر کے بعض حصے کو ٹھہرا دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جو حصہ مدعی علیہ کے پاس رہ گیا ہے وہ بلا عوض ہے اور خالی عن العوض ہونے کی صورت میں سود لازم آتا ہے اس لئے یہ صلح جائز نہیں ہے۔ البتہ اس صلح کو جائز کرنے کے دو حیلے ہیں۔

(۱) یہ کہ مدعی علیہ بدل صلح یعنی گھر کا جو حصہ بدل صلح ٹھہرا دیا ہے اس کے ساتھ کسی اور چیز کا اضافہ کردے مثلاً مدعی علیہ (عمران) نے خالد (مدعی) کو ایک کمرہ دیدیا اور اس کے ساتھ ایک درہم بھی دیدیا، یا کپڑے کا ایک تھان دیدیا تو پھر یہ صلح جائز ہو جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک درہم، یا ایک تھان کپڑا باقی گھر کا عوض بن جائے گا جو مدعی علیہ کے پاس رہ گیا ہے۔

(۲) دوسرا حیلہ اس کے صحیح ہونے کا یہ ہے کہ مدعی، باقی حصے سے مدعی علیہ کو بری کردے یعنی جو ایک کمرہ مدعی کو مل گیا ہے اس کی ملکیت تو اس کو حاصل ہو گئی لیکن باقی گھر مدعی علیہ کے پاس رہ گیا ہے مدعی اس سے مدعی علیہ کو بری کردے تو یہ صورت بھی جائز ہے۔

لان هذه براء ة عن دعوى الاعيان: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مدعی نے اپنے باقی حصے سے مدعی علیہ کو بری کردیا یہ تو عین شیء سے براءت ہے اور اعیان سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا کیونکہ اعیان ثابت فی الذمہ نہیں ہوتے بلکہ مشاہد اور محسوس ہوتے ہیں برائت ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے جو ثابت فی الذمہ ہوں جیسے کہ ایک مشترکہ ترکہ میں سے ایک وارث اپنے حصے سے براءت کا اعلان کردے تو وہ براءت درست نہیں ہوتی اسی طرح یہاں پر بھی باقی حصے سے بری کرنا اعیان سے براءت ہے اور اعیان سے برائت درست نہیں لھذا یہ بھی صحیح نہ ہونا چاہئے۔

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہے اعیان اور ایک ہے اعیان کا دعوی، یہاں پر مدعی نے باقی گھر سے بری نہیں کیا ہے بلکہ باقی گھر کے دعوی سے بری کیا ہے یعنی مدعی نے باقی گھر کو نہیں چھوڑا بلکہ باقی گھر کے دعوی کو چھوڑا ہے۔ اعیان سے برائت صحیح نہیں ہے لیکن اعیان کے دعوی سے برائت صحیح ہے اس لئے کہ جس طرح دین لازم فی الذمہ ہوتا ہے اسی طرح دعوی بھی لازم فی الذمہ ہوتا ہے تو جس طرح دین سے برائت صحیح ہے اسی طرح اعیان کے دعوی سے بھی برائت صحیح ہے اگرچہ اعیان سے براءت صحیح نہیں ہے۔

والفرق بينهما: ابراء عین الاعیان اور ابراء عن دعوی الاعیان میں فرق اس مثال سے ظاہر ہو جائے گا۔ کہ جب گھر مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں ہو اور مدعی (خالد) نے گھر کے دعوی سے برائت کا اعلان کردیا تو یہ ''ابراء عن دعوی الاعیان'' ہے اور یہ صحیح ہے، اور اگر گھر مدعی علیہ (عمران) کے قبضہ میں نہ ہو اور پھر مدعی نے مدعی علیہ کو بری کردیا تو یہ ابراء صحیح نہیں ہے اس لئے کہ

دعوی یا تو عین پر ہوتا ہے جبکہ عین خارج میں موجود ہو، یا ذمہ پر ہوتا ہے جبکہ عین خارج میں موجود نہ ہو لیکن یہاں پر چونکہ مکان عین ہے خارج میں موجود ہے اس صورت میں ضرور بالضرور دعوی عین پر ہوگا ذمہ پر نہ ہوگا اور عین پر دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ عین مدعی علیہ کے قبضہ میں ہو لیکن یہاں پر چونکہ عین مدعی علیہ کے قبضہ میں نہیں ہے (مدعی مکان پر قابض نہیں ہے) اس لئے دعوی صحیح نہ ہوگا اور جب دعوی صحیح نہیں ہے تو اس دعوی سے ابراء بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اگر ابراء صحیح ہو جائے تو یہ ابراء ہوگا اعیان سے نہ کہ اعیان کے دعوی سے اور اعیان سے ابراء صحیح نہیں ہے۔

پہلی صورت میں چونکہ عین مدعی علیہ کے قبضہ میں موجود ہے اس لئے مدعی کا دعوی صحیح ہے اور جب دعوی صحیح ہے تو اس سے ابراء بھی صحیح ہوگا اس لئے کہ یہ ابراء ہے اعیان کے دعوی سے نہ کہ اعیان سے لھذا دونوں میں فرق ظاہر ہے۔

جیسے کہ ایک شخص مرجائے اور اس کے ورثاء نے ابھی تک میراث تقسیم نہ کی ہو کہ ایک وارث نے اپنے حصے سے برائت کا اعلان کر دیا تو یہ ابراء جائز نہیں ہے اس لئے کہ دعوی یا تو ''ذمہ'' پر ہوتا ہے یا قبضہ پر اور یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں یعنی نہ تو مدعی علیہ کے ذمہ پر یہ میراث واجب ہے اور نہ اس کا قبضہ موجود ہے لھذا یہ ابراء بھی صحیح نہ ہوگا۔

﴿وصح الصلح عن دعوى المال والمنفعة﴾ قيل صورة الصلح عن دعوى المنفعة ان يدعى على الورثة ان الميت كان اوصى بخدمة هذاالعبد وانكر الورثة وانمايحتاج الى ذلك لان الرواية محفوظة انه لوادعى استيجارعين والمالك ينكره ثم صالحالايجوز.

ترجمہ: اور صلح صحیح ہے مال اور منفعت کے دعوی سے کہا گیا ہے کہ منفعت کے دعوی سے صلح کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ورثاء پر یہ دعوی کیا کہ میت نے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تھی اور ورثاء اس کا انکار کریں اور تاویل کی حاجت اس لئے پیش آئی کہ ایک روایت یہ محفوظ ہے کہ اگر کوئی کسی عین کے متعلق کرایہ پر لینے کا دعوی کرے اور مالک اس کا انکار کرے اور پھر دونوں صلح کریں تو یہ صلح جائز نہیں ہوتی۔

تشریح: مال اور منفعت کے دعوی سے صلح کی صورت:

صورت مسئلہ یہ ہے اگر کوئی کسی پر مال کا دعوی کرے اور مدعی علیہ، مدعی کے ساتھ کسی چیز پر صلح کرے تو یہ صلح جائز ہے اسی طرح اگر کسی نے دوسرے پر منفعت کا دعوی کیا مثلاً خالد نے عمران کے ورثاء پر یہ دعوی کیا کہ عمران (میت) نے میرے واسطے وصیت کی تھی کہ اس کا غلام (یعنی عمران کا غلام) میری (خالد) خدمت کرے گا اور عمران کے ورثاء نے اس کا انکار کیا کہ عمران (میت) نے کوئی وصیت نہیں کی تھی اور پھر ورثاء نے خالد کے ساتھ کسی چیز پر صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ مال کے

دعوی سے صلح بیع کے حکم میں ہوجائے گی اور منفعت کے دعوی سے صلح اجارہ کے حکم میں ہوجائے گی جیسے کہ اس کی تفصیل ماقبل میں گزرچکی ہے۔

وانمایحتاج الی ذلک: شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو وصیت کے دعوی کی صورت پیش کی ہے اس تاویل کی کیا ضرورت ہے؟ ۔

جواب: اس تفصیل اور تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دعوی کیا کہ اس نے مجھے فلاں مکان کرایہ پر دیا ہے اور مالک انکار کرتا ہے کہ میں نے تو اس کو مکان کرایہ پر نہیں دیا ہے اور پھر مدعی علیہ (مالک مکان) نے مدعی (کرایہ دار) کے ساتھ کسی چیز پر صلح کرلی تو یہ صلح جائز نہیں ہے اس لئے کہ صلح تو رشوت ہے برخلاف وصیت کے دعوی کے کہ اس میں چونکہ مدعی نے ایک ایسے امر کا دعوی کیا ہے جو مدعی علیہ کے ورثاء کے ذمہ پر لازم ہوجاتا ہے اور لازم فی الذمہ چیز سے صلح کرنا جائز ہے۔

﴿والجناية في النفس ومادونها عمداً اوخطاءً والرق ودعوى الزوج النكاح وكان عتقابمالٍ وخلعاً﴾ اى كان الصلح على مال عن دعوى الرق كان عتقاً بمال فان كان الصلح مع الاقرار كان عتقا بمال في حقهما حتى يثبت الولاء وان لم يكن مع الاقرار فهو عتق بمال في زعم المدعي لافي زعم المدعى عليه بل قطع نزاع في زعمه فلايثبت الولاء الاان يقيم المدعي البينة وكان الصلح خلعاً في دعوى الزوج النكاح ففي الاقراريكون خلعامطلقاً وفي الأخرين في زعم الزوج لافي زعمهاحتى لاتجب عليهاالعدة وان تزوجت زوجاً اخرجاز في القضاء امافيمابينهاوبين الله تعالى فان علمت انهاكانت زوجة للاول لايحل لهاالتزوج في عدته وان علمت انهالم تكن حل **﴿ولم يجزعن دعويهاالنكاح﴾** ذكرفي الهداية ان في بعض نسخ مختصرالقدوري جواز الصلح بان يجعل بدل الصلح زيادة في المهر وفي بعض النسخ عدم الجواز ففي الوقاية اختار هذالان الصلح ان جعل منه فرقة فالعوض لم يشرع الامن جانبهاوان لم يجعل فالبدل لايقع في مقابلة شيء .

ترجمہ: اور صحیح ہے صلح جنایت کے دعوی سے چاہے جنایت کا دعوی نفس میں ہو یا نفس سے کم میں قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطاء کا اور غلامی کے دعوی سے اور شوہر کا عورت پر نکاح کے دعوی سے اور یہ عتق بالمال اور خلع ہوگا یعنی اگر صلح مال پر ہو غلامی کے دعوی سے تو یہ عتق بالمال ہوگا پس اگر یہ صلح اقرار کے ساتھ ہو تو یہ عتق بالمال ہوگا دونوں کے حق میں یہاں تک کہ ولاء مدعی کیلئے ثابت

ہوگی اور اگر اقرار کے ساتھ نہ ہو تو مدعی کے خیال میں عتق بالمال ہوگا نہ کہ مدعی علیہ کے خیال میں بلکہ اس کے خیال میں جھگڑے کو ختم کرنا ہے لھذا ولاء ثابت نہ ہوگی مگر یہ کہ مدعی بینہ قائم کردے اور یہ صلح خلع ہوگی شوہر کے دعوی نکاح میں تو اقرار کی صورت میں یہ مطلقا خلع ہوگا اور اخری دونوں میں شوہر کے خیال میں نہ کہ بیوی کے خیال میں یہاں تک کہ بیوی پر عدت واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے کسی اور شوہر کے ساتھ نکاح کیا تو قضاء جائز ہے اور رہا اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان معاملہ پس اگر عورت کو معلوم ہو کہ وہ اس کی بیوی تھی پھر تو اس کیلئے دوسرا نکاح جائز نہیں ہے پہلے شوہر کی عدت میں اور اگر اس کو معلوم ہو کہ وہ اس کی بیوی نہیں تھی تو پھر حلال ہے ۔ اور صلح جائز نہیں ہے عورت کی طرف سے نکاح کے دعوی میں ۔ ہدایہ میں مذکور ہے کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں صلح کو جائز قرار دیا ہے اس طور پر کہ بدل صلح مہر میں اضافہ قرار دیا جائے اور بعض نسخوں میں عدم جواز کا قول ہے تو وقایہ میں عدم جواز والی روایت کو اختیار کیا ہے اور یہ اس لئے کہ اگر صلح کو شوہر کی جانب سے فرقت قرار دیا جائے تو خلع میں عوض مشروع نہیں ہے مگر عورت کی جانب سے اور اگر اس کو فرقت نہ قرار دیا جائے تو بدل کسی چیز کے عوض میں واقع نہیں ہے۔

تشریح: جنایت، قتل عمد، اور قتل خطاء سے صلح صحیح ہے:

یہاں پر چند اصول ذہن میں رکھیئے۔

(۱) یہ کہ جس چیز کی طرف سے صلح کی جارہی ہے وہ حق العبد ہوگا چاہے وہ حق مال ہو یا غیر مال جیسے قصاص اور تعزیر۔ حقوق اللہ سے صلح جائز نہیں ہے اگر کسی پر حد زنا، یا حد سرقہ، یا حد شرب خمر، یا حد قذف، (کیونکہ حد قذف میں حق اللہ غالب ہے) لازم ہوا اور اس نے قاضی کے ساتھ صلح کرلی کہ اتنے پیسے لے لو اور مجھ کو حد معاف کردو تو یہ صلح باطل ہے اس لئے کہ حدود حقوق اللہ ہیں اور حقوق اللہ سے صلح جائز نہیں ہے لھذا حدود سے صلح جائز نہیں ہے۔

(۲) یہ کہ شہادت سے صلح جائز نہیں ۔ ہے مثلاً خالد ایک معاملہ میں عمران کے خلاف گواہ بنایا گیا ہے عمران نے خالد کے ساتھ کسی چیز پر صلح کرلی کہ تم یہ چیز لے لو اور میرے خلاف گواہی نہ دو تو یہ صلح باطل ہے اسلئے کہ گواہ نے گواہی کے ذریعہ اللہ سے ثواب کی امید رکھتا ہے تو گواہی چونکہ حق اللہ ہے اور حقوق اللہ سے صلح جائز نہیں ہے اس لئے شہادت سے صلح جائز نہیں ہے۔

(۳) یہ کہ باتفاق مذاہب اربعہ، قصاص سے صلح جائز ہے چاہے قصاص نفس کا ہو یا مادون النفس کا۔ اس لئے کہ قصاص حق العبد ہے اور حقوق العباد سے صلح جائز ہے۔

(۴) یہ کہ مصالح عنہ مصالح (مدعی) کا حق ہو غیر کا حق نہ ہو۔

(۵) یہ کہ وہ حق مصالح کیلئے محل صلح میں ثابت ہو اور اگر وہ حق صلح محل صلح میں ثابت نہ ہو تو اس سے صلح جائز نہیں ہے۔

ان اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ جنایت کے دعوی سے صلح جائز ہے چاہے جنایت نفس ہو یا مادون النفس ہو چاہے جنایت عمد ہو یا غیر عمد۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ نے ہمارا قریبی رشتہ دار قتل کیا ہے لھذا تم پر قصاص نفس واجب ہے اور انہوں نے گواہوں سے ثابت کر دیا کہ عمران پر قصاص نفس واجب ہے لیکن عمران نے اولیاء مقتول کے ساتھ کسی چیز پر صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہے چاہے بدل صلح کم ہو یا زیادہ مال ہو یا خدمت، عین ہو یا دین، اسی طرح قصاص مادون النفس سے بھی صلح جائز ہے مذکورہ طریقے پر۔

اسی طرح جنایت خطاء سے بھی صلح جائز ہے چاہے جنایت نفس ہو یا مادون النفس صلح چاہے کم پر ہو یا زیادہ پر۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ جنایت عمد میں صلح مطلقا جائز ہے بدل صلح چاہے کم یا زیادہ۔ لیکن جنایت خطاء میں یہ شرط ہے کہ بدل صلح دیت سے زیادہ نہ ہو اس لئے کہ اس میں شریعت نے ایک مقدار مقرر کر دی ہے شریعت کے مقرر کردہ مقدار پر اضافہ جائز نہیں ہے اور جنایت عمد میں چونکہ شریعت نے کوئی خاص مقدار مقرر نہیں کی ہے لھذا اس میں جانبین کی رضامندی سے جو مقدار مقرر ہو جائے کم ہو یا زیادہ وہی مقدار لازم ہوگی۔

اسی طرح رقیت کے دعوی سے صلح جائز ہے یعنی خالد نے ایک مجہول النسب شخص پر دعوی کیا کہ یہ میرا ہے غلام ہے اور اس نے خالد کے ساتھ ایک ہزار روپے پر صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہوگی اس لئے کہ غلام سے اپنی ملکیت ختم کرنا یہ بندے کا حق ہے اور حق العبد سے صلح جائز ہے اور یہ صلح "عتق علی مال" پر محمول کیا جائے گا یعنی خالد نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کر دیا پس اگر یہ صلح مع الاقرار ہو یعنی مجہول النسب شخص نے اقرار کیا کہ میں خالد کا غلام ہوں اور پھر اس نے خالد کے ساتھ صلح کر لی تو یہ صلح "عتق علی مال" ہوگی دونوں کے حق میں یعنی اس غلام کی ولاء خالد کیلئے ثابت ہوگی یعنی اگر غلام معتق مر جائے اور اس کے کوئی قریبی رشتہ دار نہ ہوں تو اس کی میراث خالد (معتق) کو ملے گی۔

اور اگر صلح مع الانکار یا صلح مع السکوت ہو تو پھر مدعی (خالد) کے حق میں تو یہ عتق علی مال ہے اور مدعی علیہ (معتق) کے حق میں عتق نہیں ہے کیونکہ اس کا خیال تو یہ ہے کہ میں "حر الاصل" ہوں بلکہ اس کے حق میں قطع نزاع ہے لھذا اس صورت میں ولاء معتق (خالد) کیلئے ثابت نہ ہوگی۔

اسی طرح جب ایک شخص نے ایک عورت پر دعوی کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور عورت نے بھی اس کا اقرار کیا کہ ہاں میں اس کی بیوی ہوں لیکن اس نے کچھ دیگر مرد کے ساتھ صلح کر لی یا اس نے خاموشی اختیار کر لی یا انکار کر دیا لیکن پھر بھی صلح کر لی تو یہ صلح خلع

ہوگی۔ اقرار کی صورت میں مطلقاً خلع ہوگی یعنی مرد وعورت دونوں کے حق میں خلع ہوگی یعنی مرد پر لازم ہوگا کہ وہ مہر کی مقدار سے زیادہ مال نہ لے اور عورت پر عدت بھی لازم ہوگی۔

اور اگر صلح مع السکوت یا صلح مع الانکار ہو تو شوہر کے گمان کے مطابق تو یہ خلع ہے لھذا قضاءً تو شوہر مال لے سکتا ہے لیکن فی ما بینہ وبین اللہ اگر شوہر کو معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی نہیں ہے تو اس کیلئے یہ مال لینا حلال نہ ہوگا۔ اور عورت کے گمان کے مطابق چونکہ یہ خلع نہیں ہے بلکہ اس نے مال دیکر اپنی جان چھڑائی ہے یعنی اس نے قسم کا فدیہ دیا ہے اور نزاع کو ختم کر دیا ہے لھذا عورت پر قضاءً عدت لازم نہ ہوگی اور یہ عورت اس کے فوراً بعد دوسرے مرد کے ساتھ نکاح کر سکتی ہے لیکن فیما بینھا وبین اللہ اگر عورت کو یہ معلوم ہو کہ یہ اس کی بیوی تھی تو اس کیلئے عدت گزارنے سے پہلے دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ اس کی بیوی نہیں تھی تو پھر اس کیلئے دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنا حلال ہے۔

لیکن اگر عورت نے کسی پر نکاح کا دعوی کیا اور مرد نے اس کے ساتھ صلح کر لی تو یہ صلح جائز نہیں ہے مثلاً کسی عورت نے خالد پر دعوی کیا کہ یہ خالد میرا شوہر ہے اور خالد نے اقرار یا سکوت یا انکار کی صورت میں عورت کے ساتھ صلح کر لی یعنی عورت کو کچھ مال دیکر اور نکاح کے دعوی سے اس کو خاموش کر دیا تو یہ صلح جائز نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ نے ذکر کیا ہے کہ اس مقام پر قدوری کے نسخوں میں اختلاف ہے چنانچہ قدوری کے بعض نسخوں میں یہ ذکر ہے کہ یہ صلح جائز ہے اور بعض نسخوں میں یہ ذکر ہے کہ یہ صلح جائز نہیں ہے۔

جواز کی دلیل: جس نسخے سے جواز معلوم ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بدل صلح مہر کی مقدار میں زیادتی قرار دی جائے گی تو اصل مہر خلع میں ساقط ہو جائے گا اور زیادتی بدستور باقی رہے گی مثلاً کسی عورت نے خالد پر دعوی کیا کہ یہ میرا شوہر ہے اور خالد نے ایک ہزار، روپے پر اس عورت کے ساتھ صلح کر لی تو اس نسخے کے مطابق اصل میں اس عورت کا مہر تو دوسرا ہے اور یہ ہزار، روپے شوہر (خالد) نے اس عورت (مدعیہ) کو مہر سے زائد دیئے ہے اور پھر جب خالد نے اس عورت (مدعیہ) کے ساتھ صلح کر لی ہے تو خالد نے درحقیقت مہر پر صلح کی ہے اور یہ جو ایک ہزار، روپے ہیں جس کو ظاہراً بدل صلح ٹھہرایا ہے یہ بدل صلح نہیں ہے بلکہ بدل صلح وہ مہر ہے جو خالد سے ساقط ہو گیا ہے یعنی عورت خالد سے مہر کا مطالبہ نہیں کرے گی اور یہ ہزار، روپے شوہر سے ساقط نہ ہوں گے لھذا یہ صلح بھی خلع کی صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جب اس کی تصحیح کی صورت ممکن ہے تو یہ صلح جائز ہوگی۔

اور دوسرے نسخے کے مطابق جس و صاحب وقایہ یعنی شرح الوقایہ کے ماتن نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس صورت میں صلح جائز نہیں ہے۔

عدم جواز کی دلیل: یہ ہے کہ اگر اس صلح کو فرقت یعنی خلع قرار دیا جائے تو یہ اس لئے جائز نہیں ہے کہ خلع میں بدل شوہر کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ عورت کی جانب سے ہوتا ہے اور یہاں پر بدل شوہر کی جانب سے دیا جارہا ہے۔ اور اگر اس کو فرقت یعنی خلع نہ قرار دیا جائے تو بدل کسی چیز کے عوض میں نہیں دیا گیا بلکہ یہ تو رشوت ہے اس لئے اس روایت کے مطابق اس صورت میں صلح جائز نہیں ہے۔

﴿ ولا عن دعوى الحد ﴾ لانه حق الله تعالى ﴿ ولا اذا قتلٌ ماذون اخر عمداً فصالح عن نفسه ﴾ لان رقبته ليست من تجارته فلاتجوز له التصرف فيها ﴿ وصح صلحه عن نفس عبد له قتل رجلاً عمداً ﴾ لان عبده من كسبه فيصح تصرفه فيه واستخلاصه.

ترجمہ: اور حد کے دعوی سے بھی صلح کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے اور اس صورت میں بھی صلح جائز نہیں ہے کہ جب عبد ماذون نے کسی کو عمداً قتل کیا اور پھر اپنے نفس کی طرف سے صلح کر لی اس لئے کہ اس کی گردن مال تجارت میں سے نہیں ہے لھذا اس کیلئے اس میں تصرف جائز نہیں ہے اور صحیح ہے اس کا صلح کرنا اپنے اس غلام کے نفس سے جس نے کسی کو عمداً قتل کیا ہو اس لئے کہ اس کا غلام اس کی کمائی میں سے ہے تو اس میں اس کا تصرف کرنا اور اس کو چھڑانا جائز ہے۔

تشریح: عبد ماذون اپنی ذات کی طرف سے صلح نہیں کرسکتا اور اپنے غلام کی طرف سے صلح کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنے غلام کو ماذون فی التجارت بنایا اور اس ماذون فی التجارت غلام نے کسی عمداً قتل کر دیا چانچہ اس غلام نے اپنی ذات کی طرف سے اولیائے مقتول کے ساتھ مال پر صلح کر لی اور قصاص سے جان چھڑائی تو عبد ماذون کا یہ صلح کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عبد ماذون کا رقبہ مال تجارت نہیں ہے جب اس کی گردن (یعنی اس کی ذات) مال تجارت نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے صلح بھی نہیں کرسکتا جس طرح عبد ماذون اپنے آپ کو فروخت نہیں کرسکتا اسی طرح وہ اپنی ذات کو چھڑا بھی نہیں سکتا۔ کیونکہ عبد ماذون کی ذات اس کی ملکیت میں نہیں ہے۔

لیکن اگر عبد ماذون نے تجارت میں ایک غلام خرید لیا اور اس غلام نے کسی کو عمداً قتل کر دیا اور پھر عبد ماذون نے اس غلام کی ذات یعنی قصاص سے صلح کر لی مال پر تو یہ صلح جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ غلام عبد ماذون کی کمائی میں سے ہے اور اس کو اپنی کمائی میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے تو اس کو چھڑانے کا حق بھی حاصل ہوگا۔

﴿ والصلح عن مغصوب تلف باكثرمن قيمته اوعرض ﴾ هذاعندابي حنيفة وعندهمالايصح باكثرمن القيمة الاان يكون زيادة يتغابن الناس فيهالان حقه في القيمة فالزائد ربواوله ان حقه في الهالك باق فاعتياضه باكثرلايكون ربوافان الزائد على المالية في مقابلة الصورة ﴿وفي موسراعتق نصفاله وصالح عن باقيه باكثرمن نصف قيمته بطل الفضل ﴾ هذابالاتفاق اماعندهمافظاهر واماعنده فلان القيمة منصوص عليهاههنافلايجوز الزيادة عليهاوثمه غيرمنصوص عليها﴿ولو صالح بعرض صح﴾ وان كان قميته اكثرمن قيمة نصف العبد.

ترجمہ: اور صلح صحیح ہے اس شئی مغصوب سے جو ہلاک ہو چکی ہو اس کی قیمت سے زیادہ پر یا سامان پر یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قیمت سے زیادہ پر جائز نہیں ہے مگر یہ کہ زیادتی ایسی ہو کہ لوگ اس میں دھوکہ کھاتے ہوں اس لئے کہ اس کا حق تو قیمت میں ہے اور زیادتی ربوا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق ہلاک شدہ چیز میں باقی ہے تو اس سے زیادہ عوض لینا ربوا نہیں ہے اس لئے کہ مالیت پر جو اضافہ ہے یہ صورت کے مقابلہ میں ہے اور اس صورت میں کہ ایک مالدار نے غلام سے اپنا نصف حصہ آزاد کر دیا اور باقی سے صلح کر لی اس کی نصف قیمت سے زیادہ پر تو زیادتی باطل ہے یہ بالاتفاق ہے صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے کہ یہاں پر قیمت منصوص علیھا ہے تو اس پر زیادتی جائز نہیں ہے اور وہاں پر منصوص نہیں ہے اور اگر صلح کر لی سامان پر تو صحیح اگر چہ اس کی قیمت نصف غلام کی قیمت سے زیادہ ہو۔

تشریح: عبد مشترک کے نصف قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران سے کوئی چیز مثلاً ایک کتاب غصب کر لی اور پھر یہ کتاب خالد (غاصب) کے پاس ہلاک ہوگئی اور غاصب نے مغصوب منہ (عمران) کے ساتھ اس کتاب کی قیمت سے زائد مقدار پر صلح کر لی مثلاً کتاب کی بازاری قیمت سو روپے ہے اور خالد نے مغصوب منہ یعنی عمران کے ساتھ ایک سو پچاس روپے پر صلح کر لی یا سامان پر صلح کر لی تو یہ صلح جائز ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

لیکن اس مسئلہ میں تھوڑی سے تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر غصب شدہ چیز نقد ہو اور اس سے اس کی جنس کے عوض صلح کی جارہی ہو تو اس میں زیادتی سود ہوگی لھذا اس میں زیادتی لینا جائز نہ ہوگا مثلاً سو درہم غصب کئے تھے جو ہلاک ہو گئے ہیں اور صلح کی ایک سو دس درہم پر تو یہ صلح جائز نہیں ہے اور اگر غیر جنس پر صلح کرے تو زیادتی جائز ہے بالاتفاق۔ اور اگر ہلاک شدہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو اور وہ چیز اموال ربویہ میں سے بھی ہو تو اگر اس کی جنس کے عوض صلح کی جارہی ہو تو برابری ضروری ہوگی اور زیادتی

جائز نہ ہوگی بالاتفاق اور اگر غیر جنس کے عوض صلح کی جارہی ہو تو زیادتی جائز ہوگی، اور اگر وہ چیز اعیان میں سے یعنی ذوات القیم میں سے ہو اور اس سے نقود پر صلح کی جارہی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس قیمت پر صلح کرے جائز ہے چاہے اس کی قیمت سے زیادہ صلح کرے تب بھی جائز ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اتنی زیادتی ہو جس میں لوگ غبن برداشت کرتے ہیں تو جائز ہے لیکن غبن فاحش کے ساتھ صلح جائز نہیں ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ جب شئی مغصوب ہلاک ہوگئی تو اب مغصوب منہ (عمران) کا حق قیمت میں ہے تو جتنی اس چیز کی قیمت ہے وہ تو عمران کا حق ہے اور اس سے زائد لینا چونکہ عمران کا حق نہیں ہے لہذا یہ زیادتی بلاعوض ہے اور زیادتی بلاعوض ربوا ہے اس لئے قیمت سے زائد پر صلح کرنا جائز نہیں ہے اور ہم نے جو کہا کہ غبن یسیر کے ساتھ جائز ہے اس لئے کہ غبن قابلِ برداشت ہے۔ اس میں لوگ چشم پوشی کرتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل: یہ ہے کہ مغصوب منہ (عمران) کا حق اب بھی شئی مغصوب میں باقی ہے گویا کہ شئی مغصوب موجود ہے تو اس کی قیمت سے زیادہ لینا ربوا نہ ہوگا اس لئے کہ اگر شئی مغصوب موجود ہوتی اور مغصوب منہ اس کو غاصب کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا تو جائز ہوتا تو ہلاک ہونے کی صورت میں بھی جائز ہوگا جو زیادتی ہے یہ بلاعوض نہیں ہے بلکہ یہ اس کی صورت کے مقابلے میں ہے اور جب زیادتی بلاعوض نہیں ہے تو یہ زیادتی ربوا بھی نہیں ہے اور جب ربوا نہیں ہے تو یہ زیادتی جائز ہوگی۔

آگے مصنفؒ نے ایک دوسرا مسئلہ ذکر کیا ہے جس میں زیادتی کے ساتھ صلح کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام خالد اور عمران کے درمیان مشترک ہے خالد نے اس غلام میں سے اپنا نصف حصہ آزاد کردیا اس حال میں کہ خالد مالدار بھی ہے اور اس نے باقی غلام (جو کہ عمران کی ملکیت ہے) سے اس کی نصف قیمت سے زیادہ پر صلح کرلی تو یہ صلح جائز نہیں ہے بالاتفاق امام صاجب کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک تو اس لئے جائز نہیں ہے کہ نصف سے زائد پر زیادتی خالی بلاعوض ہے اور وہ زیادتی جو خالی بلاعوض ہو سود ہوتی ہے اور سود حرام ہے لھذا نصف سے زائد مقدار پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں فرق ہے وہ یہ کہ غلام کے مسئلہ میں نصف سے زیادہ پر صلح کرنا اسلئے جائز نہیں ہے کہ غلام کے مسئلہ میں قیمت منصوص علیہ ہے حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ نصف سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے چنانچہ ارشاد ہے "من عتق شقصامن عبدمشترک بینه وبین شریکه قوم علیه نصیب شریکه" شریعت نے دوسرے

شریک کا حق قیمت میں مقرر کر دیا ہے لھذا اس پر اضافہ جائز نہ ہوگا اور غصب کے مسئلہ میں چونکہ قیمت منصوص علیہ نہیں ہے لھذا اس پر اضافہ جائز ہوگا۔

اور اگر مالدار شریک دوسرے کے ساتھ کسی سامان پر صلح کرے تو جائز ہے چاہے سامان کی قیمت غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے زیادہ یا کم، اس لئے مساوات اور زیادتی کا تحقق مثل کے ساتھ ہو سکتا ہے جب جنس بدل جائے تو اس میں مساوات اور زیادتی کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے سامان کے عوض صلح مطلقاً جائز ہوگی۔

﴿وبدل صلح عن دم عمدا وعلى بعض دين يدعيه يلزم الموكل لا وكيله﴾ لان ال صلح في هاتين الصورتين ليس بمنزلة البيع اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه اخذ البعض وحط الباقي فيرجع الحقوق الى الموكل ﴿الا ان يضمنه﴾ اى الوكيل فح يكون البدل عليه لاجل الكفالة ﴿وفيما هو كبيع لزم وكيله﴾ اى فيما يكون الصلح عن مال على مال من غير جنس المصالح عنه ويكون مع الاقرار ﴾

ترجمہ: دم عمد سے صلح اور بعض دین سے صلح جس پر غیر نے دعوی کیا ہو (تو اس صورت میں) بدل صلح موکل پر لازم ہوگا وکیل پر لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں صلح بمنزلہ بیع نہیں ہے پہلے میں تو ظاہر ہے اور دوسرے میں اس لئے کہ یہ بعض حق کو لینا ہے اور باقی کو چھوڑنا ہے تو حقوق موکل کی طرف راجع ہوں گے مگر یہ کہ وکیل اس کیلئے ضامن ہو جائے تو پھر بدل صلح اس پر لازم ہوگا کفالہ کی وجہ سے اور وہ صلح جو بیع کی طرح ہے وکیل پر لازم ہوگی یعنی اس صورت میں کہ صلح مال سے مال پر ہو اور مصالح عنہ کی جنس کے علاوہ پر ہو اور صلح اقرار کے ساتھ ہو۔

تشریح: جو صلح بیع کے حکم میں نہ ہو اس میں بدل صلح وکیل پر لازم نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے کسی کو عمداً قتل کر دیا اور پھر کسی کو وکیل بنایا کہ اولیاء مقتول سے صلح کریں چنانچہ وکیل نے اولیاء مقتول کے ساتھ پچاس ہزار، روپے پر صلح کر لی تو یہ بدل صلح یعنی پچاس ہزار، روپے وکیل پر لازم نہ ہوں گے بلکہ موکل پر لازم ہوں گے۔

دوسرا مسئلہ اس عبارت میں یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے ذمہ میرے ایک ہزار، روپے لازم ہے چنانچہ عمران نے "صادق" کو وکیل بنایا کہ جا کر "خالد" کے ساتھ اس دین کے بعض یعنی پانچ سو روپے پر صلح کر لو چنانچہ "صادق" (وکیل) نے مدعی دین یعنی خالد کے ساتھ پانچ سو روپے پر صلح کر لی تو بدل صلح یعنی پانچ سو روپے "وکیل" پر لازم نہ ہوں گے بلکہ موکل پر لازم ہوں گے۔

اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں یہ صلح بمنزلہ بیع نہیں ہے اور جب بمنزلہ بیع نہیں ہے تو بدل صلح بھی وکیل کے ذمہ لازم نہ ہوگا۔
اس صلح کا بیع نہ ہونا پہلی صورت یعنی صلح عن القصاص میں تو ظاہر ہے کہ کیونکہ قصاص کوئی مال نہیں ہے کہ اولیاء مقتول نے قصاص فروخت کیا ہو اور قاتل کے وکیل نے خریدا ہو پس جب قصاص مال نہیں ہے تو اس سے صلح کرنا بھی بیع یعنی مبادلۃ المال بالمال نہ ہوگا اور جب یہ صلح مال نہیں ہے تو اس کا بدل بھی وکیل پر لازم نہ ہوگا کیونکہ وکیل کے ذمہ بیوعات کا بدل لازم ہوتا ہے
اسی طرح دوسری صورت میں یعنی جب مدعی نے کل دین کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے بعض دین پر صلح کرلی تو یہ بھی بیع کے حکم میں نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں بیع کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ بیع کی تعریف ہے مبادلۃ المال بالمال یعنی مال کے عوض مال لینا اور یہاں پر جب مدعی اپنا بعض حق لے رہا ہے اور بعض حق چھوڑ رہا ہے تو اس میں مبادلۃ المال بالمال کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں تو ایک طرف سے مال ہے یعنی مدعی نے کچھ مال مدعی علیہ کو معاف کردیا ہے مدعی علیہ نے مدعی کو کچھ بھی نہیں دیا ہے لھذا جب اس پر بیع کی تعریف صادق نہیں آتی تو یہ صلح بمنزلہ بیع نہ ہوئی اور جب یہ صلح بمنزلہ بیع نہیں ہے تو اس کا بدل بھی وکیل پر لازم نہ ہوگا اس لئے کہ وکیل کے ذمہ بیوعات کا بدل لازم ہوتا ہے نہ کہ غیر بیوعات کا۔
البتہ اگر وکیل نے کفالت لے لی یعنی مذکورہ دونوں صورتوں میں وکیل نے مدعی علیہ یعنی قاتل اور مدیون کی طرف سے کفالت لے لی کہ اگر مدعی علیہ نے مال ادا نہ کیا تو میں ادا کروں گا تو پھر وکیل سے مال لینا جائز ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ وکیل ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے کفالت لی ہے کفیل ہونے کی وجہ سے اس سے مال لیا جائیگا وکیل ہونے کی وجہ سے نہیں۔
وہ صلح جو بیع کے حکم میں ہو تو اس میں بدل صلح، وکیل پر لازم ہوگا اس کیلئے شارحؒ نے تین شرطیں ذکر کی ہے۔
(۱) یہ کہ صلح مال سے ہو یعنی مصالح عنہ مال ہو اور مال پر ہو یعنی بدل صلح بھی مال ہو۔
(۲) یہ کہ بدل صلح، مصالح عنہ کی جنس سے نہ ہو یعنی بدل صلح مصالح عنہ کا جز نہ ہو۔
(۳) یہ کہ یہ صلح مع الاقرار ہو یعنی مدعی علیہ نے اقرار کیا ہو جب یہ تین شرطیں موجود ہوں تو پھر بدل صلح وکیل پر لازم ہوگا اس لئے کہ جب یہ صلح بمنزلہ بیع ہے تو بیع میں چونکہ وکیل کی طرف حقوق راجع ہوتے ہیں اس لئے اس صلح میں بھی حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں گے۔

﴿وان صالح فضولی وضمن البدل اواضاف الی ماله اواشارالی نقداوعرض بلانسبة الی نفسه اواطلق ونقد صح وان لم ينقد ا ن اجازه المدعى عليه لزمه البدل والارد﴾ای صالح الفضولی من جانب المدعى عليه مع المدعى وضمن بدل الصلح اوقال صالحتک علی الف درهم من مالی اوعلی الفی هذااوعلی عبدی هذااوقال صالحتک علی هذاالاف اوعلی هذاالعبد من غير ان ينسبهماالی نفسه

او اطلق عقال صالحتک علی الف درهم نقده ففي هذه الصور صح الصلح وان لم ينقد الالف ان اجازه المدعي عليه لزمه والافلا.

ترجمہ: اگر کوئی فضولی صلح کرے اور بدل صلح کا ضامن ہو جائے یا صلح کی نسبت اپنے مال کی طرف کرے یا نقد یا سامان کی طرف اشارہ کرے اور اپنی طرف نسبت نہ کرے یا مطلق چھوڑ دے اور مال ادا کرے تو صحیح ہے اور اگر ادا نہ کیا پس اگر مدعی علیہ نے اجازت دیدی تو بدل صلح اس پر لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں یعنی فضولی نے صلح کر لی مدعی علیہ کی طرف سے مدعی کے ساتھ اور وہ بدل صلح کا ضامن ہو گیا اور یا یہ کہا کہ میں نے آپ سے صلح کی اپنے مال سے ہزار، درہم پر یا اس ہزار پر یا اس غلام پر یا یہ کہا کہ میں نے آپ سے صلح کی اس ہزار پر یا اس غلام پر اپنی طرف نسبت کئے بغیر یا مطلق چھوڑ دیا اور کہا کہ میں نے آپ سے صلح کی ہزار، درہم پر اور ہزار، درہم اس نے ادا کر دئے تو ان صورتوں میں صلح صحیح ہے اور اگر اس نے ہزار، درہم ادا نہ کئے تو اگر مدعی علیہ نے اجازت دیدی تو اس پر بدل لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: فضولی کی صلح جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے کسی کی طرف سے صلح کر لی اس کی اجازت کے بغیر تو اس مسئلہ میں پانچ صورتیں جن میں سے چار صورتوں میں صلح جائز ہے اور ایک صورت میں ناجائز ہے۔ وہ چار صورتیں یہ ہیں۔

(۱) فضولی نے مدعی علیہ کی اجازت کے بغیر صلح کر لی اور مال صلح کا ضامن ہو گیا کہ اگر مدعی علیہ نے بدل صلح ادا نہ کیا تو میں ادا کروں گا

(۲) یا فضولی نے صلح کی نسبت اپنے مال کی طرف کر دی یعنی یہ کہا کہ میں آپ سے اپنے مال پر صلح کرتا ہوں اور مدعی نے قبول کر لیا۔

(۳) یہ کہ مصالح (فضولی) نے اپنے مال کی طرف اشارہ کیا کہ میں آپ سے صلح کرتا ہوں اپنے اس ہزار پر یا اپنے اس غلام پر۔

(۴) یہ کہ اس نے مال یا غلام کی طرف اشارہ تو کر دیا لیکن اپنی مال کی طرف نسبت نہ کی یعنی یہ کہا کہ میں آپ سے صلح کرتا ہوں اس ہزار پر یا اس غلام پر

(۵) یہ کہ اس مال مطلق ذکر کیا نہ اس کی طرف اشارہ کیا اور نہ اپنی طرف نسبت کر دی بلکہ یہ کہا کہ میں آپ سے ہزار، روپے پر یا ایک غلام پر صلح کرتا ہوں اور اس کے بعد مصالح (فضولی) نے مال ادا کر دیا یعنی ہزار، روپے یا غلام ادا کر دیا تو ان پانچوں صورتوں میں صلح جائز ہے۔ دلیل اس کی ''والصلح خير'' ہے اور ''انما المؤمنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم'' ہے

نیز ان صورتوں میں فضولی صلح کرنے میں متبرع ہے اور تبرع سے کوئی مانع موجود نہیں ہے البتہ اتنی بات ہے کہ مصالح (فضولی) مدعی علیہ پر رجوع نہیں کرے گا اسلئے کہ اس نے اس صلح میں تبرع کیا ہے اور تبرعات میں رجوع نہیں ہوتا۔

البتہ صورت (۵) میں اگر مصالح (فضولی) نے مال ادا نہ کیا یعنی غلام یا ہزار، روپے سپرد نہ کئے تو صلح جائز نہ ہوگی بلکہ مدعی علیہ کی اجازت پر موقوف ہوگی پس اگر مدعی علیہ نے اجازت دیدی تو جائز ہوجائے گی اور بدل صلح مدعی علیہ پر لازم ہوجائے گا اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو پھر صلح جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں فضولی صرف فضولی ہے متبرع نہیں ہے کیونکہ اس نے نہ تو مال کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور نہ ضمانت لی ہے جب متبرع نہیں ہے تو بدل صلح اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ مدعی علیہ پر لازم ہوگا اس لئے مدعی علیہ کی اجازت ضروری ہے۔

﴿وصلحه على بعض جنس ماله عليه اخذلبعض حقه وحط لباقيه لامعاوضة﴾لان بعض الشيء لايصح عوضاللكل ﴿فصح عن الف حال على مائة حالة اوعلى الف مؤجل﴾ ففي الاول يكون اسقاطا لمافوق المائة وفي الثاني يكون اسقاطالوصف الحلول ﴿اوعن الف جياد على مائة زيوف﴾ لانه يكون اسقاطا لمافوق المائة واسقاطالوصف الجودة في المائة ففي هذه الصورة يصح الصلح ولايشترط قبض بدل الصلح ﴿ولايصح عن دراهم على دنانير مؤجلة﴾لان هذاالصلح معاوضة فيكون صرفا فيشترط قبض الدنانير قبل الافتراق ﴿اوعن الف مؤجل على نصفه حالا﴾ لان وصف الحلول يكون في مقابلة خمسمائة وذلك الوصف ليس بمال ﴿اوعن الالف سوداعلى نصفه بيضاً﴾ لانه يكون معاوضة الف سود بخمسمائة وزيادة وصف.

ترجمہ: اور اس دین کی جنس سے بعض پر صلح کرنا جو مدعی علیہ پر لازم ہے اپنے بعض حق کو لینا ہے اور بعض کو چھوڑنا ہے معاوضہ نہیں ہے اس لئے کہ بعض شیء کل کا عوض نہیں ہوسکتا تو صحیح ہے ہزار نقد سے سو نقد پر یا ہزار ادھار پر تو پہلی صورت میں سو سے علاوہ کو ساقط کرنا ہے اور دوسری صورت میں نقد کے وصف کا اسقاط ہے، یا ہزار عمدہ سے سو کھوٹا پر اس لئے کہ یہ سو سے زائد کو ساقط کرنا ہے اور سو میں وصف جودت کو ساقط کرنا ہے ان صورتوں میں صلح صحیح ہے اور بدل صلح پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ اور نقد دراہم سے ادھار دنانیر پر صلح صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ صلح معاوضہ ہے تو یہ بیع صرف کے حکم میں ہوگی تو اس میں دنانیر پر قبضہ کرنا شرط ہوگا جدا ہونے سے پہلے۔ اور صلح صحیح نہیں ہے ہزار، ادھار سے اس کے نصف نقد پر اس لئے کہ وصفِ حلول (نقد ادائیگی کا وصف) پانچ سو کے مقابلے میں ہوجائے گا اور یہ وصف مال نہیں ہے یا ہزار، سیاہ رنگ کے دراہم سے اس کے نصف سفید کے

دراہم پر اس لئے کہ ہزار کالے رنگ کے دراہم کو پانچ سو کے مقابلہ میں کرنا ہے وصف کی زیادتی کے ساتھ۔

تشریح: دین کی جنس سے بعض پر صلح کرنا بعض حق کو لینا ہے اور باقی کو چھوڑ نا:

ان مسائل کو سمجھنے کیلئے یہ اصول ذہن میں رکھئے۔ کہ جس چیز پر صلح واقع ہورہی ہے وہ اگر مدعی کے حق سے ادون (کم) ہو مقدار کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے تو یہ صلح اپنے بعض حق کو لینا اور بعض کو چھوڑنے پر محمول کیا جائے گا، معاوضہ نہ ہوگا اور اگر وہ چیز (بدل صلح) مدعی کے حق سے زائد ہو چاہے مقدار کے اعتبار سے ہو یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے، تو یہ صلح معاوضہ کے حکم میں ہوگی۔ کچھ لینا اور کچھ چھوڑ نا نہیں ہوگا۔ اس قاعدہ کی روشنی میں اب مسائل کی وضاحت پیش خدمت ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے ذمہ خالد کا ایک ہزار، روپے قرضہ ہے تو خالد نے عمران کے ساتھ پانچ سو روپے پر صلح کرلی یعنی خالد نے عمران سے یہ کہا کہ آپ مجھے اس ہزار میں سے پانچ سو روپے ادا کردیں باقی میں آپ کو چھوڑ دوں گا تو اس صورت میں یہ صلح ''بیع'' کے حکم نہ ہوگی اس لئے کہ معاوضہ قرار دینے کی صورت میں ربوا، لازم آتا ہے اس طور پر کہ خالد نے ہزار، روپے کے عوض پانچ سو روپے خرید لئے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سود لازم آتا ہے۔ لیکن جب اس کو معاوضہ نہ قرار دیا جائے بلکہ اپنے بعض حق کو لینا اور باقی کو چھوڑ نا قرار دیا جائے تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ معاوضہ تو ہے نہیں جب معاوضہ نہیں ہے تو اس میں زیادتی بلاعوض کی خرابی لازم نہیں آتی اور جب زیادتی بلاعوض کی خراب لازم نہیں تو یہ سود نہ ہوگا لھذا یہ صلح جائز ہوگی

فصح علی الف حال: مذکورہ اصول پر تفریع ہے صورت اس کی یہ ہے کہ عمران پر خالد کے ہزار، روپے نقد لازم ہیں تو خالد نے عمران کے ساتھ سو روپے نقد پر صلح کرلی۔

اسی طرح عمران پر خالد کے ہزار، روپے نقد لازم ہیں تو خالد نے عمران کے ساتھ ہزار، روپے ادھار پر صلح کرلی یعنی خالد نے عمران سے کہا کہ تم مجھے بعد میں ادا کردو تو یہ صلح جائز ہے اس لئے کہ پہلی صورت میں سو روپے کے علاوہ یعنی نو سو روپے کو ساقط کردیا ہے اور دوسری صورت میں خالد نے اپنا وصف حلول ساقط کردیا ہے۔

یا عمران پر خالد کے ہزار، روپے کھرا، واجب ہیں اور خالد نے عمران کے ساتھ سو، روپے کھوٹا پر صلح کرلی تو یہ بھی جائز ہے اس لئے کہ اس صورت میں خالد نے سو سے زائد مقدار کو بھی ساقط کردیا ہے اور وصف جودت کو بھی ساقط کردیا اور یہ جائز ہے۔

آگے شارح فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں صلح جائز ہے اور بدل صلح پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا بھی شرط نہیں ہے اس لئے کہ یہ صلح عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے اور جب یہ اسقاط ہے تو اس میں بدل صلح پر قبضہ نہ کرنے کی وجہ سے سود لازم نہیں آرہا اور

جب سود لازم نہیں آرہا تو اس پر قبضہ فی المجلس شرط نہیں ہے۔

ولم یصح عن دراهم علی دنانیر :صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران پر خالد کے ایک ہزار دراہم واجب ہیں اور خالد نے عمران کے ساتھ ایک سو دینار ادھار پر صلح کرلی تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جب دراہم کے عوض دنانیر پر صلح کرلی تو یہ صلح عقد معاوضہ ہوگیا اور عقد معاوضہ میں جب دنانیر اور دراہم کا تبادلہ ہو تو ادھار جائز نہیں ہوتا بلکہ جدا ہونے سے پہلے بدلین پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

وعن الف مؤجل علی نصفه :اسی طرح صلح جائز نہیں ہے ہزار، ادھار سے پانچ سو نقد پر یعنی عمران کے ذمہ خالد کے ہزار، روپے ادھار واجب ہیں اور خالد نے عمران سے کہ کہا کہ اس ہزار (جو کہ ادھار ہے) سے میرے ساتھ پانچ سو نقد پر صلح کرلو یعنی پانچ سو نقد دیدو تو آپ ہزار ادھار سے بری ہوجائیں گے تو یہ صلح جائز نہیں ہے۔

اس لئے کہ اس صورت میں خالد نے وصف حلول کو پانچ سو روپے کے عوض خرید لیا اور وصف مال نہیں ہے اور جب وصف حلول مال نہیں ہے تو اس کو پانچ سو روپے کے عوض فروخت نہیں کیا جائے گا لہذا یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح صلح جائز نہیں ہے ہزار، روپے سے جو سیاہ رنگ والے ہوں پانچ سو روپے پر جو سفید رنگ والے ہوں یعنی عمران پر خالد کے ہزار دراہم واجب ہیں لیکن وہ سیاہ رنگ والے ہیں یعنی داغ دار ہیں اور خالد نے عمران سے کہا کہ آپ مجھے اس کے عوض پانچ سو روپے سفید دیدیں تو یہ صلح جائز نہ ہوگی اس لئے کہ یہ صلح بیع اور معاوضہ کے حکم میں ہوگی یعنی خالد نے ہزار سیاہ دراہم کو پانچ سو سفید دراہم کے عوض فروخت کردیا اور دراہم کی بیع میں زیادتی بلا عوض جائز نہیں ہے۔

﴿ ومن امر باداء نصف دین علیه غدا علی انه بریء مما زاد ان قبل وولی بریء وان لم یق عاد دینه ﴾ ای ان قال ادالی خمسمائة غداً علی انک بریء من الباقی فقبله فادی بریء وان لم یؤد خمسمائة فی الغد عاد دینه وهذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعند ابی یوسفؒ لایعود دینه لان البراءة مطلقة لان کلمة علی للعوض واداء النصف لایصلح عوضا للبراءة فبقی البرائة مطلقة ولهما ان کلمة علی للشرط فیکون البراءة مقیدة بالشرط فیفوت بفواته وفیه نظر لان کلمة علی دخلت علی البراءة فهذا التعلیل انما یصح لوقال ابرئتک عن خمسمائة علی ان تؤدی الخمسمائة الاخری ویمکن ان یجاب عنه بانه وان کان فی اللفظ هکذا لکن فی المعنی کل واحد مقید بالآخر لانه مارضی بالبراءة مطلقاً بل بالبراءة علی تقدیر اداء خمسمائة فصارت البراءة مشروطة بالاداء فاذا لم یؤدی عاد حقه هذا من املاء المصنفؒ ﴿وان لم

یوقت لم یعد﴾ای ان لم یوقت الاداء بل قال ادالی خمسمائة ولم یقل غدافقی هذه الصورة ان لم یؤدالدین لم یعد دینه لانه ابراء مطلق.

ترجمہ: اور جس پر دین ہو اس کو کل کے دن میں نصف دین ادا کرنے کا حکم ہو گیا اس شرط پر کہ وہ باقی سے بری ہوگا اگر اس نے قبول کیا اور شرط کی موافقت کی تو بری ہوگا اور اگر شرط کی موافقت نہ کی تو دین لوٹ کر آئے گا یعنی اگر کہا کہ آپ مجھے پانچ سو روپے کل ادا کریں اس شرط پر کہ آپ باقی سے بری ہوں گے'' اگر اس نے قبول کیا اور ادا کر دیا تو بری ہوگا اور کل کے دن میں پانچ سو ادا نہ کیا تو دین لوٹ کر آئے گا اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دین نہیں لوٹے گا اس لئے کہ برائت مطلق ہے اس لئے کہ ''کلمہ علی'' عوض کیلئے ہوتا ہے اور نصف کی ادائیگی برائت کا عوض نہیں بن سکتی تو برائت مطلق باقی رہ گئی اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ''کلمۂ علی'' شرط کیلئے ہے تو برائت شرط کے ساتھ مقید ہوگی اور شرط کے فوت ہونے سے فوت ہوگی۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ کلمہ علی برائت پر داخل ہوا ہے یہ تعلیل تو اس وقت صحیح ہوتی جبکہ مصنفؒ یہ کہتے ''ابرأتک عن خمسمائة علی ان تؤدی ''یعنی حرف شرط فعل پر داخل ہوتا۔ ممکن ہے کہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ اگرچہ لفظ میں اس طرح ہے لیکن معنی میں ہر ایک دوسرے کے ساتھ مقید ہے اس لئے کہ وہ مطلق برائت پر راضی نہیں ہے بلکہ اس برائت پر راضی ہے جو پانچ سو کی ادائیگی کے ساتھ مقید ہو لھذا برائت مشروط ہے ادائیگی کے ساتھ پس جب وہ ادا نہ کرے تو اس کا حق لوٹ آئے گا یہ مصنفؒ کے املاء سے ہے اور اگر ادائیگی کیلئے وقت مقرر نہ کیا یعنی ادائیگی کو کل پر مقید نہ کیا بلکہ یہ کہا کہ مجھے پانچ سو روپے ادا کر دو اور ''غداً'' نہ کہا تو اس صورت میں جب اس نے دین ادا نہ کیا تو دین لوٹ کر نہیں آئے گا اس لئے کہ یہ برائت مطلق ہے۔

تشریح: دین سے برائت کو شرط پر معلق کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے ذمہ خالد کے ہزار، روپے واجب ہیں خالد نے عمران سے کہا کہ تو مجھے کل پانچ سو روپے ادا کر دو اس شرط پر کہ باقی پانچ سو روپے سے تو بری ہو جائے گا، پس اگر عمران نے ایسا کیا یعنی کل کے دن میں پانچ سو روپے ادا کر دیئے تو عمران باقی پانچ سو سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے کل کے دن میں پانچ سو روپے ادا نہ کئے تو طرفین کے نزدیک وہ باقی پانچ سو روپے سے بری نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی باقی پانچ سو روپے سے بری ہو جائے گا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ابراء مطلق ہے اس لئے کہ ''کلمۂ علی'' عوض کیلئے ہے اور نصف کی ادائیگی کل کا عوض نہیں

بن سکتی تو برائت مطلقاً باقی رہے گی یعنی اصل یہ ہے کہ ''علی'' عوض کیلئے ہو لیکن یہاں پر ''علی'' کو عوض ٹھہرانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ نصف کی ادائیگی کل کا عوض نہیں بن سکتی پس جب ''علی'' کو عوض ٹھہرانا ممکن نہ ہوا تو شرط لگانا باطل ہو گیا اور مطلق برائت باقی رہ گئی لھذا اگر کل کے دن میں نصف ادا کر دیا تب بھی باقی نصف سے بری ہو گا اور اگر کل کے دن میں نصف ادا نہ کیا تب بھی باقی سے بری ہو گا۔

طرفینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ یہاں پر ''علی'' شرط کیلئے ہے اور شرط کا تقاضا یہ ہے کہ ابراء (بری کرنا) مقید ہو شرط (کل کے دن میں دائیگی) کے ساتھ اور شرط کے فوت ہونے سے (یعنی کل کے دن میں ادا نہ کرنے سے) سے مشروط (باقی پانچ سو سے بری کرنا) بھی فوت ہو جائے گا اس لئے کہ ''اذافات الشرط فات المشروط''

وفیہ نظر: شارحؒ ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کل کے دن میں ادائیگی شرط ہے باقی نصف سے برائت کیلئے یہ بات صحیح نہیں ہے اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ حرف شرط، فعلِ شرط پر داخل ہوتی ہے اور یہاں پر حرف شرط (علی) فعل یعنی ''ادالی غدا'' پر داخل نہیں ہوا ہے بلکہ ''ابراء'' پر داخل ہوا ہے یعنی مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے ''ادالی خمسمائة علی انک بریء مما زاد'' تو امام ابوحنیفہؒ کا علت بیان کرنا اس وقت صحیح ہوتا جبکہ ''علی'' اداء پر داخل ہوتا یعنی عبارت یوں ہوتی ''ابرأتک عن خمسمائة علی ان تؤدی الخمسمائة الاخری''

ویمکن ان یجاب: شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ اگرچہ لفظوں میں ''علی'' اداء پر داخل نہیں ہے بلکہ برائت پر داخل ہے لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں سے ہر ایک مقید ہے دوسرے کے ساتھ یعنی دائن مطلق برائت پر راضی نہیں ہے بلکہ اس برائت پر راضی ہے جس کے ساتھ کل کے دن میں پانچ سو روپے کی ادائیگی موجود ہو تو برائت مشروط ہو گئی اداء کے ساتھ یعنی کل کے دن میں ادا کرنا شرط ہے اور برائت مشروط ہے پس جب معنی کے اعتبار سے اس طرح ہے تو معلوم ہوا کہ حقیقت میں ''علی'' داخل ہوا ہے ''ادّالیّ غداً'' پر اور جب اس نے کل کے دن میں پانچ سو روپے کی ادائیگی نہ کی تو اس کا اصل دین یعنی ہزار، روپے لوٹ کر آئے گا۔

ھذامن املاء المصنفؒ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ سوال اور جواب مصنفؒ کی املاء کردہ عبارت ہے یعنی یہ سوال اور جواب انہوں نے شاگردوں کو لکھوایا تھا۔

اور اگر خالد نے عمران کو بری کرتے وقت ''اد الی غداعلی انک بریء من الباقی'' نہ کہا ہو بلکہ صرف یہ کہا ہو کہ ''اد الی خمسمائة علی انک بریء من الباقی'' اور ''غداً'' لفظ نہ کہا ہو تو اس صورت میں اگر مدیون نے کل کے دن میں پانچ سو روپے ادا نہ کئے تو تب بھی اس پر اصل دین لوٹ کر نہیں آئے گا بلکہ باقی پانچ سو روپے سے وہ بری ہوگا اس لئے کہ یہ ابراء مطلق ہے اس میں کل کے دن میں ادائیگی کی قید نہیں ہے لھذا وہ پانچ سو روپے سے مطلقا بری ہو جائے گا چاہے کل ادا کرے یا ادا نہ کرے۔

﴿وکذالو صالحه من دينه على نصف يدفعه اليه غداوهو بريء ممافضل على انه ان لم يدفعه غدافالكل عليه﴾ففي هذه الصورة ان قبل بريء عن الباقي فان لم يؤدفي الغد فالكل عليه كمافي المسئلة الا..لى وهذابالاجماع ﴿فان ابرأه عن نصفه على ان يعطيه مابقي غدافهو بريء ادى الباقي او لا﴾ وقد علل في هذه الصورة بماعلل ابويوسفؒ في المسئلة الاولى وهذاعجيب بل التعليل الذى ذكر من جانب ابي حنيفةؒ ومحمدؒ انمايصح في هذه المسئلة لان الابراء مقيد بالشرط هنا كمافي المسئلة الاولى ويمكن ان يجاب عنه بان هذاانماجاء من لفظ غدا لان الابراء في الحال لايمكن ان يكون مقيدابإعطاء خمسمائة غداً من املاء المصنفؒ.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر دائن نے مدیون کے ساتھ نصفِ دین پر صلح کر لی اس شرط پر کہ وہ اس نصف کو کل ادا کرے گا اور باقی سے بری ہوگا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل نصف دین ادا نہ کیا تو پورا دین اس پر لازم ہوگا اس صورت میں اگر مدیون نے قبول کیا تو وہ باقی سے بری ہوگا اور اگر اس نے کل کے دن میں ادا نہ کیا تو پورا اس پر لازم ہوگا جیسے کہ پہلے مسئلے میں ہے اور یہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ اور اگر اس کو نصف دین سے بری کر دیا اس شرط پر کہ مدیون باقی دین کل ادا کرے گا تو وہ بری ہوگا چاہے باقی ادا کرے یا ادا نہ کرے اس مسئلہ میں وہی علت بیان کی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے پہلے مسئلے میں بیان کی ہے اور یہ عجیب ہے بلکہ وہ تعلیل جو حضرات طرفین کی جانب سے بیان کی گئی ہے وہ اس مسئلہ میں بھی صحیح ہوتی ہے اس لئے کہ بری کرنا مقید ہے شرط کے ساتھ جیسے کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔ ممکن ہے کہ اسکا جواب یہ دیا جائے کہ یہ فرق لفظ ''غد'' سے آیا ہے اس لئے کہ ممکن نہیں ہے کہ فی الحال بری کرنے کو کل کے دن میں پانچ سو کی ادائیگی کے ساتھ مقید کیا جائے۔ یہ بھی مصنفؒ کی املاء ہے۔

تشریح: سابقہ مسئلہ کی ایک صورت یہ ہے کہ دائن مدیون سے دین کے بارے میں یوں صلح کر لے کہ تو نے اگر کل آئندہ مجھے

16/16

ہزار میں سے پانچ سو دراہم ادا کرے گا تو باقی پانچ سو سے تو بری ہو جائے گا اور اگر کل آئندہ تم نے پانچ سو دراہم ادا نہ کئے تو دین بدستور باقی رہے گا اور مدیون نے بھی اس کو قبول کرلیا پس اگر مدیون نے کل کے دن میں پانچ سو ادا کردئے تو وہ باقی دین سے بری ہوگا اور اگر اس نے کل کے دن میں ادا نہ کیا تو بری نہ ہوگا۔ اور یہ مسئلہ طرفین اور امام ابو یوسفؒ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

فان ابرأه عن نصفه: سابقہ کی تیسری صورت یہ ہے کہ دائن نے پہلے مدیون کو دین سے بری کردیا اس شرط پر کہ مدیون کل کے دن نصف دین ادا کرے گا تو اس صورت میں مدیون نصف دین سے بری ہو گیا چاہے کل کے دن باقی نصف ادا کرے یا ادا نہ کرے یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے یعنی حضرات طرفین اور امام ابو یوسفؒ سب کے نزدیک مدیون نصف دین سے بری ہوگا چاہے نصف دین کل کے دن ادا کرے یا ادا نہ کرے۔

حضرات طرفین نے یہاں پر وہ علت بیان کی ہے جو حضرت امام ابو یوسفؒ نے سابقہ مسئلہ کیلئے بیان کی تھی یعنی لفظ ''علی'' عوض کیلئے آتا ہے یعنی نصف کی ادائیگی کل کا عوض نہیں بن سکتی لھذا جب نصف کی ادائیگی کل کا عوض نہیں بن سکتی تو ابراء مطلق باقی رہ گیا لھذا مدیون نصف دین سے مطلقا بری ہو جائے گا۔

وهذا عجيب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ حضرات طرفین کے نزدیک اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں فرق بیان کرنا عجیب ہے کہ سابقہ مسئلہ حضرات طرفین کے نزدیک باقی نصف سے برائت کل کے دن ادائیگی پر موقوف ہے اور اس مسئلہ میں برائت باقی نصف کی ادائیگی پر موقوف نہیں ہے بلکہ برائت مطلق ہے۔ دونوں مسئلوں میں فرق بیان کرنا سمجھ میں نہیں آرہا۔ بلکہ جو علت حضرات طرفین نے پہلے مسئلہ میں بیان کی ہے وہ یہاں پر بھی جاری ہوتی ہے یعنی پہلے مسئلہ میں یہ بیان کیا تھا کہ برائت مقید ہے اس شرط کے ساتھ کہ کل کے دن نصف کی ادائیگی ہو اور وہ علت یہاں پر بھی موجود ہے یعنی اس نے نصف سے برائت کو کل کے دن نصف کی ادائیگی پر مشروط کیا ہے۔

ويمكن ان يجاب عنه: شارحؒ نے اس کا اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ دونوں مسئلوں میں ایک باریک فرق ہے وہ یہ کہ پہلے مسئلہ میں مصنفؒ نے لفظ ''غدا'' پہلے لایا ہے اور اس کے بعد ''ابراء'' کو ذکر کیا ہے یعنی ''ابراء'' کو مقید کیا ہے ''بما عطاء خمسمائة غداً'' کے ساتھ اور دوسرے مسئلہ (جس مسئلہ میں بحث جاری ہے) میں ''ابراء'' پہلے ہے اور لفظ ''غدا'' بعد میں ہے تو اس مسئلہ میں اس نے فی الحال برائت کی تصریح کی ہے کہ تم فی الحال پانچ سو سے بری ہو اور بعد میں کل کی ادائیگی کی شرط لگائی ہے تو فی الحال ابراء کو کل کے دن کی ادائیگی پر مقید کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ میں پانچ سو سے برائت مطلقا ہوگی

چاہے کل کے دن نصف ادا کرے یا ادا نہ کرے اور سابقہ مسئلہ میں چونکہ شرط مقدم ہے اس لئے شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ یہ تفصیل بھی مصنفؒ کی املاء کردہ ہے۔

﴿ولو علق صریحاً کان ادیت الی کذااو اذااو متی لایصح﴾ای ان قال ان ادیتَ الی کذافانت بریء من الباقی لایصح لان الابراء المعلق تعلیقاًصریحاً لایصح فان الابراء فیه معنی التملیک ومعنی الاسقاط فالاسقاط لاینافی تعلیقه بالشرط والتملیک ینافیه فراعینا المعنیین وقلناان کان التعلیق صریحاًلایصح وان لم یکن صریحاً کمافی الصورة المذکورة یصح .

ترجمہ: اور اگر برائت کو شرطِ صریح کے ساتھ معلق کر دیا جیسے کہ اگر تم نے مجھے اتنا ادا کر دیا جب یا جس وقت تو یہ صحیح نہیں ہے یعنی اگر کہا اگر تم نے مجھے اتنا ادا کر دیا تو تم باقی سے بری ہو تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ابراء کو تعلیقِ صریح کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابراء میں تملیک کے معنی بھی ہیں اور اسقاط کے معنی بھی، اسقاط تو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے منافی نہیں ہے اور "تملیک" شرط کے ساتھ معلق کرنے کے منافی ہے تو ہم نے دونوں معنوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اگر "تعلیق" صراحۃً ہو تو صحیح نہیں ہے اور اگر صراحۃً نہ ہو تو صحیح ہے جیسے کہ مذکورہ صورت میں۔

تشریح: فائدہ: مسئلہ سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ، ابراء، اسقاط، اور تملیک، میں فرق ہے۔

چنانچہ ابراء کے معنی ہیں کسی سے اپنا واجب حق ساقط کرنا جس کی ادائیگی اس کے ذمہ لازم ہو جیسے مدیون سے وہ دین جو اس کے ذمہ لازم ہو ساقط کرنا۔

اسقاط: اسقاط کہتے ہیں کسی سے وہ حق ساقط کرنا جو اس کے ذمہ دین نہ ہو جیسے حقِ شفعہ ساقط کرنا بیوی سے حقِ زوجیت ساقط کرنا یعنی طلاق دینا غلام سے حقِ ملکیت ساقط کرنا یعنی آزاد کرنا۔

لھذا ابراء اور اسقاط میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ہر ابراء، اسقاط ہے لیکن ہر اسقاط، ابراء نہیں ہے

تملیک: تملیک کہتے ہیں کسی کو عین کا مالک بنانا جیسے کسی کو، کوئی چیز فروخت کرنا یا ہبہ کرنا۔

پھر احناف کے نزدیک ابراء میں اسقاط اور تملیک دونوں کے معنی موجود ہیں۔ اس لئے احناف نے اس پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ اعیان سے ابراء صحیح نہیں ہے کیونکہ ابراء میں تملیک اور اسقاط دنوں کے معنی موجود ہیں اور اعیان اسقاط کو قبول نہیں کرتے۔

اس تمہید کے سمجھنے کے بعد اب مسئلہ کی وضاحت پیش خدمت ہے۔

چنانچہ مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے ذمہ خالد کے ہزار روپے لازم ہیں اور خالد نے عمران کو پانچ سو روپے سے بری کردیا لیکن برائت کو شرطِ صریح کے ساتھ معلق کردیا یعنی یہ کہا کہ ''ان ادیتَ الیَّ خمسمائة غداً ، اذا ادیتَ الیَّ خمسمائة غداً ، متیٰ ادیتَ الیَّ خمسمائة فانت بریء من الباقی '' تو یہ ابراء صحیح نہیں ہے یعنی مدیون پانچ سے روپے سے بری نہ ہوگا چاہے کل ادا کرے یا ادا نہ کرے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ابراء کو شرطِ صریح کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ابراء میں تملیک کے معنی بھی ہیں اور اسقاط کے معنی بھی کیونکہ ابراء کے ذریعہ آدمی مدیون کو دین کا مالک بناتا ہے اور اسقاط بھی ہے کیونکہ ابراء کے ذریعہ مدیون سے اپنا حق ساقط کرتا ہے جب ابراء میں تملیک اور اسقاط دونوں ہیں اور اسقاط تعلیق بالشرط کے منافی نہیں ہے یعنی اسقاط تعلیق کو قبول کرتا ہے جیسے کوئی اپنی بیوی کی طلاق کو شرط پر معلق کردے یا غلام کے عتق کو شرط پر معلق کردے یا شفعہ سے دست برداری کو شرط پر معلق کردے تو یہ صحیح ہے۔ اور تملیک تعلیق بالشرط کو قبول نہیں کرتی مثلاً بیع کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے، پس جب ابراء میں دونوں معنی موجود ہیں تو ہم نے دونوں معنوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اگر ابرا کو شرطِ صریح کے ساتھ معلق کردیا تو یہ تعلیق باطل ہے اور ابراء ثابت نہ ہوگا اور اگر ابرء کو شرطِ صریح کے معلق نہ کیا ہو بلکہ معنی شرط کے ساتھ معلق کیا ہو تو پھر تعلیق صحیح ہوگی جیسے کہ سابقہ دونوں صورتوں میں ہے۔

﴿وان قال للآخر سراً لااقر لک بمالک علی حتی تؤخره عنی اوتحطه ففعل صح علیه ولو علَنَ اخذ للحال ولو صالح احد ربی دین عن نصف دینه علی ثوب اتبع شریکه غریمه بنصفه او اخذ نصف الثوب من شریکه الاان یضمن ربع الدین﴾ فان الشریک ان ضمن له ربع الدین فلاحق له فی الثوب هذا اذا کان الدین مشترکا بینهما بان یکون واجباً بسبب متحد کثمن المبیع صفقة واحدة وثمن المال المشترک والموزث بینهما اوقیمة المستهلک المشترک فان کل مااخذه احدالشریکین فللآخر اتباعه.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے سے چپکے سے کہا کہ جو مال تمہارا میرے ذمہ ہے میں اس کا اقرار نہیں کروں گا جب تک تم مجھ سے مؤخر نہ کروگے یا جب تک تم اس میں میرے لئے کمی نہ کروگے تو اس نے ایسا کردیا تو یہ (مؤخر کرنا یا کم کرنا) مقر کے ذمہ صحیح ہوجائے گا لیکن اگر اس نے علانیہ ذکر کیا تو اس سے فی الحال لیا جائے گا۔ اگر دین کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے دین کے نصف سے کسی کپڑے پر صلح کرلی تو اس کا شریک اپنے نصف دین کے بارے میں مدیون کے پیچھے لگ جائے یا اپنے شریک سے

نصف کپڑا لے لے مگر یہ کہ قابض اس لئے کہ چوتھائی دین کا ضامن ہو جائے اس لئے کہ جب شریک اول اس کیلئے چوتھائی دین کا ضامن ہو گیا تو اس کا حق کپڑے میں باقی نہیں رہا یہ اس وقت جبکہ دین دونوں کے درمیان مشترک ہو یعنی سبب متحد سے واجب ہو جیسے کہ مبیع کا ثمن ہو جس کو ایک سودا کے ساتھ فروخت کیا ہو یا مال مشترک کا ثمن ہو یا مشترکہ میراث ہو یا ہلاک شدہ مشترک مال کی قیمت ہو اس لئے کہ شریکوں میں سے ایک شریک جو کچھ بھی لیتا ہے دوسرے کیلئے اس کے پیچھے لگنے کا حق ہوتا ہے۔

تشریح: اقرار جب تک ثابت نہ ہو اس وقت تک اس میں جبر نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے کان میں چپکے سے کہا کہ میرے ذمہ آپ کا کچھ مال واجب ہے لیکن میں اس وقت تک آپ کے حق میں اقرار نہیں کرتا جب تک تم مجھ سے اس مال کو مؤخر نہ کرو گے۔ یا جب تک تم مجھ سے اس میں کمی نہیں کرو گے تو خالد نے کہا کہ میں نے آپ کے حق میں مؤخر کر دیا، یا میں نے اس میں کمی کر دی تو اب عمران (مقر) پر باقی ماندہ واجب ہوگا یعنی مؤخر کرنے کی صورت میں اس پر مؤخر واجب ہوگا اور کمی کرنے کی صورت میں اس پر کم مال واجب ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مقر پر ''ما اقر بہ'' یعنی جس چیز کا وہ اقرار کرتا ہے اس وقت تک واجب اور لازم نہیں ہوتا جب تک وہ ظاہر نہ ہو جائے اور ظاہر اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ لوگوں کے سامنے کہے اور اس صورت میں لوگوں کے سامنے جس مقدار کا اقرار ہوا ہے یہ وہی مقدار ہے جو تاخیر کے ساتھ واجب ہے یا وہ مقدار ہے جو کمی کے ساتھ واجب ہے لھذا مقر پر وہ مقدار اُس کیفیت کے ساتھ واجب ہوگی جو مقر نے کہا ہو یعنی پہلی صورت میں تاخیر کے ساتھ اور دوسری صورت میں کمی کے ساتھ۔

لیکن اگر اس نے سراً نہ کہا کہ بلکہ علانیۃً برسرعام کہا کہ آپ کا میرے ذمہ اتنا حق ہے میں اس وقت تک اقرار نہ کروں گا جب تک تم مجھ سے مؤخر نہ کرو گے یا مجھ سے کم نہ کرو گے تو اس صورت میں مقر سے فی الحال پورا ''ما اقر بہ'' جس مقدار کا اس نے اقرار کیا ہے پورا لیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے علانیۃً اقرار کر لیا تو مقر لہ کا حق ظاہر ہو گیا اور جب اس کا حق ظاہر ہو گیا تو اس کے ادا کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے اس لئے مقر پر فی الحال ادائیگی لازم ہوگی۔

ولو صالح احد بی دین :صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران اور خالد دونوں کے ''ماجد'' پر ایک ہزار روپے لازم ہیں، پس خالد نے اپنے حصے یعنی پانچ سو روپے سے ماجد کے ساتھ ایک کپڑے پر صلح کر لی یعنی خالد نے ایک کپڑا لے لیا اور پانچ سو روپے ماجد کو چھوڑ دئے تو اس صورت میں دوسرے شریک یعنی ''عمران'' کیلئے تین اختیارات حاصل ہیں۔

(۱) یہ کہ عمران (شریک اٰخر) اپنا حصہ یعنی پانچ سو روپے مدیون (ماجد) سے وصول کر لے تو بات ہی ختم ہو جائے گی اس لئے کہ

اس کا دین ماجد کے ذمہ لازم ہے۔

(۲) یہ کہ عمران (شریک اخر) خالد سے آدھا کپڑا لے لے (جس کپڑے پر صلح ہوئی ہے) اور باقی دین جب حاصل ہو جائے تو دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

(۳) یہ کہ خالد (جس نے صلح کی ہے) عمران (شریک اخر) کیلئے ربع دین کا ضامن ہو جائے تو اس وقت عمران کا کپڑے میں کوئی حق نہ ہوگا بلکہ ربع دین خالد سے لے لے گا اور جب باقی دین حاصل ہو جائے تو دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

یہ خیاراتِ ثلاثہ شریک اخر کیلئے اس وقت ہے جبکہ ایک شریک نے دینِ مشترک سے صلح کی ہو۔

دین مشترک کی تعریف: دین مشترک وہ ہے جو سبب متحد کے ساتھ واجب ہوا ہو مثلاً ایک چیز دونوں کے درمیان مشترک ہو اور دونوں نے اس کو ایک صفقہ کے ساتھ فروخت کر دیا تو اس کا جو دین مشتری کے ذمہ لازم ہے وہ دونوں کے درمیان دینِ مشترک ہے، یا ان کا کوئی مورث مر گیا جس کا لوگوں پر دین ہے اور یہ دین دونوں کو میراث میں مل گیا تو یہ دین، دینِ مشترک ہے، یا دونوں کی ایک مشترک چیز تھی کسی نے وہ ہلاک کر دی تو ہلاک کرنے والے کے ذمہ اس کی جو قیمت لازم ہوگی وہ بھی دونوں کے درمیان دینِ مشترک ہے لھذا اس جیسے دین سے جب ایک ساتھی نے اپنے حصے سے صلح کر لی تو دوسرے ساتھی کو مذکورہ خیارات ثلاثہ حاصل ہوں گے۔ اس لئے کہ دین مشترک میں ایک شریک جو بھی دین حاصل کرتا ہے دوسرے شریک کیلئے اس کے ساتھ شریک ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

﴿ولو قبض احدٌ شيئاً من الدين شاركه شريكه فيه ورجعا على الغريم بمابقي﴾ اى لايكون للغريم ان يقول للذى اعطاه نصف الدين انى قداعطيتك حقك فليس لك على شيء فان ما اعطاه اياه مشترك بينه وبين شريكه **﴿ولو شرى عن غريمه بنصفه شيئا ضمنه شريكه ربع الدين اوتبع غريمه﴾** اشترى احد الشريكين بنصفه من الغريم شيئاً فللشريك الأخر ان يضمنه ربع الدين لانه صارقاضياً نصف الدين بالمقاصة فيضمنه شريكه الربع بخلاف مسئلة الصلح فانه اذااخذ الثوب بطريق الصلح عن النصف ومبنى الصلح على الحط فالظاهر ان قيمة الثوب اقل من نصف الدين فلوضمنه ربع الدين يتضرر اخذالثوب فلأخذ الثوب ان يقول انى ماأخذت الاالثوب فان شئت خذ نصفه بخلاف مسئلة الشراء اذمبناه على المماكسة فلايتضرر المشترى بضمان ربع الدين .

ترجمہ: اگر ایک شریک دین میں سے کچھ وصول کرے تو دوسرا شریک اس کے ساتھ اس میں شریک ہوگا اور دونوں باقی دین

کا رجوع مدیون پر کریں گے یعنی مدیون کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس شخص کو جس کو نصف دین ادا کیا ہے یہ کہے کہ میں تو آپ کو آپ کا حق دے چکا ہوں تو آپ کا میرے ذمہ کوئی حق نہیں ہے اس لئے کہ جو کچھ اس نے اس کو دیا ہے وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہے۔ اور اگر ایک شریک نے اپنے مدیون سے نصف دین کے عوض کوئی چیز خرید لی تو اس کا شریک اس کو نصف دین کا ضامن قرار دے یا مدیون کے پیچھے لگ جائے یعنی دونوں شریکوں میں سے ایک نے اپنے حصے کے عوض مدیون سے کوئی چیز خرید لی تو دوسرے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو ربع دین کا ضامن قرار دے اسلئے کہ وہ نصفِ دین پر قابض ہو گیا مقاصہ کے ذریعہ تو اس کا شریک اس کو ربع دین کا ضامن قرار دے سکتا ہے برخلاف مسئلہ صلح کے اس لئے کہ جب اس نے نصف دین سے بطور صلح ایک کپڑا لے لیا اور صلح کی بنیاد چونکہ کمی پر ہوتی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ کپڑے کی قیمت نصف دین سے کم ہوگی پس اگر اس کو ربع دین کا ضامن قرار دے تو کپڑا لینے والے کو ضرر پہنچ جائے گا تو کپڑا لینے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے تو کپڑا لیا ہے اگر تم چاہو تو اس کا نصف لے لو برخلاف مسئلہ خریداری کے کیونکہ اس کی بنیاد تو کمی پر ہوتی ہے تو ربع دین کے ضامن قرار دینے سے اس کو ضرر نہیں ہوتا۔

تشریح: اگر ایک شریک دین حاصل کرے تو دوسرا بھی اس کے ساتھ شریک ہوگا:

سابقہ مسئلہ سے متعلق ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران اور خالد دونوں کا مشترک دین "ماجد" پر لازم تھا اس میں سے عمران نے ماجد (مدیون) سے پانچ سو روپے حاصل کر لئے تو اس میں خالد بھی عمران کے ساتھ شریک ہوگا اور یہ حاصل شدہ پانچ سو روپے دونوں کے درمیان مشترک ہوں گے اور باقی ماندہ پانچ سو روپے بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوں گے اس لئے کہ دین مشترک میں سے جتنی مقدار حاصل ہوتی ہے اس میں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

لیکن اگر عمران نے ماجد سے پانچ سو روپے نقد حاصل نہ کئے بلکہ عمران نے ماجد سے پانچ سو روپے کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو اس صورت میں دوسرے شریک (خالد) کو یہ اختیار ہوگا کہ قابض (عمران) کو ربع دین کا ضامن قرار دے، کیونکہ عمران نے نصفِ دین حاصل کر لیا "مقاصہ" یعنی باہمی تبادلے سے "ماجد" کے ذمہ عمران کا دین تھا پھر عمران نے ماجد سے کوئی چیز خرید لی تو عمران کے ذمہ ماجد کا دین آ گیا تو دونوں نے باہمی کٹوتی کر کے اپنے اپنے ذمہ کو فارغ کر دیا تو اس صورت میں عمران نے نصفِ دین حاصل کر لیا اور جب عمران نے نصفِ دین حاصل کر لیا تو اس کے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ عمران کو ربع دین کا ضامن قرار دے اس لئے کہ دین مشترک میں سے جو کچھ بھی حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں شریک ہوتے ہیں لھذا اس صورت میں بھی "خالد" عمران کے ساتھ نصفِ دین میں شریک ہوگا۔ تو اس نصف کا نصف یعنی ربع خالد کو مل جائے گا اور باقی جو مدیون

کے ذمہ باقی ہے اس میں دونوں شریک ہوں گے۔

بخلاف مسئلة الصلح: شارحؒ مسئلہ صلح اور مسئلہ شراء میں فرق بیان کر رہے ہیں۔ کہ مسئلہ صلح میں تو آپ نے کہا تھا کہ جب ایک شریک نے اپنے حصہ دین سے صلح کر لی تو دوسرے شریک کو یہ حق حاصل ہوگا کہ یا تو اپنا دین مدیون سے وصول کرلے اور یا اپنے شریک کے ساتھ اس کپڑے میں شریک ہو جائے اس کو ضامن قرار دینے کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر وہ خود ضامن ہو جائے تو الگ بات ہے لیکن شریک آخر کو ضامن قرار دینے کا اختیار نہیں ہے اور مسئلہ شراء میں آپ نے کہا کہ شریک آخر کو ابتداءً مشتری کو ضامن قرار دینے کا اختیار ہے دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب: شارحؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ صلح کی بنیاد کمی پر ہے یعنی صلح میں عام طور پر لوگ اپنا حق چھوڑ دیتے ہیں اور کم مقدار پر صلح کرتے ہیں۔ تو اس صورت میں کپڑے کی قیمت ضرور بالضرور نصف دین سے کم ہوگی پس اگر ہم مصالح کو نصف دین کا ضامن قرار دیدیں تو اس کا نقصان ہو جائے گا اور نقصان کا وہ مستحق نہیں ہے اسلئے کہ صلح تو مندوب ہے پس جب اس نے صلح کر لی ہے تو اس نے ایک مندوب کام کیا ہے اور مندوب کام کرنے کی وجہ سے اس پر ضرر لاحق نہ کیا جائے گا لھذا دوسرے شریک کو یہ کہا جائے گا کہ یا تو آپ اس کے ساتھ کپڑے میں شریک ہو جائیں یا آپ دین مدیون سے خود وصول کرلے، ہاں اگر مصالح خود اس کیلئے ضامن ہو جائے تو الگ بات ہے کیونکہ یہ اس کی طرف سے تبرع ہے۔

اور مسئلہ شراء میں اس لئے ضامن قرار دے گا کہ شراء، کی بنیاد ''مماکست'' پر ہے یعنی قیمت کی تحقیق کرنے اور کم کرانے کی کوشش کرنے پر تو مشتری نے نصف دین کے عوض جو چیز لی ہے یہ اس نے کم از کم اپنی قیمت پر لی ہوگی یا قیمت سے بھی سستی لی ہوگی تو اس صورت میں اگر اس کو نصف دین کا ضامن قرار دیا جائے تو اس میں مشتری (شریک اول) کا نقصان نہیں ہے اور اس کو ضرر لاحق نہیں ہوتا لھذا اس صورت میں مشتری کو ربع دین کا ضامن قرار دینا جائز ہے۔

﴿وفی الابراء عن حظه و المقاصة بدين سبق لم يرجع الشريک﴾ ای اذا ابرا احدالشريکين الغريم عن نصيبه لايرجع الشريک الاخر علی ذالک الشريک لان الابراء اتلاف لاقبض و کذاان وقعت المقاصة بدينه السابق صورته لزيد علی عمرو خمسون درهما فباع عمرو وبکر عبدامشترکا بينهما من زيد بمائة درهم حتی وجب لکل منهما علی زيد خمسون درهما وقعت المقاصة بين الخمسين التی وجبت لعمرو علی زيد وبين الخمسين التی وجبت لزيد علی عمرو فليس لبکر ان يقول لعمرو انک قبضت الخمسين التی وجبت لک علی زيد حيث وقع المقاصة بينهما وبين الخمسين التی کانت لزيد

علیک فادّ الیّ نصفها وانما لایکون له ذلک لان عمروا قاض دینه بالمقاصة لاقابض شیئاً ﴿ولو ابرأ احدهما عن البعض قسم الباقی علی سهامه ﴾ ای اذاکان الدین بین الشریکین نصفین فابرأ احدهما عن نصف نصیبه وهو الربع قسم الباقی اثلاثا لانه بقی له ربع الدین وللآخر نصف .

ترجمہ: اور اپنے حصے سے مدیون کو بری کرنے اور سابقہ دین سے مقاصہ کرنے کی صورت میں شریک رجوع نہیں کرے گا یعنی جب ایک شریک نے اپنے حصے سے مدیون کو بری کر دیا تو دوسرا شریک اس پر رجوع نہیں کرے گا اسلئے کہ بری کرنا اپنے دین کا اتلاف ہے قبضہ کرنا نہیں ہے۔ اسی طرح سابقہ دین کے ساتھ مقاصہ واقع ہو گیا، اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو پر پچاس درہم لازم ہیں تو عمرو اور بکر نے ایک مشترکہ غلام زید کے ہاتھ فروخت کر دیا سو درہم میں یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کے زید پر پچاس، دراہم لازم ہو گئے پھر ان پچاس کے درمیان مقاصہ واقع ہو گیا جو عمرو کے زید پر ہیں اور جو زید کے عمرو پر ہے تو اس صورت میں بکر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عمرو سے یہ کہے کہ آپ نے تو ان پچاس پر قبضہ کیا جو آپ کے زید پر لازم تھے کیونکہ ان کے درمیان اور اس پچاس کے درمیان جو زید کے آپ پر واجب تھے مقاصہ واقع ہو گیا ہے لھذا اب اس کا نصف مجھے ادا کر دو اور اس کو یہ حق اس لئے حاصل نہیں ہے کہ عمرو مقاصہ کی وجہ سے اپنا دین ادا کرنے والا ہے نہ کہ کسی چیز پر قبضہ کرنے والا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک نے بعض دین سے بری کر دیا تو باقی دین ان کے حصوں پر تقسیم کر دیا جائے گا یعنی جب دین دو شریکوں کے درمیان آدھا آدھا ہو اور دونوں میں سے ایک نے اپنے آدھے حصے سے جو کہ ربع ہے تو باقی دین کو تین تہائی تقسیم کر دیا جائے گا اس لئے کہ اس کا چوتھائی دین باقی ہے اور دوسرے کا نصف دین باقی ہے۔

تشریح: بری کرنے اور مقاصہ کی صورت میں شریک ضامن نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد اور عمران دونوں کا مشترکہ دین "ماجد" کے ذمہ واجب تھا یعنی ایک ہزار، روپے دین ماجد کے ذمہ واجب تھا اور یہ دین خالد اور عمران دونوں کا مشترکہ دین تھا یعنی پانچ سو روپے خالد کے تھے اور پانچ سو روپے عمران کے۔

پھر خالد نے اپنے حصے سے "ماجد" (مدیون) کو بری کر دیا تو اس صورت میں دوسرا شریک (عمران) خالد پر ربع دین کا رجوع نہیں کرے گا۔

اس لئے کہ خالد نے "ماجد" سے کوئی مال قبضہ نہیں کیا ہے بلکہ اس نے تو اپنا مال تلف کر دیا ہے یعنی اپنا حق چھوڑ دیا ہے لھذا جب خالد نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے تو دوسرا شریک اس پر ربع دین کا رجوع بھی نہیں کرے گا اور نہ خالد پر ضمان لازم ہوگا۔

اور مقاصہ کی صورت میں بھی خالد پر ضمان نہیں آئے گا۔

مقاصہ کی صورت یہ ہے کہ (اس مسئلہ میں ہم کتاب کی مثال پیش کرتے ہیں تا کہ کتاب آسانی سے سمجھ میں آجائے) زید کے عمرو پر پچاس درہم لازم ہیں پھر عمرو اور بکر دونوں کا ایک مشترکہ غلام تھا دونوں نے یہ مشترکہ غلام زید کے ہاتھ سو روپے میں فروخت کر دیا تو اس بیع کے نتیجہ میں عمرو کے زید پر پچاس دراہم لازم ہو گئے اور بکر کے بھی زید کے ذمہ پچاس دراہم لازم ہو گئے پھر زید اور عمرو کے درمیان مقاصہ یعنی تبادلہ ہو گیا سابقہ دین اور اس دین کے درمیان یعنی پچاس دراہم زید کے عمرو پر واجب تھے اور پچاس دراہم عمرو کے اب زید پر واجب ہو گئے عمرو نے زید سے کہا کہ آپ مجھے پچاس دراہم نہ دیں بلکہ سابقہ دین میں اس کو منہا کر دیں چنانچہ زید اور عمرو نے سابقہ دین اور اس (لاحقہ) دین کے درمیان تبادلہ کر دیا تو اس صورت میں دوسرا شریک (بکر) عمرو سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ آپ نے تو ان پچاس دراہم پر قبضہ کر لیا ہے جو آپ کے زید پر واجب تھے کیونکہ تمہارے درمیان تبادلہ واقع ہو گیا ہے لھذا اب اس کا نصف مجھے دیدیں۔ بکر کو یہ حق اس لئے حاصل نہیں ہے کہ عمرو نے اس مقاصہ کے ذریعہ اپنا دین ادا کیا ہے نہ یہ کہ عمرو نے زید سے دین وصول کیا ہے وصول نہیں کیا بلکہ اپنا دین ادا کیا ہے اور اپنے دین ادا کرنے کی صورت میں دوسرے شریک کا حق نہیں بنتا کہ وہ اس سے نصف کا مطالبہ کرے۔

اور اگر دونوں شریکوں میں سے ایک شریک نے اپنے پورے دین۔ سے بری نہیں کیا بلکہ بعض دین سے بری کر دیا مثلاً خالد اور عمران دونوں کے "ماجد" پر یک ہزار دین تھا تو خالد نے ماجد کو ڈھائی سو روپے سے بری کر دیا تو اس صورت میں باقی دین دونوں شریکوں کے درمیان اثلاثاً (تین تہائی) تقسیم ہوگا یعنی پانچ سو روپے عمران کے ہوں گے اور ڈھائی سو روپے خالد کے ہوں گے، کیونکہ خالد کا ربع باقی رہ گیا ہے اور عمران کا نصف باقی ہے تو ایک کو ربع ملے گا اور دوسرے کو نصف ملے گا۔

﴿ وبطل صلح احد ربی السلم من نصفه علی مادفع ﴾ای اذا اسلم رجلان فی کر ورأس مالهما مائة وسلم کل واحد خمسین درهما ثم صالح احدهما عن نصف کرہ بالخمسین التی دفعها الی المسلم الیه واخذ الخمسین فهذاالصلح لایجوز عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعندابی یوسفؒ یجوز کمااذااشتریا عبدا فاقال احدهما فی نصیبه لهما انه لو صح فی نصیبه خاصة لزم قسمة الدین فی الذمة ولوجاز فی نصیبهما لابدمن اجازة الأخر ولم توجد.

ترجمہ: اور دو رب السلم میں سے ایک کا اپنے نصف مسلم فیہ کی طرف سے اس رأس المال پر صلح کرنا جو اس نے مسلم الیہ کو دیا ہے باطل ہے۔ یعنی جب بیع سلم کی دو آدمیوں نے ایک کر میں اور، رأس المال دونوں کا سو روپے ہے اور ہر ایک نے پچاس، پچاس روپے دیدئے پھر دونوں میں سے ایک نے اپنے نصف کر سے ان پچاس روپے پر صلح کر لی جو اس نے مسلم الیہ کو دئے

تھے اور پچاس روپے لے لئے تو یہ صلح حضرات طرفین کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے کہ دونوں نے کوئی غلام خرید لیا، اور پھر دونوں میں سے ایک نے اپنے حصے میں اقالہ کیا۔ طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر صلح اس کے حصے میں صحیح ہو جائے بطور خاص تو لازم آتی ہے دین کی تقسیم مسلم الیہ کے ذمہ میں اور اگر صلح جائز ہو جائے دونوں کے حصہ میں تو پھر دوسرے کی اجازت ضروری ہے حالانکہ اس کی اجازت موجود نہیں ہے۔

تشریح: دین کی تقسیم قبضے سے پہلے جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد اور عمران دونوں نے ''ماجد'' سے ایک کر گندم بطور عقد سلم خرید لی تو دونوں نے مشترکہ سو روپے دیدئے یعنی پچاس روپے ایک نے دیدئے اور پچاس دوسرے نے پھر شریک (خالد) نے اپنے نصف مسلم فیہ سے ان پچاس روپے پر صلح کر لی جو اس نے ''ماجد'' کو دیدئے تھے یعنی خالد نے ماجد سے اپنے پچاس روپے واپس لے لئے اور اپنے حصے کی مسلم فیہ اس کو چھوڑ دی تو حضرات طرفینؒ کے نزدیک یہ صلح جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صلح جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے خالص حق میں تصرف کر رہا ہے اور اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق ہر ایک کو حاصل ہے، نیز یہ ایسا ہے کہ جیسے کہ دو آدمیوں نے ایک مشترک غلام خرید لیا اور بیع ہو جانے کے بعد ایک شریک نے اپنے حصے میں اقالہ کیا تو وہ اقالہ درست ہے تو اسی طرح یہ صلح بھی درست ہوگی۔

حضرات طرفینؒ کی دلیل: طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے صلح کی ہے یہ صلح یا صرف اس کے حصے میں صحیح ہوگی دوسرے کے حصے میں صحیح نہ ہوگی اور یا دونوں کے حصے میں صحیح ہوگی اگر پہلی صورت ہو یعنی صلح صرف اس کے حصے میں صحیح ہو دوسرے کے حصے میں صحیح نہ ہو تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ لازم آتی ہے ''تقسیم الدین فی الذمہ'' یعنی مسلم فیہ تو ابھی تک مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہے دونوں نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے پس اگر صلح کو ایک کے حصے میں جائز قرار دیا جائے تو لازم ہوگا کہ دین (مسلم فیہ) دونوں کے درمیان تقسیم ہو حالانکہ دین پر جب تک قبضہ نہ ہوا ہو اس وقت تک اس کی تقسیم جائز نہیں ہے اس لئے صرف ایک کے حصے میں تو صلح جائز نہ ہوگی۔

اب اگر دونوں کے حصوں میں جائز قرار دیا جائے تو اس لئے جائز نہیں ہے کہ پھر تو دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہے حالانکہ دوسرے شریک نے اجازت نہیں دی ہے جب دوسرے شریک نے اجازت نہیں ہے تو اس کے حصے میں صلح بھی صحیح نہ ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کے قیاس کا جواب: امام ابویوسفؒ نے جو غلام پر قیاس کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ مال عین خریدنے کے بعد ایک شریک کا اقالہ کرنا اسلئے صحیح ہے کہ اس میں عقد بیع کے تام ہو جانے کے بعد ایک شریک اس کو فسخ کر رہا ہے اور عقد تام ہونے کے بعد فسخ کرنے کیلئے دونوں کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہے برخلاف دین کے کہ جب تک دین پر قبضہ نہ ہوا ہو اس وقت تک وہ ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اور عقد کے ابتداء میں دونوں کی رضاء کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے یعنی مال عین کا اقالہ عقد تام ہونے کے بعد ہوتا ہے اور مال دین میں بحالت عقد ہوتا ہے اور مسلم فیہ بھی چونکہ دین ہے تو وہ بھی دونوں کے بغیر فسخ نہ ہوگی۔

﴿فان اخرج احد الورثة عن عرض اوعقار اوذهب بفضة اوعكسه اونقدين بهماصح قل بدله اولا﴾ انمايصح عن النقدين اى الدراهم والدنانير بهماسواء قل البدل اوكثر لانه يصرف الجنس الى خلاف الجنس على ما عرف فى كتاب الصرف ﴿وفى نقدين وغيرهما باحد النقدين لاالاان يكون المعطىٰ اكثر من قسطه من ذلك الجنس﴾ اى اذاكان المعطىٰ مائة درهم يجب ان يكون المائة اكثرمن حصة من الدراهم ليكون مايساوى حصته فى مقابلتها ومافضل فى مقابلة غيرالدرهم وذلك لان الصلح لايجوز بطريق الابراء لان التركة اعيان والبرائة عن الاعيان لايجوز .

ترجمہ: اگر ایک وارث کو وراثت کے سامان یا وراثت کی زمین سے مال دیکر نکال دیا گیا یا سونے سے چاندی دیکر نکال دیا گیا یا اس کا عکس ہو یا سونا و چاندی دونوں سے نکال دیا گیا تو صحیح ہے چاہے بدل صلح کم ہو یا زیادہ، نقدین یعنی دراہم اور دنانیر سے صحیح ہے دونوں کے ساتھ چاہے بدل صلح کم یا زیادہ اس لئے کہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا جیسے کہ معلوم ہو چکا ہے کتاب الصرف میں اور اگر نقدین (سونا چاندی) اور غیر نقدین (سامان) سے صلح کرنی ہو احد النقدین کے عوض تو یہ صلح جائز نہیں مگر یہ کہ دیا ہوا نقد زیادہ ہو اس جنس میں اس کے حصے سے یعنی جب دیا ہوا مال سو درہم ہو تو ضروری ہے کہ یہ سو اس کے دراہم کے حصے سے زیادہ ہو تا کہ جو مقدار اس کے حصے کے برابر ہو وہ اس کے مقابلے میں ہو جائے اور جو باقی ہے وہ غیر دراہم کے مقابلے میں ہو جائے اور یہ اس لئے کہ صلح بطریق ابراء جائز نہیں ہے کہ ترکہ کیونکہ اعیان ہے اور اعیان سے برائت جائز نہیں ہے

تشریح: تخارج کا حکم:

اس مسئلہ کو تخارج کہا جاتا ہے صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی مر گیا اور اس کے ورثاء میں چار ورثاء باقی رہ گئے اور اس نے کچھ مال بھی باقی چھوڑا مثلاً وہ باقی ماندہ مال یا سامان ہوگا یا نقدین (سونا چاندی) ہوں گے اور یا جائیداد ہوگی تو جس وارث کے

ساتھ صلح ہوگئی ہے، اس کی تفصیل یہ ہوگی،

(۱) میراث میں سامان اور زمین باقی رہ گئی تھی باقی ورثاء نے اس کو کچھ مال دیکر سامان اور زمین کی میراث سے خارج کر دیا۔

(۲) میراث میں سونا باقی رہ گیا تھا اور ورثاء نے چاندی دیکر اس کو میراث سے خارج کر دیا۔

(۳) اس کا عکس ہو یعنی میراث میں چاندی رہ گئی تھی اور ورثاء نے اس کو سونا دیکر میراث سے خارج کر دیا۔

(۴) میراث میں سونا اور چاندی دونوں رہ گئے تھے اور ورثاء نے اس کو سونا اور چاندی دونوں دیکر باقی میراث سے خارج کر دیا ان چاروں صورتوں میں صلح درست ہے۔ اس لئے کہ اس میں پہلی تینوں صورتوں میں تو صراحۃً جنس بدل ہے ایک طرف سے ایک جنس ہے اور دوسری طرف سے دوسری جنس ہے تو جنس بدل ہے اور جب جنس بدل ہے تو صلح بھی جائز ہوگی۔ اور صورت (۴) میں اگر چہ دونوں طرف سے دو الگ الگ جنسیں ہیں لیکن اس میں بھی صلح جائز ہے اس لئے کہ اس میں جنس کو خلاف الجنس کی طرف سے پھیر دیا جائے گا یعنی ''وارث خارج'' کو جو سونا مل گیا ہے یہ اس چاندی کا عوض ہے جو اس کو میراث میں مل رہی تھی اور اس کو جو چاندی مل گئی ہے یہ اس سونے کا عوض ہے جو اس کو میراث میں مل رہا تھا چاہے بدل صلح کم ہو یا زیادہ ہر صورت میں جائز ہے جب جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جاتا ہے تو پھر ربوا کا احتمال ختم ہو جاتا ہے اس لئے یہ صلح جائز ہے۔

(۵) میراث میں سونا، چاندی اور ان دونوں کے علاوہ دوسرا سامان بھی ہو مثلاً کچھ فرنیچر ہے کچھ اور سامان ہے اور زمین بھی ہے اور ورثاء نے خارج کے ساتھ صرف چاندی پر صلح کر لی یعنی جس کے ساتھ صلح کر رہے ہیں اس کو صرف چاندی دیدی تو اس میں یہ شرط ہے کہ اس کو جو چاندی دی جا رہی ہے وہ چاندی اس کے چاندی والے حصے سے زیادہ ہو مثلاً میراث میں چاندی سے بطور میراث اسی (۸۰) دراہم مل رہے ہیں اور صلح ہوگئی سو (۱۰۰) دراہم پر تو یہ صلح جائز ہے اسلئے کہ اسی (۸۰) دراہم تو اس کے چاندی والے حصے کے مقابلے میں ہو گئے اور باقی بیس (۲۰) دراہم باقی ماندہ سونے، سامان، اور زمین کے عوض میں ہو گئے تو یہ صلح جائز ہے۔

یہ شرط اس لئے ضروری ہے کہ اگر ہم اس صلح کو عوض پر محمول نہ کریں تو لازم آئے گا کہ اس کو ابراء پر محمول کیا جائے یعنی خارج نے اپنے باقی حصے سے دوسرے ورثاء کو بری کر دیا اور اس صورت میں ابراء جائز نہیں ہے کیونکہ باقی ترکہ اعیان ہیں اور اعیان سے برائت جائز نہیں ہے اس لئے اس صلح کو ابراء پر محمول کرنا جائز نہیں ہے بلکہ عوض پر محمول کیا جائے گا اور جب عوض پر محمول کیا جاتا ہے تو عوض میں شرط ہے کہ جب بیع صرف ہو یعنی دراہم بمقابلہ دراہم ہوں تو اس میں دونوں جانبوں میں تساوی شرط ہے اور احد الجانبین میں اضافہ جائز نہیں ہے اور تساوی اس وقت ثابت ہوگی جبکہ چاندی سے اس کو مکمل حصہ مل جائے چاندی کے مقابلے میں ہو جائے اور کچھ اضافی چاندی بھی مل جائے جو باقی مال میراث کے مقابلے میں ہو جائے۔

﴿وبطل الصلح ان شرط فيه لهم الدين من التركة ﴾يعني ان اخرج احدالورثة وفي التركة ديون وشرط ان يكون الدين لبقية الورثة بطل الصلح لانه تمليك الدين من غير من عليه الدين فذكر لصحة الصلح حيلاً فقال ﴿فان شرطوا ابراء ة الغرماء منه اوقضوانصيب المصالح منه تبرعا اواقرضوه قدرقسطه منه وصالحوا عن غيره واحالهم بالقرض على الغرماء صح ﴾ الحيلة الاولى ان يشترطوا ان يبرأ الغرماء عن حصة من الدين ويصالح عن اعيان التركة بمال وفي هذاالوجه فائدة لبقية الورثة لان المصالح لايبقى على الغرماء حق لاان حصته من الدين تصير لهم والثانية ان بقية الورثة يؤدون الى المصالح نقداً ويحيل لهم حصته على الغرماء وفي هذاالوجه ضرربقية الورثة لان النقدخير من الدين والثالثة وهي احسن الطرق وهي الاقراض فلنفرض ان حصة المصالح من الدين مائة درهم ومن العين مائة ايضاً ويصالحون على الدراهم فلابد ان يكون بدل الصلح اكثر من مائة وهومائة وعشرة دراهم فيقرضونه مائة وهويحيلهم بالمائة على الغرماء وهم يقبلون الحوالة ثم يصالحون عن غيرالدين على عشرة فان كان غيرالدين بحيث يجوز الصلح عنه بعشرة فظاهر فان لم يكن يزاد على العشرة شيء اخر كسكين مثلاً ليكون العشرة في مقابلة العشرة والباقي في مقابلة السكين.

ترجمہ: اورصلح باطل ہے اگراس نے صلح میں دوسرے ورثاء کیلئے دین کی شرط لگائی ہوترکہ میں سے یعنی اگرورثاء میں سے ایک وارث کونکال دیا اورترکہ میں دیون بھی ہوں اورانہوں نے یہ شرط لگائی کہ دین بقیہ ورثاء کیلئے ہوجائے تو یہ صلح باطل ہے کیونکہ اس میں دین کا مالک بنانا ہے اس شخص کوجس پر دین نہیں ہے تو مصنفؒ نے صلح کی صحت کیلئے حیلے ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگرانہوں نے غرماء کے بری ہونے کی شرط لگائی اس کے حصے سے، یاانہوں نے مصالح منہ (جس سے صلح کی جارہی ہے) کا حصہ فی الفوراداکردیاتبرع کے طورپر، یاانہوں نے مصالح منہ کواس کے حصے کے بقدرقرض دے دیااوراس کے علاوہ سے صلح کرلی اورپھران کوقرض کا حوالہ دیدیاغرماء پرتویہ صلح صحیح ہے۔

پہلاحیلہ یہ ہے کہ انہوں نے یہ شرط لگائی کہ مصالح اپنے حصۂ دین سے غرماء کوبری کردے اورباقی ترکہ کے عین سے مال پرصلح کرلے، اس طریقہ میں باقی ورثاء کافائدہ ہے اس لئے کہ مصالح کاغرماء پرکوئی حق باقی نہیں رہے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا حصۂ دین ان کیلئے ہوجائے گا۔اوردوسراحیلہ یہ ہے کہ بقیہ ورثاء مصالح کاحصۂ دین نقداداکردیں اورمصالح ان کواس قرضے کاحوالہ دیدے غرماء پراوراس طریقہ میں بقیہ ورثاء کاضررہے کیونکہ نقدبہترہے دین سے، اورتیسراحیلہ جواچھاطریقہ ہے وہ ہے

قرض دینا تو ہم فرض کریں گے کہ مصالح کا حصہ دین سے سودرہم ہے اور عین سے بھی سودرہم ہے اور ورثاء اس سے صلح کر رہے ہیں دراہم پر تو ضروری ہے کہ بدل صلح سو سے زیادہ ہو یعنی ایک سودس درہم ہو تو ورثاء اس کو سودرہم قرض دیں گے اور وہ ان کو سودرہم کا حوالہ دے گا غرماء پر اور وہ بھی حوالہ قبول کریں گے پھر ورثاء اس کے ساتھ دین کے علاوہ سے صلح کریں گے دس درہم پر پس اگر غیر دین ایسی چیز ہو جس سے دس درہم پر صلح صحیح ہو تو ظاہر ہے اور اگر صحیح نہ ہو تو پھر دس دراہم پر کسی چیز کا اضافہ کیا جائے گا مثلاً ایک چھری شامل کردی جائے گی تاکہ دس، دس کے مقابلے میں ہو جائے اور باقی چھری کے مقابلے میں ہو جائے

تشریح: دین سے ابراء صحیح نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مر گیا اس کے چار وارثین باقی رہ گئے اور اس کے ترکہ میں کچھ نقد مال بھی موجود ہے اور کچھ لوگوں پر دیون اور قرضے بھی ہیں تو جس وارث کو میراث سے نکالنا ہے تو اس شرط پر نکالا جائے گا کہ اس کو نقد مال دیا جائے گا اور دین باقی ورثاء کیلئے ہو جائیگا یعنی اس کا جو حصہ دین سے ملتا ہے وہ باقی ورثاء لیں گے اور اس کو عین دیا جائیگا تو یہ صلح جائز نہیں ہے۔

اس لئے کہ اس میں "تملیک الدین من غیر من علیه الدین" لازم آتا ہے یعنی جس شخص پر دین نہیں ہے اس کو دین کا مالک بنانا لازم آتا ہے چونکہ دین تو مدیون پر ہے اور اس وارث (مصالح منہ) نے مدیون کو دین کا مالک نہیں بنایا بلکہ دوسرے ورثاء کو دین کا مالک بنایا حالانکہ ان پر دین نہیں ہے تو جس کو دین کا مالک بنایا ہے اس پر دین نہیں ہے اور جس پر دین ہے اس کو دین کا مالک نہیں بنایا اس لئے صلح کی یہ صورت ناجائز ہے۔

آگے شارحؒ نے اس صلح کے صحیح ہونے کیلئے تین حیلے ذکر کئے ہے۔

حیلہ (۱) یہ ہے کہ مصالح منہ کے حصے کا جو دین "مدیونین" پر ہے وہ اپنے حصے سے "مدیونین" کو بری کردے اور جو اعیان ہیں اس سے اس کے ساتھ صلح کرے مال پر یعنی مصالح منہ کو عین میں سے کچھ مال دیدیا اور باقی اعیان سے اس کو نکال دیا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس صورت میں اس شخص کو دین کا مالک بنا دیا ہے جس پر دین ہے یعنی مدیون کو دین کا مالک بنا دیا ہے نہ کہ بقیہ ورثاء کو۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس طریقہ میں بقیہ ورثاء کا فائدہ ہے اسلئے کہ جب مصالح منہ کا مدیونین پر دین باقی نہیں رہا تو ان پر دین کم ہو گیا اور جب ان پر دین کم ہو گیا تو وہ باقی دین کی ادائیگی میں جلدی کریں گے اسلئے بقیہ ورثاء کا دین جلدی حاصل ہو جائے گا۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا حصۂ دین دوسرے ورثاء کو مل جائے گا۔

حیلہ (۲) دوسرا حیلہ یہ ہے کہ باقی ورثاء مصالح کو اس کا حصہ دین نقد ادا کریں اور وہ ان کو اس حصہ دین کا حوالہ دیدیں غرماء پر یعنی مصالح کا حصہ دین سے سو درہم بنتا ہے اور باقی عین میں بھی اس کا حصہ ہے تو باقی ورثاء نے اس کو دین والے حصے سے سو درہم نقد ادا کردئے اور بقیہ میراث سے اس کے ساتھ دس درہم پر صلح کرلی تو یہ صورت بھی جائز ہے لیکن اس میں صورت میں بقیہ ورثاء کا ضرر ہے کیونکہ انہوں نے نقد پیسے ادا کردئے اور ان کو دین بعد میں ملے گا اور نقد دین سے بہتر ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں بقیہ ورثاء کا ضرر ہے اگرچہ یہ صورت بھی جائز ہے۔

حیلہ (۳) یہ طریقہ اقراض کا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ خالد کے ورثاء میں سے صرف چار بیٹے رہ گئے اور خالد نے کچھ لوگوں پر دیون باقی چھوڑے ہیں اور کچھ عین مال بھی باقی چھوڑا ہے تو خالد کے بیٹوں میں سے تین بیٹوں نے اپنے ایک بھائی مثلاً "ماجد" کے ساتھ صلح کرلی اور اس کو میراث سے نکال دیا لیکن مصالح (ماجد) کا حصہ دین سے سو (۱۰۰) درہم بنتا ہے اور عین سے بھی سو درہم بنتا ہے تو اس صورت میں باقی ورثاء نے "ماجد" کے ساتھ دراہم پر صلح کرلی تو ضروری ہے کہ بدل صلح سو دراہم سے زیادہ ہو مثلاً ایک سو دس دراہم ہوتا کہ سو دراہم ان سو دراہم کے عوض میں ہوجائیں جو اس کو چاندی سے مل رہے تھے باقی دس دراہم باقی ماندہ سامان کے عوض میں ہوجائیں اور پھر باقی ورثاء "ماجد" یعنی خارج کو سو دراہم قرض دیدیں اور ماجد ان کو سو دراہم کا حوالہ دیدیں مدیونین پر اور مدیونین اس حوالہ کو قبول بھی کریں تو دین کا معاملہ صاف ہوجائے گا پھر ورثاء ماجد کے ساتھ باقی میراث سے دس دراہم پر صلح کرلیں اگر غیر دین ایسی چیز ہو کہ اس سے دس دراہم پر صلح کرنا جائز ہو مثلاً باقی ماندہ میراث میں ماجد (خارج) کا حصہ دراہم میں موجود نہ ہو تو دس دراہم باقی ماندہ میراث کا عوض ہوجائیں گے لیکن اگر باقی ماندہ میراث سے دس دراہم پر صلح جائز نہ ہو یعنی باقی ماندہ میراث میں ماجد کا حصہ دراہم میں بھی موجود ہو اور وہ دس دراہم یا اس سے زیادہ بنتا ہو تو اس صورت میں چونکہ دس دراہم پر صلح جائز نہیں ہے کیونکہ دس دراہم تو اس کو میراث سے بھی مل رہے تھے تو باقی ورثاء کو دس دراہم اپنے بھی مل گئے (اپنی میراث کے طور پر) اور کچھ اضافی مال بلاعوض مل گیا اور یہ ربوا ہے اس لئے اس کے صحیح بنانے کیلئے یہ کام کریں کہ دس دراہم کے ساتھ ایک چاقو رکھ دیں یعنی باقی ورثاء ماجد (خارج) کے ساتھ دس دراہم اور ایک چاقو پر صلح کرلیں تو دس دراہم تو دس دراہم کے عوض میں ہوجائیں گے اور باقی جتنا مال ورثاء کیلئے رہ گیا وہ اس چاقو کا عوض ہوجائے گا کیونکہ چاقو الگ جنس ہے اور جب جنس بدل گئی تو صلح جائز ہے کیونکہ اختلاف جنس کی صورت میں ربوا متحقق نہیں ہوتا اسلئے یہ صلح جائز ہے۔

﴿وفی صحة الصلح عن ترکة جهلت علی مکیل اوموزون اختلاف﴾ فعند بعض المشائخ لایجوز

بشبهة الربوا وعندالبعض يجوز لان ههنا شبهة شبهة الربوا ولا اعتبار لها لانه يحتمل ان يكون في التركة من جنس بدل الصلح وعلى تقدير ان يكون من جنسه يحتمل ان يكون زائدا على بدل الصلح واحتمال الاحتمال يكون شبهة ﴿ولو جهلت وهي غير المكيل والموزون في يد البقية صح في الاصح﴾ وجه عدم الصحة ان هذا الصلح بيع لا ابراء لان البرائة عن الاعيان لايجوز واذا كان بيعاً فاحد البدلين مجهول فلا يصح ووجه الصحة ان التركة اذا كانت في يد بقية الورثة فالجهالة لاتفضى الى المنازعة فيجوز.

ترجمہ: اور ترکہ مجہولہ سے مکیلی اور موزونی چیز پر صلح کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے نزدیک جائز نہیں ہے شبہ ربوا کی وجہ سے اور بعض مشائخ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہاں شبہے کا شبہ ہے اور اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ ترکہ میں بدل صلح کی جنس موجود ہو اور اس تقدیر پر کہ اس میں بدل صلح کی جنس موجود ہو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ بدل صلح پر زائد ہو اور احتمال الاحتمال شبۃ الشبہ ہوتا ہے اور اگر ترکہ مجہول ہو اور غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز ہو باقی ورثاء کے قبضہ میں تو یہ صلح صحیح ہے بناء پر مذہب صحیح عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہے ابراء نہیں ہے اسلئے کہ اعیان سے برائت جائز نہیں ہے اور جب بیع ہے تو بیع میں ایک بدل مجہول ہے اس لئے صحیح نہیں ہے اور صحت کی وجہ یہ ہے کہ جب ترکہ باقی ورثاء کے قبضہ میں ہے تو جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے اسلئے صلح جائز ہے۔

تشریح: ترکہ مجہولہ سے صلح جائز ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے چار بیٹوں میں سے تین بیٹوں نے اپنے ایک بھائی یعنی "ماجد" کو ترکہ سے نکال دیا اس طریقہ پر کہ تینوں وارثوں نے ماجد سے کہا کہ تم ایک ہزار دراہم لے لو (یعنی موزونی چیز پر صلح کرلی) اور باقی ترکہ سے دست بردار ہو جاؤ یا دس صاع گندم لے لو (یعنی مکیلی چیز پر صلح کرلی) چنانچہ ماجد نے ایسا کیا یعنی ہزار دراہم لے لئے یا دس صاع گندم لے لی اور باقی ترکہ سے دست بردار ہو گیا لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ خالد کے ترکہ میں کیا کیا چیزیں شامل ہیں یعنی خالد کا ترکہ مجہول ہے تو اس صورت میں ماجد کے ساتھ ایک ہزار پر جو صلح ہوئی ہے اس میں فقہاء کرامؒ کا اختلاف ہے چنانچہ بعض فقہاء کرام کے نزدیک یہ صلح جائز نہیں ہے۔ اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔

جن حضرات فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ربوا کا شبہ ہے یعنی یہ ممکن ہے کہ ترکہ میں بدل صلح کی جنس موجود ہو اور اس میں مصالح (ماجد) کا حصہ ہزار دراہم سے زیادہ ہو اور اس نے چونکہ صرف دراہم لئے ہے تو اس کے حصے کے

عوض میں جو اضافی مقدار رہ گئی ہے وہ بلا عوض ہے اور یہ ربوا ہے جب اس میں "شبہۃ الربوا" موجود ہے تو شبہۃ الربوا بھی چونکہ ربوا کی طرح حرام ہے اس لئے یہ صلح جائز نہیں ہے۔

جن حضرات فقہاءؒ کے نزدیک یہ صلح جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں " شبهة الشبهة " ہے اور شبهة الشبهة کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس میں "شبهة الشبهة" اس طرح ہے کہ اس صلح میں یہ احتمال موجود ہے کہ ترکہ میں بدل صلح کی جنس سے کوئی مال موجود ہو یعنی ترکہ میں دراہم موجود ہوں اور جب ترکہ میں دراہم موجود ہوں تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ دراہم بدل صلح سے زیادہ ہوں یہ تو احتمال الاحتمال ہو گیا اور احتمال الاحتمال شبہ الشبہۃ کے درجہ میں ہے اور شریعت میں شبہے کا اعتبار تو ہے لیکن شبہۃ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لئے یہ صلح جائز ہے۔

اور اگر ترکہ مجہول ہو اور صلح ہو گئی غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز پر اس حال میں کہ ترکہ بقیہ ورثاء کے قبضہ میں ہے تو بناء بر مذہب صحیح یہ صلح جائز ہے جبکہ ایک روایت کے مطابق یہ صلح جائز نہیں ہے۔

عدم صحت کی وجہ یہ ہے کہ صلح بیع کے مانند ہے ابراء نہیں ہے یعنی "ماجد" (مصالح) نے اپنے بقیہ حصے سے اپنے دوسرے بھائیوں کو بری نہیں کیا ہے کیونکہ اعیان سے ابراء جائز نہیں ہے بلکہ اپنے بقیہ حصے کا عوض بدل صلح کی صورت میں لیا ہے اور جب عوض لیا ہے تو یہ بیع کے حکم میں ہے اور جب بیع کے حکم میں ہے تو بیع میں احد البدلین کے مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے اس لئے یہ صلح بھی فاسد ہوگی۔

اور جس روایت میں ہے کہ یہ صلح صحیح ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ترکہ باقی ورثاء کے قبضہ میں موجود ہے اور انہوں نے خالد کے ساتھ غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز مثلاً ایک گھوڑے پر صلح کر لی تو یہ صلح اس لئے جائز ہے کہ یہ صلح مفضی الی النزاع نہیں ہے کیونکہ اس میں بقیہ ورثاء کو کسی چیز کا دینا نہیں ہوتا ہے بلکہ جو کچھ ان کے پاس ہے اس کے عوض میں گھوڑا لینا ہے تو یہ صلح جائز ہوگی جیسے کہ ایک بھاگا ہوا غلام ہے عام طور پر تو اس کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ مقدور التسلیم نہیں ہے لیکن اگر وہ غلام اس شخص کے ہاتھ فروخت کرنا ہو جس کے پاس موجود ہے تو یہ بیع جائز ہوتی ہے کیونکہ اس کے حق میں وہ مقدور التسلیم ہے اسی طرح یہ صلح بھی جائز ہے کیونکہ جب اس میں کوئی چیز دینا نہیں ہوتا تو اس میں نزاع بھی نہ ہوگا

﴿وبطل الصلح والقسمة مع دين محيط للتركة ولايصالح قبل القضاء في غير محيط ولو فعل قالوا صح﴾ اي ينبغي ان لايصالح قبل قضاء الدين في دين غير محيط ولو صولح فالمشائخ قالوا صح لان التركة لايخلو عن قليل دين والدائن قديكون غائبا فلو جعلت التركة موقوفة يتضرر الورثة والدائن لايتضرر لان على الورثة قضاء دينه ﴿ووقف قدر الدين وقسم الباقي استحسانا ووقف الكل قياسا﴾ وجه القياس ان

الدین یتعلق بکلجزء من الترکة ووجه الاستحسان لزوم ضرر الورثة .

ترجمہ: اور باطل ہے صلح اور تقسیم جبکہ ترکہ میں ایسا دین ہو جو پورے ترکے پر محیط ہو دین غیر محیط میں تقسیم سے پہلے صلح نہیں کرنا چاہئے اگر ایسا کیا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ صحیح ہے یعنی دین غیر محیط میں دین ادا کرنے سے پہلے صلح نہیں کرنا چاہئے لیکن اگر صلح ہوگئی تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ صلح صحیح ہے اس لئے کہ ترکہ تھوڑے سے دین سے خالی نہیں ہوتا دائن کبھی غائب ہوتا ہے اگر ترکہ کو موقوف کردیا جائے تو اس سے ورثاء کو ضرر لاحق ہوگا اور دائن کو ضرر لاحق نہیں ہوتا اس لئے کہ ورثاء پر اس کے دین کا ادا کرنا لازم ہے۔ دین کی مقدار کو باقی رکھنا اور باقی کو تقسیم کرنا استحسان ہے اور پورے ترکہ کو باقی رکھنا قیاس ہے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دین ترکہ کے ہر ہر جزء سے متعلق ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ورثاء کو ضرر لاحق ہوتا ہے۔

تشریح: دین کی ادائیگی صلح اور تقسیم پر مقدم ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مرگیا اور اس نے اپنے پیچھے مال چھوڑا ہے لیکن وہ مال مستغرق بالدین ہے یعنی اس پر لوگوں کے اتنے قرضے ہیں کہ پورے ترکہ کو گھیرے ہوئے ہیں اور اس صورت میں ورثاء نے اس مال میں سے ایک وارث کے ساتھ کسی چیز صلح کرلی یا مال یعنی میراث کو آپس میں تقسیم کردیا تو یہ صلح اور تقسیم کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جب کوئی مرتا ہے تو اس کے مال کے ساتھ چار حقوق ترتیب وار متعلق ہوتے ہیں۔

(۱) سب سے پہلے اس کے مال سے اسکی تجہیز اور تکفین کا انتظام کیا جائے گا۔

(۲) قرض کی ادائیگی یعنی دوسرے نمبر پر اس کے مال سے اس کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔

(۳) وصیت کو پورا کرنا یعنی اس نے جو وصیت کی ہے تہائی مال سے اس کی وصیت پوری کی جائے گی۔

(۴) تقسیم اس کے بعد چوتھے نمبر پر اس کا ترکہ اس کے شرعی ورثاء کے درمیان شرعی اصولوں کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔

تو اس تفصیل سے معلوم ہوگیا کہ میت کے ساتھ دوسرے نمبر حق دین کی ادائیگی ہے لھذا دین کے ادا کرنے سے پہلے صلح کرنا یا تقسیم کرنا تصرف فی حق الغیر ہے اس لئے یہ ناجائز ہے۔

اور اگر اس کا ترکہ مستغرق بالدین نہ ہو یعنی اس پر اتنے دیون اور قرضے نہ ہوں جو پورے ترکہ پر محیط ہوں بلکہ قرضے کم ہیں اور ترکہ زیادہ ہے تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ دین ادا کرنے سے پہلے ترکہ کو تقسیم نہیں کرنا چاہئے بلکہ انتظار کرنا چاہئے کہ جب دین ادا کردیا جائے پھر تقسیم کیا جائے گا۔

لیکن ورثاء نے دین ادا کرنے کا انتظار نہ کیا بلکہ دین ادا کرنے سے پہلے ترکہ کو تقسیم کردیا، یا دین ادا کرنے سے پہلے ایک وارث

کے مسئلہ تخارج پر عمل کیا یعنی اس کے ساتھ کسی چیز پر صلح کر لی اور اس کو میراث سے نکال دیا تو اس صورت میں بھی فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی جائز ہے۔

اس لئے کہ عام طور پر ترکہ تھوڑے سے دین خالی نہیں ہوتا اگر اس دین کی وجہ سے پورے ترکہ کی تقسیم یا صلح، دین کی ادائیگی پر موقوف کر دیا جائے تو اس سے ورثاء کو ضرر لاحق ہو جائے گا یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دائن (قرض خواہ) غائب ہوتا ہے اب اگر ترکہ کی تقسیم اس کے دین ادا کرنے پر موقوف کیا جائے وہ تو حاضر ہی نہیں ہوگا تو اس سے ورثاء کو ضرر لاحق ہو جائے گا اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر دین ادا کرنے سے پہلے ترکہ کو تقسیم کر دیا تو یہ جائز ہے۔ اور دائن کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ اس کے دین کی ادائیگی ورثاء پر لازم ہے لھذا وہ جب بھی حاضر ہوگا اس کو اسکا دین ادا کیا جائے گا اس لئے یہ صورت جائز ہے۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ جب ترکہ محیط بالدین نہ ہو تو اس سے دین کی مقدار کو باقی رکھا جائے اور اس کے علاوہ باقی ترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے یہ استحسان ہے، ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پورا ترکہ موقوف کر دیا جائے۔

قیاس کی وجہ: قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دائن کا دین ترکہ کے ہر، ہر جزء سے متعلق ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو بھی ترکہ تقسیم ہوگا اس میں دائن کا حصہ ہے لھذا دین کی ادائیگی تک تقسیم نہیں کرنا چاہیئے۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس تاخیر کی وجہ سے ورثاء کو ایسا ضرر لاحق ہوتا ہے جس کے وہ مستحق نہیں ہیں لھذا ورثاء سے ضرر دفع کرنے کیلئے ہم نے کہا کہ مقدار دین کو باقی رکھا جائے اور باقی ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے کیونکہ اس میں ورثاء کا بھی فائدہ ہے اور دائن کا بھی اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

ومن المسائل المهمة انه هل يشترط لصحة الصلح صحة الدعوى ام لافبعض الناس يقولون يشترط لكن هذاغير صحيح لانه اذاادعى حقاًمجهولاً في دار فصولح على شيء يصح الصلح على مامرفي باب الحقوق والاستحقاق ولاشك ان دعوى الحق المجهول دعوى غير صحيحة وفي الذخيرة مسائل تؤيدماقلنا.

ترجمہ: اور اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط یا نہیں؟ چنانچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ شرط ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لئے جب کسی نے گھر میں حقِ مجہول کا دعوی کیا اور اس کے ساتھ کسی چیز پر صلح ہو گئی تو یہ صلح صحیح ہے جیسے کہ ماقبل میں باب الحقوق والاستحقاق میں گزر چکا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حقِ مجہول کا دعوی صحیح نہیں ہے

اور ذخیرہ میں بہت سارے مسائل ہیں جو ہمارے کہنے کی تائید کرتے ہیں۔

تشریح: صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے:

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط ہے یا نہیں؟ چنانچہ اس کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط ہے یعنی صلح اس وقت صحیح ہوگی جبکہ دعوی صحیح ہو اور اگر دعوی صحیح نہ ہو تو صلح بھی صحیح نہ ہوگی۔ لیکن شارحؒ فرماتے ہیں کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ صلح اس وقت صحیح ہوگی جبکہ دعوی صحیح ہو۔

اس لئے کہ جب خالد نے عمران پر یہ دعوی کیا کہ آپ کے گھر میں میرا حصہ ہے لیکن خالد نے یہ بیان نہ کیا کہ وہ حصہ کتنا ہے اور کس جانب میں ہے لیکن صرف ایک مجہول حق کا دعوی کیا کہ آپ کے گھر میں میرا حصہ ہے اور عمران (مدعی علیہ) نے خالد (مدعی) کے ساتھ ہزار روپے پر صلح کرلی یعنی عمران نے ہزار، روپے دیکر خالد کے ساتھ صلح کرلی اور خالد نے اس کے نتیجہ میں اپنا دعوی چھوڑ دیا تو یہ صلح صحیح ہے (جیسے کہ اس کی پوری تفصیل ماقبل میں باب الحقوق والاستحقاق میں گزر گئی ہے) حالانکہ یہاں دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ دعوی کے صحیح ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ مدعی بہ (جس چیز پر آپ دعوی کر رہے ہیں) معلوم اور معین ہو اور یہاں پر مدعی بہ معلوم نہیں ہے تو دعوی صحیح نہیں ہوا لیکن اس کے باوجود صلح جائز ہے تو معلوم ہوا کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔

اور ذخیرہ نامی کتاب میں کافی مسائل ایسے ہیں جو ہماری اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ صلح کے صحیح ہونے کیلئے دعوی کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

ختم شد کتاب الصلح بتاریخ۔ ۲۰۔ فروری۔ ۲۰۰۸ء

مطابق۔ ۱۲۔ صفر المظفر۔ ۱۴۲۹ھ بروز بدھ

كتاب المضاربة

یہ کتاب ہے مضاربت کے بیان میں

یہاں پر چند باتیں جاننا ضروری ہے۔

(۱) مضاربت کے لغوی اور اصطلاحی معنی ۔(۲) مضاربت کی مشروعیت ۔(۳) ارکانِ مضاربت ۔(۴) شرائط مضاربت ۔(۵) حکمِ مضاربت۔

تفصیل: (۱) مضاربت کے لغوی معنی اہل حجاز اس کو قراض کہتے ہیں قراض کے معنی ہیں کسی چیز کو کاٹ کر دینا کیونکہ رب المال بھی اپنے مال کا کچھ حصہ کاٹ کر مضارب کو دیتا ہے جس میں مضارب تصرف کرتا ہے اور اس کو نفع کا ایک حصہ کاٹ کر دیتا ہے۔ جبکہ اہل عراق اس کو مضاربت کہتے ہیں مضاربت مشتق ہے ضرب سے اور ضرب کے معنی ہیں ضرب دینا کیونکہ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے حصے کو نفع میں ضرب دی جاتی ہے۔ یا مشتق ہے ضرب بمعنی سفر سے کیونکہ مضارب بھی مالِ مضاربت کے ساتھ زمین میں سفر کرتا ہے اس وجہ سے اس عقد کو عقد مضاربت کہتے ہیں۔

مضاربت کے اصطلاحی معنی: ''ھی عقد شركة بمال من رجل وعمل من آخر'' عقد میں دو آدمیوں کی شرکت ہے کہ ایک کی جانب سے مال ہو اور دوسرے کی جانب سے عمل ہو۔

مشروعیت مضابت: باتفاقِ مذاہب اربعہ مضاربت جائز اور مشروع ہے مشروعیت کے دلائل، کتاب اللہ۔ سنت۔ اجماع امت۔ اور قیاس ہیں۔

مضاربت کی مشروعیت کتاب اللہ سے ۔ارشاد باری تعالی ہے ﴿واخرون یضربون فی الارض یبتغون من فضل الله﴾ (المزمل ایت ۲۰) ﴿فاقضیت الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل الله﴾ (الجمعة ایت ۱۰) یہ ایت اپنے عموم کی وجہ سے عمل مضاربت کو بھی شامل ہے۔

مضاربت کی مشروعیت سنت سے: ﴿روی ابن عباسؓ انه قال ''كان سیدنا العباس بن عبدالمطلب اذا دفع المال مضاربة اشترط علی صاحبه ان لا یسلک به بحرا ولا ینزل به وادیاً ولا یشتری به دابة ذات

كبد رطبة فان فعل ذلک ضمن " فبلغ شرطه رسول الله ﷺ فاجازه﴾ نیز حدیث شریف میں ہے ”ثلاث فيهن البركة البيع الى اجل ،والمقارضة ، وخلط البر بالشعير للبيت لاللبيع “۔

مضاربت کی مشروعیت اجماع سے: ”روی عن جماعة من الصحابة انهم دفعوا مال اليتيم مضاربةً ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعاً“ نیز زمانہ جاہلیت میں بھی مضاربت کا عام رواج تھا ابوسفیان کا جو قافلہ تھا اس میں اکثر مال مضاربت کے طور پر تھا اور جب اسلام آیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو باقی رکھا۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے ”الفقہ الاسلامی وادلتہ“ ص ۳۹۲۵)

مضابت کی مشروعیت قیاس سے: قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مضاربت مشروع ہونی چاہئے کیونکہ مضاربت قیاس ہے مساقات پر علت جامعہ دونوں میں حاجت ہے اس لئے کہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں بعض لوگوں کے پاس مال ہوتا ہے لیکن ان کے پاس تجربہ اور ہنر نہیں ہوتا اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پاس تجربہ اور ہنر تو ہوتا ہے لیکن ان کے پاس مال نہیں ہوتا تو یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں کہ ایک اپنا مال دیکر دوسرے کے ہنر سے کام لے لے یا ایک دوسرے سے مال لیکر اپنا ہنر استعمال کر کے اس سے نفع حاصل کرے تو یہ لین دین یا زبردستی ہوگا تو فساد برپا ہوگا اور یا باہمی رضامندی سے ہوگا لھذا باہمی رضامندی سے یہ لین دین کرنا مضاربت کے جواز کا تقاضا کرتا ہے اس لئے مضاربت جائز ہونی چاہئے۔

ارکان مضاربت: مضاربت کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں ان الفاظ کے ساتھ جو مضاربت کے انعقاد پر دلالت کرتے ہیں۔ جس کی تفصیل کتاب میں آجائے گی۔

شرائط مضاربت: مضاربت کی صحت کیلئے مندجہ ذیل شرائط ہیں۔

(۱) یہ کہ متعاقدین اہل تصرف اور اہل توکیل ہوں یعنی دونوں میں عقد کرنے کی اہلیت موجود ہو اور دونوں میں یہ صلاحیت بھی موجود ہو کہ وہ کسی کو وکیل بنا سکے اسلئے کہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کا مالک ہوجاتا ہے البتہ دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اس لئے کہ عقد مضاربت مسلمان اور کافر کے درمیان بھی منعقد ہوسکتا ہے۔

(۲) یہ کہ رأس المال نقود میں سے ہو یعنی سونا چاندی یا رائج الوقت کرنسی ہو۔

(۳) یہ کہ رأس المال کی مقدار معلوم ہو۔ (۴) یہ کہ رأس المال عین ہو یعنی دین نہ ہو۔

(۵) یہ کہ رأس المال مضارب کو سپرد کر دیا گیا ہو تا کہ وہ اس میں تصرف کر سکے۔

(۶) یہ کہ ربح کی مقدار معلوم ہو۔ (۷) یہ کہ ربح کی مقدار معلوم ہونے کے ساتھ مشاع ہو یعنی نصف یا ربع وغیرہ ہو متعین نہ ہو کہ مثلاً دس دراہم رب المال کو ملیں گے اور باقی آپس میں نصف، نصف، تقسیم کریں گے یا باقی کل ربح مضارب کو ملے گا۔

حکم مضاربت: مضاربت کی دو قسمیں ہیں (۱) مضاربت فاسدہ (۲) مضاربت صحیحہ۔

مضاربت فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ مضارب کو اجر مثل ملے گا ربح نہ ملے گا ربح پورا رب المال کا ہوگا اور اگر ربح نہ ہوا ہو بلکہ نقصان ہوا ہو تو تب بھی مضارب کو اجر مثل ملے گا۔

مضاربت صحیحہ کا حکم یہ ہے کہ جب تک مضارب نے مال مضاربت پر کوئی چیز نہیں خریدی تو اس وقت تک وہ امین ہے اور جب خرید لیا تو وکیل ہے اور جب بیچ دیا اور اگر اس میں نفع ہو تو شریک ہے ربح میں اور اگر نہ ہو تو متبرع ہے اور اگر اس نے مخالفت کی تو ضامن ہے۔

﴿هی عقدشركة فی الربح بمال من رجل وعمل من اٰخر وهی ايداع اولاً وتوكيل عندعمله وشركة ان ربح وغصب ان خالف وبضاعة ان شرط كل الربح للمالک وقرض ان شرط للمضارب﴾اعلم ان فی هذه العبارة تساهلاً وهوان المضاربة اذاكانت عقدشركة فی الربح فكيف تكون بضاعة اوقرضا وانماقال ذلک بطريق التغليب والحق ان يقول ان المضاربة ايداع وتوكيل وشركة وغصب ودفع المال الی اٰخر ليعمل فيه بشرط ان يكون الربح للمالک بضاعة وبشرط ان يكون للعامل قرض فنظم الدفع المذكور فی سلک المضاربة تغليباً﴿واجارة فاسدة ان فسدت فلاربح له عنده﴾ای لاربح للمضارب عند الفساد ﴿بل اجرعمله ربح اولاولايزاد علی ماشرط خلافاًلمحمدؒ ولايضمن المال فيها﴾ ای فی المضاربة الفاسدة ﴿كمافی الصحيحة﴾

ترجمہ: یہ عقد شرکت ہے ربح میں کہ ایک آدمی کی جانب سے مال ہو اور دوسرے کی جانب سے عمل ہو اور یہ امانت ہے ابتداء اور عمل کرنے کے بعد توکیل ہے اور اگر مال مضاربت میں ربح ہو تو پھر شرکت ہے اور غصب ہے اگر مخالفت کی اور بضاعت ہے اگر پورا نفع کی شرط لگائی ہو مالک کیلئے اور قرض ہے اگر پورے نفع کی شرط لگائی ہو مضارب کیلئے جان لیں کہ مصنفؒ کی عبارت میں تساہل ہے اور وہ یہ کہ جب مضاربت عقد شرکت ہے ربح میں تو بضاعت اور قرض کیسے ہو جائیں گے لیکن مصنفؒ نے یہ تغلیباً کہا ہے اور حق بات یہ ہے کہ مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ مضاربت امانت ہے، توکیل ہے، شرکت ہے، غصب ہے، اور دوسرے کو مال دینا ہے تاکہ وہ اس میں عمل کریں اس شرط پر کہ نفع پورا مالک کا ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اس شرط پر کہ نفع مضارب کا ہوگا

قرض ہے تو مذکورہ طریقے پر دینے کو مضاربت کی لڑی میں پرونا تغلیباً ہے۔

اور اجارہ فاسدہ ہے اگر مضاربت فاسد ہو جائے پس فساد کی صورت میں اس کو نفع نہیں ملے گا بلکہ اس کو اس کے عمل کی مزدوری ملے گی چاہے نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور یہ مزدوری مقدار مشروط سے زیادہ نہ ہوگی خلافاً ثابت ہے امام محمدؒ کیلئے اور مضاربت فاسدہ میں مضارب مال کا ضامن نہ ہوگا جس طرح کہ مضاربت صحیحہ میں ضامن نہیں ہوتا۔

تشریح: مضاربت کے مختلف احکام:

مضاربت کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے یہاں صرف اس کے حکم کے متعلق چند باتیں ذکر کی جاتی ہیں چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب رب المال نے مال مضاربت "مضارب" کو سپرد کر دیا اور ابھی تک مضارب نے اس پر کوئی سامان نہیں خریدا تو یہ مال مضارب کے پاس امانت ہے اور جب اس پر سامان خرید لیا تو اب مضارب کی حیثیت وکیل کی ہے یعنی مضارب چونکہ رب المال کی اجازت سے عمل کر رہا ہے تو گویا کہ وہ وکیل ہے۔ اور اگر مال مضاربت میں نفع ہو گیا تو اب مضارب رب المال کے ساتھ شریک ہے کیونکہ دونوں ربح میں شریک ہیں۔ اور اگر مضارب نے رب المال کی مخالفت کی تو اس کی حیثیت غاصب کی ہے یعنی نقصان کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا۔ اور اگر پورے نفع کی شرط لگائی ہو مالک کیلئے تو اب اس کی حیثیت بضاعت کی ہے یعنی مضارب مفت میں عمل کر رہا ہے رب المال کیلئے اور اگر پورے نفع کی شرط لگائی ہو مضارب کیلئے تو اس کی حیثیت قرض کی ہے یعنی مضارب نے رب المال سے مال سے قرض لیا ہے اور اس پر تجارت کر رہا ہے۔

اعلم: شارحؒ نے ماتن کی عبارت پر اعتراض کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں تساہل ہے اس طور پر کہ مصنفؒ نے مضاربت کی مختلف حیثیات ذکر کی ہے کہ مضاربت، ایداع ہے، توکیل، شرکت، غصب، بضاعت، اور قرض ہے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ "مضاربت" نام ہے نفع میں شریک ہونے کا اور جب پورے نفع کی شرط لگائی گئی مضارب یا رب المال کیلئے تو اس میں شرکت کہاں رہی اور جب شرکت نہ رہی تو اس کو مضاربت کی لڑی میں پرونا اور اس کو مضاربت کہنا درست نہیں ہے۔

جواب: شارحؒ نے خود ہی اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بضاعت اور قرض، مضاربت میں داخل نہیں ہیں لیکن مصنفؒ نے ان دونوں کو مضاربت میں داخل کیا ہے تغلیباً یعنی مصنفؒ کو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مضاربت، ایداع، توکیل، شرکت اور غصب ہے اور دوسرے کو مال دینا تاکہ وہ اس کیلئے بلا اجر عمل اس شرط پر کہ ربح رب المال کا ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اگر یہ شرط ہو کہ ربح مضارب کیلئے ہوگا یہ قرض ہے تو مذکورہ طریقے پر مال دینے کو مضاربت کی لڑی میں پرنے تغلیباً ہے

اور مضاربت فاسد ہوگئی تو اس وقت اس کا حکم اجارہ فاسدہ کی طرح ہے یعنی مضارب کو ربح نہیں ملے گا بلکہ اس کو اجل مثل یعنی معمول کے مطابق مزدوری ملے گی اور یہ اجر مثل اس مقدار پر زیادہ نہ ہوگا جس کی شرط لگائی گئی ہو یعنی اگر اس کی مزدوری ہزار روپے بنتی ہے اور مضاربت کی وجہ سے اس کو جو نفع مل رہا ہے وہ بارہ سو روپے ہے لیکن چونکہ مضاربت فاسد ہوگئی ہے تو اس صورت میں ایک ہزار روپے مزدوری ملے گی اور اگر مضاربت کی وجہ سے ربح آٹھ سو روپے مل رہا ہے تو آٹھ سو روپے ملیں گے کیونکہ آٹھ سو روپے پر وہ پہلے سے راضی ہو چکا تھا۔

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو اجر مثل ملے گا خواہ وہ مقدار مشروط سے کم ہو یا زیادہ۔

اور مضاربت فاسدہ اور مضاربت صحیحہ دونوں میں مضارب نقصان کا ضامن نہ ہوگا بلکہ نقصان مالک کا ہوگا یعنی مضاربت میں اگر نقصان ہو جائے اور اس کی دائیگی ربح سے پوری نہ ہو رہی ہو تو رأس المال سے جو نقصان ہوگا وہ مالک کا ہوگا مضارب اس میں شریک نہ ہوگا۔

﴿ولايصح الابمال يصح فيه الشركة وتسليمه الى المضارب وشيوع الربح بينهمافتفسدان شرط لاحدهمازيادة عشرة﴾ اعلم ان كل شرط يقطع الشركة فى الربح اويوجب جهالة الربح يفسدهاوماعداهامن الشروط الفاسدة التى لاتفسدالبيع لاتفسدالمضاربة بل يبطل ذلك الشرط وكذاشرط الوضيعة على المضارب .

ترجمہ: اور مضاربت صحیح ہے ان چیزوں میں جن میں شرکت صحیح ہوتی ہے اور مال مضاربت کو مضارب کے سپرد کرنا لازم ہے اور ربح دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تناسب کے لحاظ سے تو مضاربت فاسد ہوگی اگر دونوں میں سے ایک کیلئے دس دراہم کے اضافی کی شرط لگائی گئی۔ جان لیں کہ ہر وہ شرط جو نفع میں شرکت کو ختم کرتی ہے یا نفع میں جہالت پیدا کرتی ہے تو اس سے مضاربت فاسد ہوتی ہے اور جو ان دونوں کے علاوہ شروط فاسدہ ہیں جن سے بیع فاسد ہوتی ہے اس سے مضاربت فاسد نہ ہوگی بلکہ وہ شرط خود باطل ہوگی اسی طرح نقصان اور خسارے کی شرط لگانا مضارب پر بھی باطل ہے۔

مضاربت کے صحیح ہونے کے شرائط:

مضاربت کے صحیح ہونے کے شرائط کچھ تو ماقبل میں گزر چکے ہیں یہاں اس کی تھوڑی تفصیل ذکر کی جاتی ہے چنانچہ شرائط یہ ہیں
(۱) یہ کہ مضاربت صحیح ہوتی ہے ان چیزوں میں جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے یعنی مضاربت صحیح ہوتی ہے دراہم اور دنانیر یا رائج الوقت کرنسی میں لهذا اگر کسی نے سامان دیدیا کہ اس پر مضاربت کرو تو یہ صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ سامان میں شرکت صحیح نہیں ہے

تو مضاربت بھی صحیح نہ ہوگی ہاں اگر سامان دیدیا کہ اس کو فروخت کر کے اس کا جو ثمن حاصل ہو جائے اس پر مضاربت کرو تو پھر یہ صحیح ہوگا اس لئے کہ یہ مضاربت سامان میں نہیں ہے بلکہ اس کے ثمن یعنی نقود میں ہے لھذا یہ صحیح ہے۔

(۲) رب المال پر لازم ہوگا کہ وہ رأس المال مضارب کے سپرد کردے کیونکہ سپرد کرنے کے بغیر مضاربت صحیح نہیں ہوتی۔

(۳) یہ کہ نفع میں شرکت تناسب کے اعتبار سے ہوگی تعیین کے اعتبار سے نہ ہوگی یعنی نفع اس طریقے پر تقسیم کیا جائے گا کہ نصف مالک کا ہوگا اور نصف مضارب کا یا ایک ثلث مضارب کا ہوگا اور دوثلث مالک کے ہوں گے لھذا اگر کسی نے یہ شرط لگائی دس دراہم تو مالک کو اول دیئے جائیں گے اور اس کے بعد جو نفع ہو وہ آپس میں نصف، نصف، تقسیم کیا جائے گا تو یہ شرط صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس میں پورا نفع ہی دس دراہم ہو جائے یا اس سے کم ہو جائے تو مضارب کو کیا ملے گا؟

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ شرط جس کی وجہ سے نفع میں شرکت ختم ہوتی ہے یا جس کی وجہ سے نفع میں جہالت پیدا ہوتی ہے تو اس جیسی شرط سے مضاربت بھی فاسد ہوگی۔ اور ایسی شرط کہ جس کی وجہ سے نہ شرکت ختم ہوتی ہے اور نہ نفع میں جہالت پیدا ہوتی ہے تو اس جیسے شروط فاسدہ سے بیع تو فاسد ہوتی ہے لیکن اس سے مضاربت فاسد نہیں ہوتی لھذا شرط خود فاسد ہوگی اور مضاربت صحیح ہوگی۔ اسی طرح مضارب پر یہ شرط لگانا اگر امضاربت میں نقصان اور خسارہ ہو گیا تو نقصان اور خسارے کا تاوان مضارب پر ہوگا تو یہ شرط بھی فاسد ہے لیکن اس سے مضارب فاسد نہ ہوگی بلکہ یہ شرط خود فاسد ہوگی اور مضاربت درست ہوگی۔

﴿وللمضارب فی مطلقها ان یبیع بنقد ونسیة الاباجل لم یعهد﴾ المراد بالمطلق مالم یقید بالزمان اومکان اونوع من التجارة ﴿وان یشتری ویوکل بهما﴾ ای بالبیع والشراء ﴿ویسافر﴾ وعندابی یوسفؒ لیس له ان یسافروعن ابی حنیفةؒ انه ان دفع فی بلده لیس له ان یسافروان دفع فی غیر بلده له ان یسافر الی بلده ﴿ویبضع ولو رب المال ولاتفسدهی به﴾ ای لاتفسد المضاربة بان یبضع رب المال خلافاالزفرؒ ﴿ویودع ویرهن ویرتهن ویستاجر ویحتال بالثمن علی الایسروالاعسر﴾ ای یقبل الحوالة ﴿ولیس له ان یضارب الاباذن المالک اوباعمل برأیک﴾ الضابطة ان الشیء لایتضمن مثله بل یتضمن دونه کالایداع ونحوه ﴿ولاان یقرض اویستدین وان قیل له ذلک﴾ ای اعمل برأیک ﴿مالک ینص علیهما﴾ ای علی الاستدانة والاقراض وانمایصح المضاربة باعمل برأیک دون الاقراض لان المضاربة من صنیع التجار وهی مجلبة للربح بخلاف الاقراض اذلافائدة فیه.

ترجمہ: اور مضارب کیلئے مضاربت مطلقہ میں یہ جائز ہے کہ وہ فروخت کردے نقد کے ساتھ یا ادھار کے ساتھ مگر ایسا ادھار جو رائج نہ ہو، مراد مضاربت مطلقہ سے یہ ہے کہ جو زمان، مکان اور تجارت کی کسی نوع کے ساتھ مقید نہ ہو، اور اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ خود کوئی چیز خرید لے یا ان دونوں کیلئے کسی کو وکیل بنائے یعنی خرید اور فروخت کیلئے اور مال مضارب کے ساتھ سفر بھی کرسکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مضارب مال مضاربت کے ساتھ سفر نہیں کرسکتا اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر مالک نے اس کو مال دیا ہے اپنے شہر میں تو پھر اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ سفر کرے اور اگر اس کو مال دیا ہے دوسرے شہر میں تو پھر اس کیلئے جائز ہے کہ اپنے شہر کی طرف سفر کرے اور بضاعت پر بھی دے سکتا ہے اگر چہ رب المال ہو اور اس سے مضاربت فاسد نہ ہوگی یعنی رب المال کو بضاعت پر دینے سے مضاربت فاسد نہ ہوگی خلاف ثابت ہے امام زفرؒ کیلئے۔ اور امانت بھی رکھواسکتا ہے رہن دے سکتا ہے اور رہن لے سکتا ہے اور کرایہ پر دے سکتا ہے نیز کرایہ پر لے سکتا ہے اور ثمن کا حوالہ قبول کرسکتا ہے مال دار پر بھی اور تنگدست پر بھی لیکن اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ مال مضاربت کسی کو مضاربت پر دیدے مگر مالک کی اجازت سے یا مالک کے اس قول سے ''اعمل برایک'' اس میں ضابطہ یہ ہے کہ شیء اپنے مثل کو متضمن نہیں ہوتی بلکہ اپنے سے کم کو متضمن ہوتی ہے جیسے امانت رکھوانا وغیرہ اور نہ قرض دے سکتا ہے اور نہ قرض لے سکتا ہے اگر چہ اس کو یہ کہا گیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کرو جب تک اس کی تصریح نہ کی گئی ہو یعنی جب تک قرض دینے اور قرض لینے کی تصریح نہ کی گئی ہو، اور ''اعمل برأیک'' سے مضاربت صحیح ہے نہ کہ قرض دینا اس لئے کہ مضاربت تاجروں کا طریقہ ہے اور یہ نفع کو کھینچنے والی ہے برخلاف قرض دینے کے کیونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

تشریح: مضارب کو کن کن تصرفات کا حق حاصل ہے؟

اس مسئلہ کی وضاحت سے پہلے یہ جان لیں کہ جب رب المال مضارب کو مال دیتا ہے تو اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) یہ کہ رب المال مضارب کو صرف مال حوالہ کرتا ہے اور اس پر کسی قسم کی شرط وغیرہ نہیں لگاتا اس ک مضاربت مطلقہ کہتے ہیں۔

(۲) یہ کہ مال دیتے وقت رب المال مضارب پر کوئی شرط لگاتا ہے کہ فلاں چیز کی تجارت کرو اور فلاں چیز کی نہ کرو یا فلاں کے ساتھ عقد کرو اور فلاں کے ساتھ نہ کرو وغیرہ اس کو مضاربت مقیدہ کہتے ہیں۔

اب مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر مضاربت مطلق ہو یعنی زمان، یا مکان، یا نوع تجارت کے ساتھ خاص نہ ہو تو اس قسم کی مضاربت میں مضارب کو کامل اختیار حاصل ہے کہ چاہے وہ سامان نقد ثمن کے عوض فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے کیونکہ یہ تجارت کے عام رواج میں داخل ہے کہ کبھی نقد کے عوض سودا ہوتا ہے اور کبھی ادھار کے عوض بھی سودا ہوتا ہے لیکن اگر ادھار کیلئے

وقت ایسا مقرر کیا جو تاجروں کے عرف میں رائج نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صنیع التجار نہیں ہے۔

اسی طرح نقد یا ادھار کے عوض خریدنا بھی جائز ہے اور خرید و فرخت کیلئے کسی کو وکیل بنانا بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی تاجروں کی عادت ہے۔اسی طرح مضارب مالِ مضاربت کے ساتھ سفر بھی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی تاجروں کی عادت ہے۔اور سفر کرنا نفع حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مضارب کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کے ساتھ سفر کرے کیونکہ سفر میں خطرات ہوتے ہیں اس میں نفع کا احتمال کم ہے اور خطرے کا احتمال زیادہ ہے۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ مروی ہے کہ اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا ہوا پنے شہر میں تو اس صورت میں تو مضارب کیلئے سفر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مال کو امن سے نکال کر خطرے میں ڈالنا ہے لیکن اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا ہو دوسرے شہر میں تو اس صورت میں مضارب کیلئے جائز ہے کہ مال مضاربت کے ساتھ دوسرے شہر سے اپنے شہر کی طرف سفر کرے کیونکہ اپنے شہر کی طرف واپس آنا اس کو سفر نہیں کہا جاتا۔

نیز مضارب کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ وہ مالِ مضاربت کسی کو بضاعت پر دیدے یعنی مفت میں کسی کو مال دیدے کہ تم میرے لئے فلاں چیز خرید کر لانا کیونکہ بضاعت پر مال دینا بھی تاجروں کی عادت ہے۔اگر چہ مالک یعنی رب المال کو مضاربت پر دے یعنی مضارب نے اپنے مالک کو مال دیدیا کہ تم میرے لئے فلاں چیز خرید کر لانا اور اس سے مضاربت بھی فاسد نہیں ہوتی کیونکہ جس طرح ایک اجنبی کو بضاعت پر دیا جائز ہے اسی طرح اپنے مالک کو بھی بضاعت پر دینا جائز ہے۔

لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اگر مالک کو بضاعت پر دیدیا تو مضارب فاسد ہو جائے گی کیونکہ مضاربت کی شرط (کہ مال مضارب کے سپرد کیا جائے گا) فوت ہوگئی۔

اسی طرح مضارب، مال مضاربت کسی کے پاس امانت بھی رکھ سکتا ہے کیونکہ امانت رکھنا بھی تاجروں کی عادت ہے اور مال مضارب دین کے عوض اپنے پاس رہن بھی رکھ سکتا ہے اور کسی کو رہن میں کوئی چیز دینا بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی تاجروں کی عادت ہے۔

اسی طرح مضارب مال مضاربت میں سے کوئی چیز دوسرے کو اجرت (کرایہ) پر دے سکتا ہے اور خود کوئی چیز اجرت (کرایہ) پر لے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی تاجروں کی عادت ہے نیز مال کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر کرایہ آتا ہے اور اس سے مال کی قیمت بڑھ جاتی ہے نیز مال رکھنے کیلئے دکان کی بھی ضرورت ہوگی تو دکان کا کرایہ مال مضاربت سے دیا جائے گا۔

اسی طرح مال مضاربت کے ثمن پر حوالہ بھی قبول کر سکتا ہے یعنی مضارب نے کسی کو کوئی چیز فروخت کردی اور مشتری نے مضارب

کو کسی پر حوالہ دیدیا کہ فلاں سے ثمن وصول کرنا اور مضارب نے یہ حوالہ قبول کرلیا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ بھی تاجروں کی عادت ہے

ولیس له ان یضارب: یہاں سے مصنفؒ وہ باتیں ذکر کررہے ہیں جو مضارب کیلئے جائز نہیں ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ مضارب کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کسی کو مضاربت پر دیدے مالک کی اجازت کے بغیر، مگر یہ کہ مالک نے صراحۃً اجازت دی ہو یا دلالۃً یعنی مالک نے مضارب سے کہا ہو کہ تم اپنے صوابدید کے مطابق جو بھی کرنا چاہو تم کو اجازت ہے تو اس صورت میں مضارب کو اختیار ہے کہ مال مضاربت کسی کو مضاربت پر دیدے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کے متعلق ضابطہ یہ ہے کہ شیء اپنے سے مافوق اور اپنے مثل کو متضمن نہیں ہوتی بلکہ اپنے سے کمتر کو متضمن ہوتی ہے مضاربت ثانی چونکہ مضاربت اول کی مثل ہے اور ایداع یعنی امانت رکھنا مضاربت سے کم ہے لھذا مضارب کو امانت رکھنے کا اختیار تو ہوگا لیکن مضاربت پر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

اسی طرح مضارب کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کسی کو قرض دیدے، یا کسی سے قرض لے لے اگرچہ مالک نے اس کو کہا ہو کہ ''اعمل برأیک'' تب بھی کو اس کو قرض دینے اور لینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک اس کو صراحۃً قرض دینے یا لینے کا حکم نہ کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''اعمل برأیک'' میں مضارب کو مضاربت پر دینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے لیکن قرض دینے یا لینے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا دونوں میں فرق یہ ہے کہ مال کو مضاربت پر دینا تاجروں کی عادت میں شامل ہے کیونکہ اس سے نفع حاصل ہوتا ہے۔ لیکن قرض دینا یا لینا تاجروں کی عادت میں شامل نہیں ہے اس لئے ''اعمل برأیک'' مضاربت کو شامل ہوگا اور قرض دینے یا قرض لینے کو شامل نہ ہوگا۔

نیز قرض دینا مال مضاربت میں ایسا تصرف جو مضر ہے اور مضارب کو ایسے تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہے جو ظاہراً مضر ہو۔ اور قرض لینا اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ رأس المال میں زیادتی کرنا ہے مالک کی اجازت کے بغیر اور رأس المال میں زیادتی کرنا مالک کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

﴿فلو اشتری بالمال بزاً وقصر وحمل بماله وقیل له ذلک﴾ ای اعمل برأیک ﴿فقد تطوع﴾ لانه لایملک الاستدانة ﴿وان صبغه احمر فهو شریک بماز اد ودخل تحت اعمل برأیک کالخلطة﴾ ای اذاقال اعمل برأیک فصبغه احمر یکون شریکا بمازاد ویدخل الصبغ تحت اعمل برأیک وکذاالخلط بماله بخلاف القصارة لانه لایختلط به شیء من ماله وانماقال صبغه احمر حتی لو صبغه

اسود لایدخل تحت اعمل برأیک عند ابی حنیفةؒ لان السواد نقصان عنده واما سائر الالوان غیر السواد فکالحمرة . ﴿ ولایضمن المضارب ﴾ ای بصبغه احمر وبالخلط بماله اذاقال اعمل برأیک ﴿وله حصة صبغه ان بیع وحصة الثوب فی المضاربة ﴾ ای فی مال المضاربة .

ترجمہ: اگر مضارب نے مال مضاربت سے کپڑا خرید الیا اور اس کو دھلوایا، یا اس کو منتقل کروایا اپنے مال سے اور اس کو یہ کہا گیا ہو یعنی اس کو یہ کہا گیا ہو کہ ''اعمل برأیک'' تو اس نے تبرع کیا اس لئے کہ قرض لینے کا مالک نہیں تھا اور اگر اس کو سرخ رنگ دیدیا تو وہ مالک کے ساتھ شریک ہوگا زیادتی کی مقدار کے بقدر اور یہ ''اعمل برأیک'' کے تحت داخل ہوگا جس طرح کہ اپنے مال کے ساتھ ملانا یعنی اس سے کہا کہ ''اعمل برأیک'' اور اس نے کپڑے کو سرخ رنگ دیدیا تو اس میں جازیادتی ہوئی ہے اس کے بقدر اس کے شریک ہوگا اور یہ ''اعمل برأیک'' میں داخل ہے اور اسی طرح اپنے مال کے ساتھ ملانے سے بھی اس کے ساتھ شریک ہوگا برخلاف دھلوانے کے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کا مال مضاربت کے مال سے نہیں ملتا اور کہا کہ اس کو سرخ رنگ دیدیا لیکن اگر اس کو کالا رنگ دیدیا تو یہ ''اعمل برأیک'' کے تحت داخل نہ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ کالے رنگ سے نقصان آتا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور کالے کے علاوہ تمام رنگ سرخ رنگ کی طرح ہیں۔

اور مضارب ضامن نہ ہوگا لال رنگ لگانے سے اور نہ اپنے مال کے ساتھ ملانے سے جبکہ اس نے کہا ہو کہ ''اعمل برأیک'' اور اگر وہ بک گیا تو مضارب کو رنگ کا حصہ بھی ملے گا اور کپڑے کا حصہ مضاربت میں یعنی مال مضاربت میں۔

تشریح: مضارب مضاربت کے کپڑے کو رنگ کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے ایک کپڑا خریدا، اور پھر اس کو دھوبی سے دھلوایا، یا اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردیا اور اس پر جو خرچہ آیا وہ اپنے مال سے ادا کردیا اور مضارب کو یہ کہا گیا ہو کہ ''اعمل برأیک'' تو اس صورت میں مضارب نے جو خرچہ کیا ہے اس میں مضارب متبرع ہے یعنی اس نے احسان کیا ہے اور یہ خرچہ مضارب کو نہیں ملے گا کیونکہ مضارب کو قرض لینے کا اختیار نہیں ہے اس کو پہلے سے یہ چاہئے تھا کہ مال مضاربت سے اتنی رقم باقی رکھدیتے جو اس کے کرایہ وغیرہ کیلئے کافی ہوتی۔ لھذا جب اس نے باقی نہیں چھوڑا اور قرض لیا ہے تو یہ اس نے تبرع کیا ہے۔

اور اگر مضارب نے کپڑے کو ''لال'' رنگ دیدیا اور اس پر خرچہ اپنے مال سے کیا تو اس کے اس عمل سے کپڑے کی قیمت جو اضافہ ہو گیا اس کے بقدر مضارب رب المال کا شریک ہوگیا۔ مثلاً سو روپے میں کپڑا خریدا اور دس روپے میں اس کو رنگ دیا تو اب کپڑے کی قیمت ایک سو دس روپے ہے لھذا مضارب، رب المال کے ساتھ شریک بالعشر ہے یعنی اس کپڑا میں رب المال کے

دس حصے ہیں اور مضارب کا ایک حصہ ہے۔
اور مضارب کا یہ عمل یعنی کپڑے کو رنگ دینا ''اعمل برأیک'' میں داخل ہوگا کیونکہ یہ تاجروں کی عادت میں داخل ہے کیونکہ تاجر ہر ایسا کام کرتے ہیں جس سے مبیع کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے تو رنگ دینے سے بھی کپڑے کی قیمت میں اضافہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ اعمل برأیک میں داخل ہوگا۔
اسی طرح اگر مضارب نے مالِ مضاربت اپنے مال سے ملا دیا تو اس سے بھی شرکت ثابت ہوگی یعنی مضارب کا جس قدر مال ہے اس تناسب سے مضارب، رب المال کے ساتھ شریک ہوگا۔
لیکن اگر مضارب نے اپنے مال سے کپڑا دھلوایا یا منتقل کروایا تو اس سے شرکت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی وجہ سے مضارب کے مال سے کوئی چیز مالِ مضاربت میں شامل نہیں ہوئی ہے تو شرکت بھی ثابت نہ ہوگی۔
مصنفؒ نے فرمایا کہ مضارب نے کپڑے کو سرخ رنگ دیدیا یہ اس لئے کہ اگر مضارب نے کپڑے کو کالا رنگ دیدیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ''اعمل برأیک'' میں داخل نہ ہوگا کیونکہ کالے رنگ سے کپڑے کی قیمت میں اضافہ نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہوتا ہے۔ اور کالے رنگ کے علاوہ جو الوان ہیں وہ سب سرخ رنگ کے حکم میں ہیں یعنی اس سے کپڑے کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک کالے رنگ سے بھی چونکہ کپڑے کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے لھذا وہ بھی ''اعمل برأیک'' میں داخل ہوگا۔ اور اس سے کپڑے میں شرکت ثابت ہوگی۔
مسئلہ یہ ہے کہ جب مالک نے مضارب سے کہا ہو کہ ''اعمل برأیک'' اور پھر مضارب نے اپنے مال سے کپڑے کو لال رنگ دیدیا یا اپنے مال سے ملایا تو اس عمل کی وجہ سے مضارب ضامن نہ ہوگا کیونکہ مضارب نے کوئی مخالفت نہیں کی ہے مخالفت تو اس وقت ہوتی جبکہ مالک اجازت نہ دیتے جب مالک نے اجازت دی ہے تو یہ مخالفت شمار نہ ہوگی۔
اب اگر یہ کپڑا بک گیا تو مضارب کو رنگ کا حصہ بھی ملے گا مضاربت میں جو نفع کی مقدار طے ہوئی تھی وہ بھی ملے گی۔ مثلاً مضارب نے ایک کپڑا دس روپے میں خرید لیا اور ایک روپے کا اس کو رنگ دیدیا اور پھر یہ کپڑا، تیرہ روپے میں بک گیا اور نفع بالنصف طے ہوا تھا تو اس صورت میں رب المال کو گیارہ روپے ملیں گے دس روپے رأس المال اور ایک روپیہ نفع، اور ایک روپیہ مضارب کو رنگ کے عوض میں ملے گا اور ایک روپیہ نفع ملے گا۔

﴿ولا ان یجاوز بلداً اوسلعة اووقتا اوشخصاً عینه رب المال فان جاوز عنه ضمن وله ربحه ولا ان یزوج عبدا ولا امة من مالها﴾ ای من مال المضاربة ﴿ولا ان یشتری من یعتق علی رب المال﴾ سواء کان قریبه اوقال رب المال ان اشتریت فلانا فهو حر ﴿فلو اشتری کان له لا لها﴾ ای کان للمضارب لا للمضاربة

﴿ولامن يعتق عليه ان كان ربح ولوفعل ضمن وان لم يكن له ربح صح فان زادت قيمته عتق حصته ولم يضمن شيئاً﴾ لانه لاصنع له في زيادة القيمة . ﴿وسعى في قيمة حصة منه﴾ اى من قيمة حصة رب المال من العبد .

ترجمہ: اور مضارب کیلئے جائز نہیں ہے شہر، وقت، اور شخص سے تجاوز کرنا جس کو رب المال نے متعین کر دیا ہو پس اگر اس نے تجاوز کیا تو ضامن ہوگا اور اس کو نفع ملے گا اور یہ بھی جائز نہیں کہ مال مضاربت سے غلام یا باندی کی شادی کرادے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مال مضاربت سے ایسے شخص کو خرید لے جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہے چاہے اس کا قریبی عزیز ہو یا رب المال نے یہ کہا ہو کہ اگر میں نے فلاں کو خرید لیا تو وہ آزاد ہوگا پس اگر اس نے خرید لیا تو وہ مضارب کیلئے ہوگا مضاربت کیلئے نہ ہوگا اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ایسے شخص کو خرید لے جو مضارب پر آزاد ہو جاتا ہے جبکہ مال مضاربت میں نفع ہو اور اگر مال مضاربت میں نفع نہ ہو تو پھر صحیح ہے پس اگر اس کی قیمت بڑھ گئی تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ قیمت کی زیادتی میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور غلام مزدوری کرے گا رب المال کی قیمت کے حصے میں۔

تشریح: مضارب کیلئے رب المال کے متعین کردہ شرائط کی مخالفت جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضارب پر ابتدائے عقد میں کچھ پابندیاں لگائی تو اس کی رعایت مضارب پر لازم ہوگی یعنی جب رب المال نے مضارب پر شرط لگائی کہ فلاں شہر مثلاً پشاور میں تجارت، کرنا اس کے علاوہ دوسری جگہ تجارت نہ کرنا۔ یا مالک نے سامان کو متعین کر دیا یعنی یہ شرط لگائی کہ کپڑے کی تجارت کرنا۔ یا وقت متعین کر دیا یعنی یہ شرط لگائی کہ ایک سال تک مضاربت ہوگی سال سے زیادہ نہ ہوگی۔ یا شخص کو متعین کر دیا یعنی یہ شرط لگائی کہ ''خالد'' کے ساتھ تجارت کرنا کسی اور کے ساتھ تجارت نہ کرنا۔ تو مضارب پر لازم ہے کہ ان تمام باتوں کی پابندی کرے اگر مضارب نے ان باتوں کی مخالفت کی تو وہ مال کا ضامن ہوگا اور اس میں جو نفع ہوگا مضارب کیلئے یعنی جب مضارب نے مخالفت کی تو مضارب، رب المال کیلئے مال کا ضامن ہوگا اور اس تجارت میں جو نفع ہوگا وہ مضارب کو ملے گا کیونکہ جب مضارب ضمان کی وجہ سے مال کا مالک ہو گیا تو اس میں جو نفع ہوگا وہ مضارب کو ملے گا۔

اسی طرح مضارب کیلئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مال مضاربت سے غلام اور باندی کی شادی کرادے یعنی مضارب نے مال مضاربت میں کچھ غلام اور باندیاں خریدی تھی تو اب اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اور غلام اور باندی کی شادی کرادے کیونکہ شادی کرانا باب تجارت میں سے نہیں ہے اور ہر وہ کام جو باب تجارت میں سے نہ ہو مضارب کو اس کی اجازت نہیں ہے۔

اسی طرح مضارب کیلئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ ایسا غلام خرید لے جو مالک پر آزاد ہو جاتا ہے یعنی یا تو وہ مالک کا قریبی رشتہ دار ہو، اور یا ایسا شخص ہو کہ مضارب نے یہ نذر مانی ہو کہ اگر میں فلاں کا مالک ہوگیا تو وہ مجھ پر آزاد ہوگا تو اس صورت میں مضارب کیلئے جائز نہیں ہے وہ ایسا غلام خرید لے جو مالک پر آزاد ہوجاتا ہے، پس اگر اس نے ایسا غلام خرید لیا جو مالک پر آزاد ہوجاتا ہے تو یہ خریداری مالک کیلئے نہ ہوگی بلکہ مضارب کیلئے ہوگی یعنی اس کا ثمن مضارب مال مضاربت سے ادا نہ کرے گا بلکہ اپنے مال سے ادا کرے گا۔

اسی طرح مضارب کیلئے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ ایسے شخص کو خرید لے جو مضارب پر آزاد ہو جاتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ اس تجارت میں نفع ظاہر ہو یعنی مضارب نے اپنا قریبی رشتہ جس کی قیمت ہزار روپے ہے آٹھ سو روپے میں خرید لیا تو اس میں دو سو روپے نفع ظاہر ہے جس میں کچھ حصہ نصف مضارب کا ہے پس اس خریداری کی وجہ سے مضارب اپنے قریبی رشتہ دار کے کچھ حصے کا مالک ہوگیا تو وہ حصہ اس پر آزاد ہوگا جس سے مالک کے حصے کو نقصان پہنچے گا پس اگر مضارب نے ایسا کیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا یعنی اس کا ثمن اپنی جیب سے ادا کرے گا مال مضاربت سے ادا نہ کرے گا۔

لیکن اس میں نفع ظاہر نہ ہو یعنی مضارب نے اپنا قریبی رشتہ ہزار، روپے میں خرید لیا اور اس کی قیمت بھی ہزار، روپے ہے تو اس میں نفع ظاہر نہیں ہے چونکہ خریدنے کے وقت یہ غلام مضارب پر آزاد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی خریداری مال مضاربت سے جائز ہے۔ پس اگر اس کے بعد اس کی قیمت بڑھ گئی یعنی ہزار، روپے سے اس کی قیمت بڑھ گئی بارہ سو روپے ہوگئی تو اس صورت میں بھی چونکہ مضارب کے حصے کا جو نفع ہے اس کے بقدر مضارب اس غلام کا مالک ہوجاتا ہے اور اس کا حصہ مضارب پر آزاد بھی ہوجاتا ہے لیکن اس صورت میں مضارب پر ضمان نہیں آتا اس لئے کہ جس وقت مضارب غلام خرید رہا تھا اس وقت غلام میں مضارب کا حصہ نہیں تھا بعد میں خود بخود قیمت بڑھ گئی جس میں مضارب کا کوئی دخل نہیں ہے لھذا مضارب پر ضمان بھی نہ آئے گا اور غلام میں جو حصہ رب المال کا بنتا ہے تو غلام اس کے بقدر مالک (رب المال) کی مزدوری کرے گا کیونکہ مضارب نے قصداً کوئی نقصان نہیں کیا ہے لھذا مضارب پر ضمان نہ آئے گا۔

﴿مضارب بالنصف شری بالفها امة فولدت ولدامساويا الفافادعاه فصار قيمته الفا ونصفه سعى لرب المال فی الف وربعه اواعتق ولرب المال بعدقبض الفه تضمين المدعی نصف قيمتها﴾ وجه ذلک ان الدعوة صحيحة فی الظاهر حملاعلی فراش النكاح لكن لم تنفذ لعدم الملک لان مال المضاربة اذاصار اعيانا كل واحد يساوی رأس المال لايظهر الربح بل كل واحد يصلح ان يكون رأس المال لانه يمكن ان يهلک ماسواه ويبقی واحد فقط فلارجحان لاحد لكونه رأس المال اوربحا ثم اذازادت

القيمة بعد الدعوة حتى صار قيمة الولد الفاً وخمسمائة ظهر الربح فنفذت الدعوة السابقة ويثبت النسب وعتق الولد لقيام ملكه في البعض ولايضمن لرب المال شيئا لان عتقه بالدعوة والملك مؤخر فيضاف اليه ولاصنع له فيه لانه ضمان اعتاق فلابد من صنعه فله الاستسعاء في رأس المال ونصف الربح اوالاعتاق عند ابي حنيفةؒ فاذاقبض الالف له ان يضمن المضارب الذى ادعى الولد نصف قيمة الام لان الالف الماخوذ صار رأس المال لتقدمه استيفاءً فالجاريه كلهاربح لكن نفذت الدعوة السابقة وصارت ام ولدله فيضمن نصف قيمتها لانه ضمان تملك فلايشترط له صنع .

ترجمہ: ایک مضارب بالنصف ہے اس نے ہزار روپے کے عوض ایک باندی خرید لی پس اس باندی نے ایک بچہ جنا جو ہزار، روپے کا مساوی ہے پس مضارب نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا پھر بچے کی قیمت پندرہ سو روپے ہوگئی۔ تو یہ بچہ رب المال کیلئے ساڑھے بارہ سو کی مزدوری کرے، یا رب المال اس کو مفت میں آزاد کردے اور رب المال کو ہزار، پر قبضہ کرنے کے بعد یہ حق ہے کہ مدعی کو باندی کی قیمت کے نصف کا ضامن قرار دے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر میں یہ دعوی صحیح ہے اور اس کو حمل کیا جائے گا فراش نکاح پر لیکن یہ دعوی نافذ نہیں ہے ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ مال مضاربت جب اعیان بن جائے اور ہر ایک رأس المال کے مساوی ہو تو اس میں ربح ظاہر نہیں ہے بلکہ ہر ایک میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ رأس المال بن جائے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے ماسوی ہلاک ہو جائے اور صرف ایک باقی رہ جائے تو کسی ایک کو یہ ترجیح حاصل نہیں ہے کہ یہ رأس المال ہے یا ربح ہے پھر جب قیمت بڑھ جائے دعوی کے بعد یہاں تک کہ بچے کی قیمت پندرہ سو روپے ہوگئی تو ربح ظاہر ہو گیا تو سابقہ دعوی نافذ ہو جائے گا اور نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی ملکیت قائم ہے بعض میں اور مضارب رب المال کیلئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بچے کا آزاد ہونا تو دعوی سے ہوا ہے اور ملکیت اس سے مؤخر ہے لھذا بچے کی آزادی ملکیت کی طرف منسوب کی جائے گی اور مضارب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ یہ ضمان اعتاق ہے اور ضمان اعتاق میں معتق کا دخل ضروری ہوتا ہے لھذا اس کو رأس المال اور نصف ربح میں مزدوری کرانے حق حاصل ہے، یا خود آزاد کرنے کا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پس جب رب المال نے ہزار پر قبضہ کرلیا تو اب اس کو یہ حق حاصل ہے کہ جس مضارب نے بچے کے نسب کا دعوی کیا ہے اس کو باندی کی نصف قیمت کا ضامن قرار دے کیونکہ جو ہزار، روپے لئے گئے ہیں وہ تو رأس المال بن گیا ہے کیونکہ وہ پہلے حاصل ہو چکے ہیں پس پوری باندی ربح ہے لیکن سابقہ دعوی اب نافذ ہوگا اور یہ باندی اس کی ام ولد بن جائے گی تو مضارب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک بننے کا ضمان ہے لھذا اس میں اس کا دخل

شرط نہیں ہے۔

تشریح: جب مال مضاربت اعیان کی شکل میں ہو تو اس میں ربح متعین نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ "خالد" نے "عمران" کو ایک ہزار، روپے بطور مضاربت دئے تھے کہ اس پر مضاربت کرو اور نفع آدھا، آدھا، تقسیم ہوگا چنانچہ مضارب (عمران) نے اس ہزار، روپے کے عوض ایک باندی خرید لی اور پھر اس باندی کے ساتھ وطی کرلی تو اس باندی نے بچہ جنا جس کی قیمت بھی ایک ہزار، روپے ہے یعنی بچے کی قیمت بھی ماں کی قیمت کے برابر ہے پس مضارب نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے اور مضارب کے دعوی کرنے کے بعد بچے کی قیمت میں اضافہ ہوگیا یعنی بازار میں اس کی قیمت بڑھ گئی ایک ہزار کے بجائے اب اس کی قیمت پندرہ سو روپے ہے اب چونکہ بچے میں نفع ظاہر ہوگیا اور اس نفع میں مضارب اور رب المال دونوں شریک ہیں لھذا جو حصہ مضارب کا ہے اس کے بقدر بچہ مضارب پر آزاد ہو جائے گا اور جب بچے میں مضارب کا حصہ آزاد ہوگیا تو اب یہ بچہ آزادی کی طرف روانہ ہوگیا یعنی اب یہ غلام نہیں رہے گا تو اب یہ بچہ جب بڑا ہو جائے یعنی کام کرنے کا لائق ہو جائے تو رب المال کیلئے اپنی اصل قیمت یعنی ہزار، روپے اور ہزار کے ربع یعنی ڈھائی سو روپے کے بقدر مزدوری کرے گا۔ یا رب المال اس بچے کو مفت میں آزاد کردے اور اس سے مزدوری نہ کرائے۔

اور جب رب المال نے ہزار، روپے یعنی رأس المال پر قبضہ کرلیا تو اب رب المال، مضارب سے باندی کی نصف قیمت وصول کرلے گا یہ متن کی وضاحت ہوگئی۔

اب شارح کی تشریح کی وضاحت دیکھ لیجئے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کی طرف سے بچے کے نسب کا دعوی کرنا صحیح ہے اور اس کو ہم حمل کریں گے فراش نکاح پر یعنی گویا کہ بائع (جس سے مضارب نے باندی خریدی ہے) نے بیچنے سے پہلے مضارب کے ساتھ اس باندی کا نکاح کرایا اور پھر اس کے ہاتھ فروخت کردی پس جب دونوں کے درمیان نکاح صحیح ہے تو مضارب کا دعوی نسب بھی صحیح ہوگا لیکن یہ دعوی نافذ نہ ہوگا کیونکہ باندی اور اس کے بچے میں مضارب کی ملکیت ظاہر نہیں ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب مال مضاربت اعیان (اشیاء) کی صورت میں ہو اور ان میں سے ہر ایک عین رأس المال کے برابر ہو تو اس میں ربح ظاہر نہیں، ہوتا بلکہ ہر ایک میں صلاحیت موجود ہوتی ہے کہ وہ رأس المال بن جائے کیونکہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ ایک مال ہلاک ہو جائے تو جو باقی رہے وہ وہی رأس المال شمار ہوگا تو جب باندی کی قیمت بھی ایک ہزار، روپے ہے اور بچے کی قیمت بھی ایک ہزار، روپے ہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ باندی رأس المال ہو اور بچہ پورا کا پورا نفع ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بچہ رأس المال ہو اور باندی پوری کی پوری نفع ہو جب دونوں میں یہ دونوں احتمال موجود ہیں پھر جب بچے کی قیمت زیادہ ہوگئی یعنی

پندرہ سو روپے ہوگئی تو بچے میں نفع ظاہر ہو گیا اور بچے میں نفع کے بقدر مضارب کی ملکیت ظاہر ہوگئی اور جب بچے میں مضارب کی ملکیت ظاہر ہوگئی تو مضارب کا سابقہ دعوی نافذ ہو گیا اور اس کے نفع کے بقدر بچہ مضارب پر آزاد ہو گیا۔

پس جب مضارب کے حصے کے بقدر بچہ آزاد ہو گیا تو اس صورت میں مضارب پر رب المال کے واسطے ضمان آنا چاہئے تھا لیکن ہم مضارب پر ضمان لازم نہیں کرتے اس لئے کہ بچے کا آزاد ہونا دعوی کی وجہ سے ہے اور ملکیت تو دعوی سے مؤخر ہے یعنی جس وقت دعوی کیا تھا اس وقت مضارب اس بچے کا مالک نہیں تھا جب بعد میں بچے کی قیمت بڑھ گئی اس وقت مضارب بچے کا مالک ہو گیا لھذا بچے کی آزادی کو ملکیت کی طرف (جو کہ مؤخر ہے) منسوب کیا جائے گا اس کے مالک ہونے میں مضارب کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ وہ تو خود بخود بلاارادہ مالک بن گیا ہے اس لئے مضارب پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اگر مضارب پر ضمان آتا تو وہ ضمان اعتاق ہوتا اور ضمان اعتاق کیلئے معتق کے عمل کا دخل ضروری ہے اور یہاں پر معتق کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے اس لئے معتق (مضارب) پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ پس جب معتق (مضارب) پر ضمان لازم نہیں ہے تو یہ ضمان کون ادا کرے گا؟

اس کے متعلق شارح فرماتے ہیں کہ رب المال کو دو اختیار حاصل ہیں (۱) یہ کہ یا تو رب المال اپنا حصہ مفت میں آزاد کرے۔ (۲) اور یا رب المال بچے سے استسعاء یعنی مزدوری کروالے رأس المال اور آدھے ربح کے بقدر یعنی ساڑھے بارہ سو روپے کی مزدوری کروالے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے یعنی رب المال کو دو اختیار ملنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتاق میں تجزی ہوسکتی ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک اس صورت میں استسعاء کا حق نہیں ہے کیونکہ جب بچہ کا ایک جز آزاد ہو گیا تو اب پورا بچہ آزاد ہو گیا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک اعتاق میں تجزی نہیں ہوسکتی۔

پس جب رب المال نے بچے سے اصل رأس المال اور اس کا جو نفع یعنی ڈھائی سو روپے اس پر قبضہ کر لیا تو اب رب المال کو یہ حق حاصل ہے کہ مضارب (جس نے بچے کے نسب کا دعوی کیا ہے) کو باندی کی نصف قیمت کا ضامن قرار دے کیونکہ بچے سے جو روپے حاصل ہو گئے وہ رأس المال بن گیا اس لئے کہ وہ پہلے حاصل ہو چکے ہیں اور پوری باندی نفع میں رہ گئی لیکن چونکہ دعوی سابقہ نافذ ہو گیا اور یہ باندی مضارب کی ام ولد بن گئی اور اس میں چونکہ نصف نفع مالک کا ہے اس لئے مضارب مالک کیلئے نصف قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تملک ہے اور ضمان تملک کیلئے عمل کے دخل کی شرط نہیں ہوتی اسلئے مضارب پر باندی کی نصف قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆ ۱۱ مارچ ۲۰۰۸ء مطابق

باب المضارب الذی یضارب

(یہ باب ہے اس مضارب کے بیان میں جو آگے مضاربت پر دیتا ہے)

لایضمن المضارب بدفعه مضاربة بلااذن رب المال الی ان یعمل الثانی فی ظاهر الروایة وهو قولهما والی ان یربح فی روایة الحسن عن ابی حنیفةؒ وجه الاول ان الدفع ایداع وهو یملکه فاذاعمل تعین انه مضاربة فیضمن وجه الثانی ان الدفع قبل العمل ایداع وبعده ابضاع وهو یملکهمافاذاربح ثبت الشرکة فح یضمن کمالوخلط بغیره وعند زفرؒ یضمن بمجرد الدفع.

ترجمہ: رب المال کی اجازت کے بغیر آگے مضاربت پر دینے سے مضارب ضامن نہ ہوگا یہاں تک کہ ثانی عمل شروع کرے ظاہر روایت کے مطابق اور یہی صاحبین کا بھی قول ہے۔ یا دوسرے مضارب کو اس میں نفع ہو حسن بن زیاد کی روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آگے دینا ایداع ہے اور مضارب کو ایداع کا اختیار حاصل ہے پس جب اس نے کام شروع کیا تو متعین ہو گیا کہ یہ مضاربت ہے تو اب ضامن ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سپرد کرنا عمل کرنے سے پہلے ایداع ہے اور عمل کرنے کے بعد ابضاع ہے اور مضارب ان دونوں کا مالک ہے پس جب اس نے نفع کیا تو شرکت ثابت ہوگئی تو اس وقت ضامن ہوگا جس طرح کہ غیر کے ساتھ خلط کرے اور امام زفرؒ کے نزدیک نفس دینے سے ضامن ہوگا۔

مضارب کا مالِ مضاربت دوسرے کو دینے کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضارب کو مال دیدیا اور مضارب نے اس پر قبضہ کرلیا تو مضارب کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ یہ مال آگے کسی اور کو مضاربت پر دیدے رب المال کی اجازت کے بغیر۔

پس اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر مالِ مضاربت کسی کو مضاربت پر دیدیا تو نفس دینے سے مضارب پر ضمان نہیں ہے آئے گا جب تک مضارب ثانی نے اس سے کام شروع نہ کیا ہو اور جب مضارب ثانی نے اس مال سے تجارت شروع کردی تو مضارب اول پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے رب المال کے حکم کی مخالفت کی ہے اور مضارب جب رب المال کے حکم کی مخالفت کرتا ہے تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے اسلئے یہاں پر بھی ضمان لازم ہوگا۔ یہ ظاہر الروایت کے قول کے مطابق ہے اور یہی صاحبین کا مذہب بھی ہے کہ نفس مال دینے سے مضارب پر ضمان نہیں آئے گا۔ جب تک مضارب ثانی اس میں عمل نہ کرے جبکہ ایک روایت حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کی ہے عمل کرنے سے بھی مضارب پر ضمان نہیں آئے گا جب تک اس میں

نفع نہ ہو۔

پہلی روایت کی دلیل: پہلی روایت اور صاحبین کے مذہب کی دلیل یہ ہے کہ نفس کسی کو مال دینا ایداع ہے اور مضارب کو ایداع کا اختیار حاصل ہے۔ لیکن جب اس نے کام شروع کیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ ایداع نہیں تھا بلکہ مضاربت تھی تو اب ضمان آئے گا۔

دوسری روایت کی دلیل: دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کو مال دینا عمل کرنے سے پہلے ایداع ہے اور عمل کرنے کے بعد ابضاع ہے اور مضارب کو ایداع اور ابضاع دونوں کا اختیار حاصل ہے لیکن جب اس میں نفع ظاہر ہو گیا تو شرکت ثابت ہو گئی اور جب شرکت ثابت ہو گئی تو معلوم ہو گیا کہ یہ مضاربت تھی تو اب ضمان آئے گا۔

جس طرح کہ مضارب مال مضاربت غیر کے مال کے ساتھ خلط کرے تو اس پر ضمان آتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان آئے گا۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک نفس دینے سے مضارب پر ضمان آئے گا کیونکہ یہ دینا نہ ایداع کی نیت سے ہے اور نہ ابضاع کی نیت سے بلکہ یہ مضاربت ہی کی نیت سے ہے اور جب مضاربت کی نیت سے دیدیا اور مالک نے اس کی اجازت نہیں ہے تو مضارب پر ضمان آئے گا۔

﴿فلو اذن بالدفع فدفع بالثلث وقيل له مارزق الله بيننا نصفان فنصف ربح للمالک وسدسه للاول وثلثه للثاني وان قيل له مارزقک الله فلکل ثلث﴾ لان المالک قد اذن بالدفع مضاربة فللمضارب الثاني ماشرط له المضارب الاول فمارزق الله المضارب الاول وهو الثلثان يکون نصفين بينه وبين الاول ﴿ولو قيل ماربحت فهو بيننا نصفان ودفع بالنصف فللثاني نصف ولهما نصف﴾ لان ربح المضارب الاول النصف وهو مشترک بينهما ﴿ولو قيل بارزق الله فلي نصف اومافضل فنصفان وقد دفع بالنصف فنصفه للمالک ونصفه للثاني ولاشيء للاول ولو شرط للثاني ثلثيه فللمالک والثاني شرطهما وعلى الاول السدس﴾ لان للمالک النصف وللمضارب الثاني الثلثين فيضمن المضارب الاول السدس ﴿وصح ان شرط للمالک ثلثا ولعبده ثلثا ليعمل معه﴾ اى مع المضارب ﴿ولفسه ثلثا وتبطل بموت احدهما اولحاق المالک بدار الحرب مرتداً﴾ بخلاف لحاق المضارب بدار الحرب مرتداحيث لاتبطل المضاربة لان له عبارة صحيحة.

ترجمہ: اگر مالک نے مضارب کو دینے کی اجازت دی ہو اور مضارب نے ثلث نفع پر دیدیا اور مضارب اول سے کہا گیا تھا کہ

جو رزق اللہ تعالی عطا فرمادے تو ہمارے درمیان آدھا آدھا ہوگا تو اس صورت میں آدھا نفع مالک کو ملے گا اور ایک سدس مضارب اول کو ملے گا اور دو ثلث مضارب ثانی کو ملیں گے اور اگر ان سے کہا گیا تھا کہ جو رزق اللہ تعالی تجھے عطا فرمادے تو اس صورت میں ہر ایک کو ثلث ملے گا کیونکہ مالک نے مضاربت کے طور پر دینے کی اجازت دی ہے تو مضارب ثانی کو اس شرط کے مطابق ملے گا جو مضارب اول نے طے کیا ہے پس جو مضارب اول کو نصیب ہوا اور یہ دو ثلث ہیں وہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا۔ اور ان سے کہا گیا ہو کہ آپ نے جو نفع کیا تو ہمارے درمیان آدھا آدھا ہوگا اور اس نے نصف پر دیدیا تو مضارب ثانی کو نصف ملے گا اور ان دونوں کو نصف ملے گا کیونکہ مضارب اول کا نفع، نصف ہے اور یہ مشترک ہے اس کے اور، رب المال کے درمیان، اور اگر کہا گیا ہو کہ جو رزق اللہ تعالی عطا فرمادے یا اللہ تعالی جو فضل فرمائیں تو اس کا نصف میرا ہوگا اور مضارب نے نصف پر دیا ہو تو نصف، ربع مالک کو ملے گا اور نصف، ربع مضارب ثانی کو ملے گا اور مضارب اول کو کچھ بھی نہ ملے گا اور اگر اس نے مضارب ثانی کیلئے ثلثین کی شرط لگائی ہو تو مالک اور مضارب ثانی کو اس کی شرط کے مطابق ملے گا اور مضارب اول پر مضارب ثانی کو ایک سدس دینا لازم ہوگا کیونکہ مالک کیلئے نصف ہے اور مضارب ثانی کیلئے ثلثین ہیں تو مضارب اول سدس کا ضامن ہوگا۔ اور صحیح ہے اگر مالک کیلئے ثلث کی شرط لگائی اور اس کے غلام کیلئے ثلث کی شرط ہوتا کہ وہ اس کے ساتھ کام کرے اور اپنے لئے ایک ثلث اور مضاربت باطل ہوتی ہے دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے مالک کے مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے برخلاف مضارب کے مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے سے کیونکہ اس سے مضاربت باطل نہیں ہوتی اس لئے کہ مرتد کی تعبیر صحیح ہے۔

تشریح: مضارب ثانی اور مالک کو شرط کے مطابق نفع ملے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مالک نے مضارب کو اس بات کی اجازت دی تھی اگر تم مال مضاربت کو کسی اور کو مضاربت پر دینا چاہو تو دے سکتے ہو۔ چنانچہ مضارب اول نے مال مضاربت کسی کو مضاربت پر دیدیا ثلث نفع کے ساتھ یعنی مضارب اول نے مضارب ثانی سے کہا کہ آپ کو ایک تہائی نفع ملے گا۔

اور مضارب اول کو مالک نے کہا تھا کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا وہ ہمارے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا تو اس صورت میں نصف نفع مالک کو ملے گا اور دو سدس مضارب ثانی کو ملیں گے اور ایک سدس یعنی ۱/۶ مضارب اول کو ملے گا۔

اور اگر مالک نے مضارب سے یہ کہا ہو کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا وہ ہمارے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا تو اس صورت میں ہر ایک کو ایک، ایک، ثلث ملے گا کیونکہ مالک نے آگے مضاربت پر دینے کی اجازت دی تھی تو مضارب ثانی کو اس

کی شرط کے مطابق ملے گا اور اس کے بعد جو کچھ مضارب اول کو مل گیا (جو کہ دو ثلث ہیں) وہ دونوں کے درمیان نصف، نصف، تقسیم ہوگا لھذا اس صورت میں ہر ایک کو ایک، ایک، ثلث مل گیا۔

اور اگر مالک نے مضارب سے کہا کہ جو کچھ تجھے نفع ہوا وہ ہمارے درمیان نصف، نصف تقسیم ہوگا اور مضارب اول نے مضارب ثانی کو نصف پر دیدیا تو اس صورت میں مضارب ثانی کو نصف نفع ملے گا اور باقی نصف مالک اور مضارب اول کے درمیان نصف، نصف، تقسیم ہوگا۔

اور اگر مالک نے مضارب اول سے کہا کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے نصیب فرمایا یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے فضل فرمایا تو وہ آدھا آدھا تقسیم ہوگا، اور مضارب اول نے مضارب ثانی کو نصف پر دیدیا تو اس صورت میں آدھا نفع مضارب ثانی کو ملے اور آدھا نفع مالک کو ملے گا اور مضارب اول کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

اور اگر مذکورہ صورت میں مضارب اول نے مضارب ثانی کو ثلثین یعنی دو تہائی پر دیدیا یعنی اس کیلئے یہ شرط لگائی جو نفع ہوا تو آپ کو اس کے دو ثلث ملیں گے تو اس صورت میں آدھا نفع مالک کو ملے گا اور آدھا مضارب ثانی کو اور مضارب اول، مضارب ثانی کے واسطے ایک سدس کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مضارب ثانی کے واسطے ثلثین کی شرط لگائی ہے۔

اگر مضارب نے مالک کیلئے ایک ثلث کی شرط لگائی اور مالک کے غلام کیلئے ایک ثلث کی شرط لگائی اس شرط پر کہ وہ غلام اس کے ساتھ کام کرے گا اور ایک ثلث کی شرط مضارب نے اپنے لئے لگائی تو یہ بھی صحیح ہے۔

اگر مضارب اور مالک میں سے ایک مر گیا تو مضاربت باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مضاربت مشتمل ہے وکالت کو اور وکالت موکل یا وکیل کی موت سے باطل ہوتی ہے تو مضاربت بھی مالک یا مضارب کی موت سے باطل ہوگی۔ چاہے مضارب کو رب المال کی موت کا علم ہو یا نہ ہو اس لئے موت عزل حکمی ہے اس لئے یہ علم پر موقوف نہ ہوگا۔

اسی طرح مضاربت باطل ہوگی اگر رب المال مرتد ہو کر مر گیا یا قتل کر دیا گیا، یا دار الاسلام سے بھاگ دار الحرب میں پہنچ گیا اور قاضی نے اس کے ملحق ہونے کا فیصلہ کر دیا تو تب بھی مضاربت باطل ہوگی کیونکہ جب قاضی نے فیصلہ کر دیا اس کے ملحق ہونے کا تو یہ بمنزلہ موت۔۔ اور موت سے مضاربت باطل ہوتی ہے کیونکہ اس سے اہلیت ختم ہوتی ہے تو اس سے بھی باطل ہوگی لیکن اگر مضارب مرتد ہو کر دار الحرب میں پہنچ گیا تو اس کے ارتداد سے مضاربت باطل نہ ہوگی کیونکہ مضارب کی اہلیت باقی ہے اس لئے کہ مرتد کو میت سمجھا جاتا ہے اپنے وارثین کے حق میں نہ کہ مطلقاً کیونکہ وہ حقیقۃً زندہ ہے اور اس کے پاس جو مال ہے یہ اس کا نہیں ہے بلکہ مالک کا ہے اور اس مال میں یہ مالک کا نائب ہے لھذا مضاربت کے معاملہ میں وہ مردہ نہیں سمجھا جائے گا اور مضاربت کے معاملے میں اس کی تعبیر صحیح اور درست ہوگی کیونکہ عاقل بالغ ہے اس میں آدمیت موجود ہے تو اس کی تعبیر صحیح ہوگی

﴿ولاینعزل حتی یعلم بعزله﴾ ای ان عزل رب المال المضارب لاینعزل حتی یعلم بعزله ﴿فلو علم فله بیع عرضهالم لایتصرف فی ثمنه ولافی نقد نض من جنس رأس ماله﴾ نض بالضاد المعجمه ای صار نقداً ﴿ویبدل خلافه استحساناً﴾ ای یبدل خلاف نقد نض لکنه خلاف جنس رأس ماله بان کان رأس المال دراهم والنقد دنانیر اوبالعکس وفی القیاس لایبدله لوجود العزل ولاضرورة بخلاف العروض، وجه الاستحسان ان الربح لایظهر الاعند اتحاد الجنس فتحققت الضرورة.

ترجمہ: اور مضارب معزول نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو اپنے معزول ہونے کا علم ہوجائے یعنی اگر رب المال نے مضارب کو معزول کردیا تو وہ معزول نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو اپنے معزول ہونے کا علم ہوجائے پس اگر اس کو علم ہوگیا تو اس کیلئے مضاربت کا سامان بیچنا جائز ہے پھر اس کے ثمن میں تصرف نہیں کرے گا اور نہ نقد میں جو نقد رأس المال کی جنس سے ہو "نض" ضاد کے ساتھ ہے معنی ہیں نقد ہونا اور خلاف جنس کو تبدیل کرسکتا ہے استحساناً یعنی تبدیل کرسکتا ہے اس نقد کو جو نقد ہوچکا ہے لیکن رأس المال کی جنس کے خلاف ہے اس طور پر کہ رأس المال دراہم ہوں اور نقد دنانیر ہوں یا اس کے برعکس ہو اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تبدیل نہ کرے کیونکہ معزول کرنا موجود ہے اور ضرورت بھی نہیں ہے برخلاف سامان کے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نفع ظاہر نہیں ہوتا مگر اس وقت کہ جنس متحد ہو تو ضرورت محقق ہے۔

تشریح: مضارب کی معزولی علم پر موقوف ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مالک نے مضارب کو معزول کردیا تو مضارب اس وقت تک معزول نہ ہوگا جب تک اس کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہوجائے کیونکہ مضارب بمنزلہ وکیل ہے اور وکیل اس وقت تک معزول نہیں ہوتا جب تک اس کو اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہوجائے تو اسی طرح مضارب کو بھی جب تک اپنے معزول ہونے کا علم نہ ہو اس وقت تک وہ معزول نہ ہوگا۔

اور جب اس کو اپنے معزول ہونے کا علم ہوگیا اور مال مضاربت کچھ نقد کیش موجود ہے اور کچھ سامان ہے تو جو سامان موجود ہے اس کو فروخت کرسکتا ہے کیونکہ یہ مضاربت کی تتمیم کیلئے ہے اور جو نقد کیش ہے اس میں تصرف نہیں کرے گا۔

البتہ اگر رأس المال مال مضاربت کی جنس کے خلاف ہو یعنی مال مضاربت دراہم ہو اور نقد مال جو ہے وہ دنانیر ہے تو اس صورت میں مضارب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دنانیر بیچ کر اس کو دراہم سے تبدیل کردے یا اس کا عکس ہو یعنی مال مضاربت دنانیر ہو اور نقد مال دراہم ہے تو دراہم کو بیچ کر دنانیر بنالے تو یہ جائز ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ مالک نے اس کو

معزول کردیا ہے اور معزول کرنے کے بعد اس کو فروخت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور فروخت کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے اس لئے کہ دراہم اور دنانیر دونوں ثمن ہیں۔ برخلاف سامان کے کہ سامان ثمن نہیں ہے تو فروخت کرنے کی ضرورت ہے تا کہ وہ بھی ثمن بن سکے۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر تبدیل کرنے کی ضرورت ہے وہ اس طرح کہ جب نقد مال مضاربت کی جنس سے نہ ہو تو اس میں ربح ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ربح تو اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ جنس ایک ہو اور جب جنس ایک نہ ہو تو ربح ظاہر نہیں ہوتا اور جب ربح ظاہر نہیں ہے تو ربح ظاہر کرنے کیلئے فروخت کرنے کی ضرورت ہے اس لئے ہم نے کہا کہ جو نقد رأس المال کی جنس کے خلاف ہو اس کو فروخت کرنے کی اجازت ہے۔ تا کہ اس کو رأس المال کی جنس بنایا جاسکے۔

﴿ولو افترقا وفی المال دین لزمه اقتضاء دینه ان کاربح والالا﴾ لانه ان کان ربح فهو یعمل بالاجرة وان لم یکن ربح فهو متبرع فی العمل **﴿ویوکل المالک به﴾** ای ان لم یکن ربح فالمضارب بعد الافتراق یوکل المالک بالاقتضاء فان المشتری لایدفع الثمن الی رب المال لان الحقوق ترجع الی الوکیل فلابد من توکیل المضارب المالک **﴿وکذاسائر الوکلاء﴾** ای ان امتنع سائر الوکلاء عن الاقتضاء یوکلون الملاک **﴿والبیاع والسمسار یجبران علیه﴾** المراد بالبیاع الدلال فانه یعمل بالاجرة والسمسار الذی یجلب الیه الحنطة ونحوها لبیعهما فهو یعمل بالاجرة ایضاً فیجبران علی تقاضی الثمن

ترجمہ: اگر دونوں جدا ہو گئے اور مال مضاربت دین بھی ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ دین کا مطالبہ کرے اگر مال مضاربت میں نفع ہو ورنہ نہیں اس لئے کہ جب مال مضاربت میں نفع ہو تو وہ اجرت پر عمل کرتا ہے اور اگر نفع نہ ہو تو پھر وہ کام کرنے میں تبرع کرنے والا ہے اور مالک کو اس کا وکیل بنائے گا یعنی اگر نفع نہ ہو تو مضارب جدا ہونے کے بعد مالک دین طلب کرنے کا وکیل بنائے گا کیونکہ مشتری رب المال کو ثمن ادا نہیں کرے گا اس لئے کہ حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو ضروری ہے مضارب کا رب المال کو وکیل بنانا۔ یہی حکم تمام وکلاء کا ہے یعنی اگر تمام وکلاء دین کے مطالبہ کرنے سے رک جائیں تو وہ اپنے مالکوں کو وکیل بنائیں گے۔ بیاع اور سمسار کو اس پر مجبور کیا جائے گا بیاع سے مراد دلال ہے کیونکہ وہ اجرت پر کام کرتا ہے اور سمسار وہ ہے جس کے پاس گندم وغیرہ لائی جاتی ہے فروخت کرنے کیلئے تو وہ بھی اجرت پر کام کرتا ہے لھذا دونوں کو دین طلب کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

تشریح: اگر مضارب دین کے مطالبہ سے رک جائے تو اپنے موکل کو اس پر وکیل بنائے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مضارب اور رب المال نے مضاربت ختم کردی اور دونوں جدا ہو گئے اور مال مضاربت میں لوگوں کے ذمہ کچھ دیون بھی ہیں تو اس صورت میں اگر مال مضاربت میں نفع ہو تو مضارب کو مجبور کیا جائے گا کہ تم ہی لوگوں سے دیون قبضہ کرلو کیونکہ جب مال مضاربت میں نفع موجود ہے تو مضارب کی حیثیت اجیر کی سی ہے اور اجیر کو کام پر مجبور کیا جاتا ہے اور اگر مال مضاربت میں نفع نہ ہو تو پھر مضارب کو دین وصول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مضارب متبرع ہے کیونکہ ان کو تو کچھ بھی نہیں ملتا بلکہ یہ تبرع کرنے والا ہے اور تبرع کرنے والے پر الزام اور جبر نہیں کیا جاتا

البتہ مضارب صرف اتنا کرے گا کہ جب خود لوگوں سے دیون وصول نہیں کرتا تو اپنے مالک (رب المال) کو دیون کے وصول کرنے کا وکیل بنائے گا کیونکہ مشتری رب المال کو تو دین ادا نہیں کرے گا اسلئے کہ مشتری کا عقد رب المال کے ساتھ نہیں ہوا ہے بلکہ مضارب کے ساتھ ہوا ہے تو اس لئے مضارب رب المال کو وکیل بنائے تاکہ وہ اپنا دین مشتری سے بطور وکالت وصول کر سکے اور اس کا دین ضائع نہ ہو جائے۔

یہی حکم تمام وکلاء کا ہے یعنی جب وکیل بالبیع نے ثمن وصول کرنے سے انکار کیا تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ تبرع کرنے والا ہے بلکہ وکیل اپنے موکل کو دین وصول کرنے کا وکیل بنائے گا تاکہ وہ لوگوں سے اپنا دین وصول کرے۔

بیاع یعنی دلال اور سمسار کو مجبور کیا جائے گا دین وصول کرنے پر کیونکہ بیاع کے معنی دلال ہے اور سمسار بھی دلال کو کہتے ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ دلال عام ہے جسکو آڑھتی کہتے ہیں اور سمسار اس کو کہتے ہیں جو صرف غلہ اور اناج کو فروخت کرتا ہے کمیشن پر تو ان دونوں کو دین وصول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اجرت پر کام کرتے ہیں اور اجیر کو کام کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

﴿وماهلک صرف الی الربح او لافان زاد علی الربح لم یضمنه المضارب﴾ لانه امین ﴿فان قسم الربح وفسخ عقدها ثم عقدت عقداً فهلک المال کله او بعضه لم یترادا الربح﴾ ای فسخ العقد والمال فی ید المضارب ثم عقدا فهلک المال ﴿وان لم یفسخ ثم هلک ترادا واخذ المالک ماله فافضل قسم ومانقص لم یضمنه المضارب .

ترجمہ: اور جو مال مضاربت ہلاک ہو جائے تو پہلے اس کو نفع کی طرف پھیرایا جائے گا لیکن اگر نقصان نفع سے زیادہ ہو تو مضارب اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور اگر نفع تقسیم کردیا اور عقد مضاربت کو فسخ کردیا پھر دوسرا عقد کیا گیا پھر کل

مال یا بعض مال ہلاک ہوگیا تو نفع کو واپس نہیں کریں گے یعنی عقد فسخ ہوگیا اور مال ابھی تک مضارب کے پاس ہو اور پھر دوسرا عقد کیا گیا اور مال مضاربت ہلاک ہوگیا اور اگر مضاربت کو فسخ نہ کیا ہو پھر مال ہلاک ہوگیا تو اس میں نفع واپس کریں گے اور مالک اپنا مال لے لے گا اور جو کچھ بچ گیا وہ تقسیم کریں گے اور جو نقصان ہوا تو مضارب اس کا ضامن نہ ہوگا

تشریح: مضارب پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ایک ہزار روپے مضاربت بالنصف پر دیدئے چنانچہ عمران (مضارب) نے اس پر کام شروع کردیا اور اس میں چار سو روپے کا نفع ہوا اور ابھی تک مالک اور مضارب نے نفع تقسیم نہیں کیا تھا کہ مال مضاربت میں سے کچھ حصہ ہلاک ہوگیا تو اس ہلاکت اور نقصان کی تلافی نفع سے کی جائے گی یعنی اگر مضاربت میں سے تین سو روپے کے بقدر نقصان ہوگیا تو پہلے یہ تین سو روپے کا نقصان نفع سے پورا کیا جائے گا یعنی رأس المال پہلے اس سے پورا کیا جائے گا اور بعد میں اگر کچھ نفع باقی ہو تو تقسیم کریں گے جیسے کہ مذکورہ صورت میں نقصان پورا کرنے کے بعد بھی سو (١٠٠) روپے باقی ہے لھذا یہ سو (١٠٠) روپے دونوں آپس میں شرط کے مطابق تقسیم کریں گے اور نقصان، نفع، سے زیادہ ہوا ہو یعنی چھ سو روپے کے بقدر نقصان ہوا ہے تو اس صورت میں چونکہ چار سو روپے نفع سے پورا کیا جائے گا اور بقیہ جو دو سو روپے (٢٠٠) کا نقصان ہوا ہے "مضارب" اس کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مضارب امین ہے اور امین پر ضمان نہیں ہوتا بلکہ یہ نقصان مالک کے مال سے شمار کیا جائے گا۔

دوسری صورت اس مسئلہ کی یہ ہے کہ مضارب اور مالک نے نفع تقسیم کر کے مضاربت ختم کردیا اور اس کے بعد دوبارہ عقد مضاربت شروع کردیا اور پھر مال مضاربت کل یا بعض ہلاک ہوگیا تو اس صورت سابقہ نفع واپس نہیں کریں گے کیونکہ سابقہ عقد مضاربت فسخ کرنے سے ختم ہوگیا ہے اور اس کے احکام بھی ختم ہو چکے ہیں اور اب جو عقد مضاربت ہوا ہے یہ عقد جدید ہے اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور اگر نفع تقسیم کردیا ہو لیکن عقد مضاربت فسخ نہ کیا ہو اور مال ابھی مضارب کے پاس ہو کہ مضارب سے مال مضاربت ہلاک ہوگیا چاہے کل مال مضاربت ہو یا بعض تو مضارب اور مالک دونوں سابقہ نفع واپس کریں گے اور اس سے نقصان کی تلافی کریں گے پس نفع واپس کرنے کے بعد ہلاکت اور نقصان کی تلافی ہوگئی اور پھر بھی کچھ نفع باقی رہ گیا تو وہ دونوں آپس میں شرط کے مطابق تقسیم کریں گے اور اگر کچھ بھی باقی نہ بچا ہو یا نقصان زیادہ ہوا تھا اور نفع سے اس کی تلافی نہیں ہو رہی تو اس صورت میں مضارب پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مضارب امین ہے اور امین پر ضمان نہیں ہوتا۔

﴿ولنفقة مضارب عمل فی مصره فی ماله کدوائه﴾ نفقة المضارب مبتدأ وفی ماله خبره وان مرض

المضارب سواء كان في الحضراوفي السفرفالدواء في ماله وعن ابي حنيفةؒ الدواء بمنزلة النفقة ﴿وفي سفره طعامه وشرابه وكسوته واجرة خادمه وغسل ثيابه والدهن في موضع يحتاج اليه كالحجاز وركوبه كراء وشراء وعلفه في مالهابالمعروف وضمن الفضل﴾ اى ان انفق زائدا على المعروف ضمن الفضل ﴿ورد مابقي في يده بعد قدوم مصره الي مالها﴾ اى مابقي من الطعام ونحوه .

ترجمہ: مضارب جو اپنے شہر میں رہتے ہوئے تجارت کرے اس کا نفقہ اس کے ذاتی مال میں ہوگا جیسے کہ اس کی دواء کا خرچہ "نفقۃ المضارب" مبتداء ہے اور "فی مالہ" اس کی خبر ہے اگر مضارب بیمار ہو جائے چاہے سفر میں ہو یا حضر میں اس کی دواء کا خرچہ اس کے مال میں ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ دواء بمنزلہ نفقہ ہے اور دوران سفر مضارب کا کھانا، پینا کپڑے، ملازم کی اجرت، کپڑوں کی دھلائی اور تیل جہاں تیل کی ضرورت ہو جیسے حجاز اور سواری کا خرچ چاہے کرایہ پر لے یا خریدے اور جانور کا چارہ (ان سب کا خرچہ) مال مضاربت میں ہوگا معروف طریقے پر اور زیادتی کا ضامن ہوگا یعنی اگر معروف طریقے سے زیادہ خرچ کیا تو اس کا ضامن ہوگا اور واپس آنے کے بعد جو زائد مقدار اس کے پاس ہو وہ مال مضاربت کی طرف واپس کرے گا یعنی جو طعام وغیرہ اس کے پاس باقی رہ گیا ہے۔

تشریح: دوران سفر مضارب کا نفقہ مال مضاربت میں ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مضارب اپنے شہر میں تجارت کر رہا ہے تو اس کا خرچہ اپنے ہی مال میں ہوگا مضاربت کے مال سے وہ خرچ نہیں کرے گا جیسے کہ مضارب کی دواء کا خرچہ ذاتی مال میں ہوتا ہے یعنی جب مضارب بیمار ہو جائے تو اس کی دواء کا خرچہ اس کے ذاتی مال میں سے ہوتا ہے مال مضاربت سے نہیں ہوتا چاہے سفر میں بیمار ہوا ہو یا حضر میں دونوں صورتوں میں دواء کا خرچہ مال مضاربت میں سے نہ ہوگا یہ حضرات صاحبین کا مسلک ہے اور ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ دواء بمنزلہ نفقہ ہے یعنی جس طرح سفر کا نفقہ مال مضاربت میں سے ہوتا ہے اسی طرح سفر میں دواء کا خرچ بھی مال مضاربت میں سے ہوگا اور جس طرح حضر کا نفقہ ذاتی مال میں سے ہوتا ہے اسی طرح حضر کی دوا کا خرچ بھی ذاتی مال میں سے ہوگا۔

اور دوران سفر مضارب کے جو مصارف ہیں یعنی کھانے، پینے اور کپڑے بنوانے، کپڑوں کی دھلائی، کا خرچ اسی طرح جہاں تیل لگانے کی ضرورت تو وہاں پر تیل کا خرچہ، گاڑی وغیرہ کے کیرایہ کا خرچہ یا اگر گاڑی خریدنے کی ضرورت ہو تو گاڑی خریدنے کا جو خرچہ آتا ہے یہ پورا خرچہ مال مضاربت میں سے ادا کیا جائے گا لیکن معروف طریقے پر یعنی معتاد اور متوسط طریقہ پر خرچہ

کرے گا زیادہ خرچ نہیں کرے گا اگر مضارب طریقہ معتاد اور متوسط طریقے سے زیادہ خرچ کرے تو اس زیادتی کا ضامن ہوگا۔
اور اگر مضارب سفر واپس آ گیا اور اب اس کے پاس نفقہ میں سے کوئی چیز موجود ہو تو اس کو مال مضاربت کی طرف واپس کرے گا کیونکہ اب ضرورت نہیں ہے جب ضرورت باقی نہیں رہی تو اضافی خرچہ بھی واپس کرے گا۔

﴿ومادون سفر یغدوالیه ولایبیت باهله کالسفر وان بات کسوق مصره فان ربح اخذ رب المال ماانفق من رأس ماله﴾ ای اخذ من الربح ماانفق المضارب من رأس المال حتی یتم رأس المال فان فضل شیء یحسب نفقة المضارب قسم ﴿فان رابح متاعها یحسب نقته لانفقة نفسه﴾ ای ان رابح وقال قام علی بکذا یحسب فیه ماانفق علی المتاع من کراء حمله ونحو ذلک ولایحسب نفقة المضارب۔

ترجمہ: اور جو سفر سے کم ہے کہ صبح کو جائے اور رات کو واپس نہ آئے تو یہ بھی سفر ہے اور اگر رات کو واپس آئے تو یہ اپنے شہر کے بازار کی طرح ہے پس اگر اس میں نفع ہوا تو مالک لے گا وہ خرچہ جو اس نے رأس المال سے کیا ہے یعنی نفع سے وہ مقدار لے گا جو مضارب نے رأس المال سے خرچ کیا ہے یہاں تک کہ رأس المال پورا ہو جائے پس اگر اس سے کوئی چیز بچ جائے تو تقسیم کیا جائے گا۔ اگر مضارب سامان مضاربت کو بیع مرابحہ پر بیچنا چاہے تو اس میں مال پر جو خرچہ ہوا ہے وہ شمار کرے گا اور جو خرچہ مضارب کی ذات پر ہوا ہے وہ شمار نہیں کرے گا یعنی اگر مرابحہ کرنا چاہے اور کہے کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے تو اس میں وہ شمار کرے گا جو سامان پر خرچہ ہوا ہے اٹھانے کی مزدوری وغیرہ اور اس میں مضارب کا خرچہ شمار نہ کرے گا

تشریح: مضارب کا سفر کب شمار ہوگا؟

اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مضارب سفر میں جو خرچ کرتا ہے وہ خرچہ مال مضاربت میں سے دیا جائے گا اب سفر سے کون سا سفر مراد ہے سفر شرعی یا مطلق سفر؟
جواب: مصنفؒ نے اس عبارت میں سوال کا جواب دیدیا کہ سفر سے مراد یہ ہے کہ مضارب صبح کو گھر سے نکلے اور رات کو واپس گھر نہ آسکے تو یہ سفر چاہے مسافت شرعی پر ہو یا اس سے بھی کم ہو تو اس کا خرچہ مضارب کو مال مضاربت سے ملے گا، اور اگر صبح کو گھر سے نکلے اور شام کو واپس گھر آسکتا ہو تو اس سفر کا خرچہ مضارب کو مال مضاربت سے نہیں ملے گا۔
آگے فرماتے ہیں کہ جب مضارب نے مال مضاربت یعنی رأس المال سے خرچہ کیا اور بعد میں مضاربت کے اندر نفع ہو گیا تو سب سے پہلے نفع سے یہ خرچہ لیا جائے گا تاکہ رب المال کا رأس المال پورا ہو جائے اور پھر اگر کچھ بچ گیا تو آپس میں شرط کے مطابق تقسیم کریں گے۔

دوسرا مسئلہ اس عبارت میں یہ ہے کہ اگر مضارب مال مضاربت کو بطور مرابحہ فروخت کرنا چاہے تو اس صورت میں مال پر جو خرچہ آیا ہے اس کو رأس المال کے ساتھ ملائے گا لیکن جو خرچہ مضارب نے اپنی ذات پر کیا ہے وہ اس میں شمار نہ ہوگا یعنی مال اٹھانے یا دھلوانے یا رنگ کرنے پر جو خرچہ آیا ہے اس کو شمار کر کے یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن جو خرچہ مضارب نے اپنی ذات پر کیا ہے اس کو شمار نہیں کرے گا۔

مضارب بالنصف شری بالفها بزاً وباعه بالفين وشری بهما عبدافضاعافی یده غرم المضارب ربعهما والمالک الباقی وربع العبد للمضارب وباقیه لهاورأس المال الفان وخمسمائه ورابح علی الالفین فقط ﴾ ای اشتری بالف ثم باعه بالفين وشری بالفين عبدا ولم یدفعهما الی البائع حتی ضاع الالفان فی ید المضارب غرم المضارب ربع الالفین لانه ملک المضارب والمالک ثلاثة الارباع فاذادفعها یصیر رأس المال الفين وخمسمائة لان رب المال دفع اولاً ثم دفع الفاً وخمسمائة فان باعه مرابحة یقول قام علی بالفين وقوله فقط ای لایقول قام علی بالفين وخمسمائة لان الشراء وقع بالفين فلایضم الوضیعة التی وقعت بسبب الهلاک فی ید المضارب ﴿فلوبیع بضعفهما فحصتهاثلاثة الاف والربح منهانصف بینهما﴾ ای ان بیع باربعة الاف فثلاثة الاف حصة المضاربة والالف ملک المضارب خاصة ثم ثلاثة الاف یدفع منها رأس المال وهو الفان وخمسمائة فبقی الربح خمسمائة نصفهالرب المال ونصفها للمضارب .

ترجمہ: ایک مضارب بالنصف نے ایک ہزار روپے کے عوض کپڑا خریدا پھر اس کپڑے کو دو ہزار کے عوض فروخت کر دیا اور دو ہزار کے عوض ایک غلام خریدا پھر دو ہزار روپے اس کے ہاتھ میں ضائع ہو گئے تو مضارب دو ہزار کے ربع کا ضامن ہوگا اور مالک باقی کا ضامن ہوگا اور غلام ایک ربع مضارب کا ہوگا اور باقی مضاربت کے ہوگا اور، رأس المال ڈھائی ہزار ہوگا اور مرابحہ صرف دو ہزار پر کرے گا۔ یعنی ایک مضارب نے ہزار کے عوض کوئی چیز خرید لی پھر دو ہزار کے عوض فروخت کر دی پھر دو ہزار کے عوض ایک غلام خرید لیا اور یہ دو ہزار ابھی تک بائع کو نہ دئے تھے کہ دو ہزار روپے مضارب کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئے تو مضارب دو ہزار کے ربع کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مضارب اس کا مالک ہوا ہے اور مالک تین چوتھائی کا ضامن ہوگا جب اس کو سپرد کر دیا تو رأس المال ڈھائی ہزار روپے ہو جائے گا کیونکہ رب المال نے سب سے پہلے ہزار روپے دئے تھے پھر اس نے پندرہ سو روپے دیدئے پس اگر بطور بیع مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ یہ چیز مجھے پڑی ہے دو ہزار میں اور مصنف کا قول "فقط" کے

معنی ہیں کہ یہ کہے کہ یہ مجھے پڑی ہے ڈھائی ہزار میں کیونکہ خریداری دو ہزار میں ہوئی ہے مضارب کے پاس ہلاکت کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے وہ اس کے ساتھ نہیں ملائے گا۔ پس اگر اس کو بیچ دیا دو چند کے عوض تو مضارت کا حصہ تین ہزار ہوگا اور ہزار کا نصف ہوگا (یعنی پانچ سو روپے) جو دونوں کے درمیان مشترک ہوگا یعنی اگر بک گیا چار ہزار میں تو تین ہزار، روپے مضاربت کا حصہ ہے اور ہزار، روپے خاص طور پر مضارب کی ملکیت ہے پھر تین ہزار سے رأس المال ادا کیا جائے گا اور ڈھائی ہزار۔ ہے باقی جو رہ جائے گا وہ نفع ہوگا جس میں آدھا رب المال کا ہوگا اور آدھا مضارب کا۔

تشریح نصف نفع میں مضاربت پر نقصان کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ہزار، روپے مضاربت بالنصف پر دیدیئے چنانچہ عمران نے اس ہزار کے عوض کپڑا خرید ااور دو ہزار کے عوض فروخت کر دیا یعنی اس میں ہزار، روپے کا نفع ہوا پھر عمران (مضارب) نے دو ہزار روپے کے عوض ایک غلام خرید لیا اور ابھی عمران (مضارب) نے بائع کو دو ہزار، روپے ادا نہ کر پائے تھے کہ وہ دو ہزار، روپے مضارب کے پاس ہلاک ہو گئے تو اس صورت میں ربع ضمان (۱/۴) مضارب پر آئے گا اور تین ارباع (۳/۴) ضمان رب المال پر آئے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مضارب نے پہلی بار ہزار، روپے کا نفع کیا تو اس میں پانچ سو روپے کا نفع مضارب کا تھا یعنی مضارب کی ملکیت تھی اور پندرہ سو روپے مضاربت کے تھے گویا کہ مضارب ایک ربع کے اعتبار سے غلام میں شریک ہو گیا لھذا غلام کا ایک ربع مضارب کی ذاتی ملکیت ہے اور تین ارباع مضاربت کیلئے ہیں اب جب غلام ہلاک ہو گیا تو ضمان بھی اسی کی مناسبت سے ہوگا یعنی ایک ربع کا ضمان مضارب پر آئے گا اور تین ارباع کا ضمان مالک پر آئے گا۔ اور جب مالک نے پندرہ سو روپے اور ادا کر دیئے تو رأس المال مجموعی لحاظ سے ڈھائی ہزار، روپے ہو گیا کیونکہ مالک نے ہزار، روپے پہلے دیئے تھے اور پندرہ سو روپے اب دیدیئے تو رأس المال ڈھائی ہزار، روپے ہو گیا۔

اس ضمن میں شارح نے ایک مسئلہ یہ ذکر کیا ہے کہ اگر مضارب اس غلام کو (جو ہزار میں خریدا ہے اور رأس المال ہلاک ہو گیا اور اس کا ضمان ادا کر دیا) اگر مرابحہ پر بیچنا چاہے تو وہ یہ کہے گا کہ یہ غلام مجھے دو ہزار، روپے میں پڑا ہے یہ نہیں کہے گا کہ یہ غلام مجھے ڈھائی ہزار میں پڑا ہے کیونکہ حقیقت میں تو اس کو یہ غلام دو ہزار ہی میں پڑا ہے نقصان تو بعد میں ہوا ہے لھذا اصل رأس المال کے ساتھ نقصان نہیں ملائے گا۔ اس ضمنی مسئلہ کے بعد اب پھر اصل مسئلہ کی طرف رجوع فرمایا ہے۔

کہ اگر یہی غلام دو ہزار کے دو چند یعنی چار ہزار میں بک گیا تو اس میں ایک ہزار، روپے مضارب کی ذاتی ملکیت ہوگی اور باقی تین ہزار، روپے مضاربت کا حصہ ہوگا اور ان تین ہزار سے سب سے پہلے ڈھائی ہزار، روپے رأس المال ادا کیا جائے گا اور باقی

پانچ سو روپے بچ جاتے ہیں یہ نفع شمار ہوگا اور اس نفع میں مضارب اور مالک شریک ہوں گے یعنی ڈھائی سو روپے نفع مضارب کو ملے گا اور ڈھائی سو روپے مالک کو ملے گا۔

سب پہلے مضارب کو ایک ہزار، روپے اس لئے ملیں گے کہ مضارب اس غلام میں ایک ربع کے اعتبار سے شریک ہے یعنی جب دو ہزار، روپے میں غلام خریدا تھا تو اس میں پانچ سو روپے مضارب کے تھے اور پندرہ سو روپے مالک کے تھے تو مضارب ایک ربع کا مالک ہوا پس جب غلام چار ہزار میں بک گیا تو چونکہ چار ہزار کا ربع ایک ہزار بنتا ہے اس لئے ایک ہزار، روپے مضارب کو ملیں گے اور تین ارباع یعنی تین ہزار، روپے مضاربت کے ہوں گے پھر تین ہزار میں چونکہ ڈھائی ہزار، روپے رأس المال ہے تو تین ہزار سے ڈھائی ہزار رأس المال ادا ہوگیا لھذا مضاربت میں پانچ سو روپے کا نفع باقی رہ گیا اور نفع میں چونکہ دونوں نصف، نصف کے شریک تھے اس لئے نصف نفع یعنی ڈھائی سو روپے مضارب کو ملیں گے اور ڈھائی سو مالک کو۔

﴿ ولوشری من رب المال بالف عبداً شراه بنصفه رابح بنصفه ﴾ فقوله شراه بنصفه صفة للعبد وضمير الفاعل فی شراه یرجع الی رب المال فالمضارب ان باعه مرابحة یقول قام علی بنصف الالف لان شراء المضارب من رب المال وان کان جائزا ففیه شبهة العدم ومبنی المرابحة علی الامانة فیعتبر اقل الثمنین

ترجمہ: اگر مضارب نے رب المال سے ایک ہزار، روپے میں ایسا غلام خریدلیا جو رب المال نے اس کے نصف (یعنی پانچ سو روپے) میں خریدا ہو تو مضارب اس غلام کو مرابحۃً پانچ سو روپے میں فروخت کرے گا، مصنفؒ کا قول ''شراه بنصفه'' ''عبداً'' کی صفت ہے اور فاعل کی ضمیر لوٹ رہی ہے رب المال کی طرف پس مضارب اگر اس کو مرابحۃً بیچنا چاہے تو کہے کہ یہ مجھے پڑا ہے ہزار کے نصف میں اس لئے کہ مضارب کا رب المال سے خریدنا اگرچہ جائز ہے لیکن اس میں ''عدم'' کا شبہ ہے اور مرابحہ کی بنیاد چونکہ امانت پر ہے اس لئے دو ثمنوں میں سے جو اقل ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح: مضارب اور رب المال کے درمیان خرید وفروخت جائز ہے۔

مسئلے کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے۔ متن کی عبارت میں ''شراه بنصفه'' جملہ فعلیہ صفت ہے ''عبداً'' نکرہ کیلئے

مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ رب المال نے ایک غلام پانچ سو روپے کے عوض خریدا تھا مضارب نے یہی غلام رب المال سے ایک ہزار، روپے میں خریدلیا تو یہ خریداری جائز ہے کیونکہ دونوں کے مقاصد الگ الگ ہیں، مضارب (مشتری) کا مقصد مبیع حاصل کرنا ہے اور رب المال (بائع) کا مقصد ایک ہزار روپے حاصل کرنا ہے جب مقاصد الگ الگ ہیں تو دونوں کے درمیان خرید

وفروخت بھی جائز ہونا چاہئے لیکن اس بیع میں عدم بیع کا شبہ بھی موجود ہے کیونکہ مضارب نے مالک کے مال سے مالک سے غلام خریدا ہے اور مرابحہ کی بنیاد چونکہ امانت پر ہے اس لئے مرابحہ کے حق میں یہ بیع معتبر نہ ہوگی اور اگر بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو مضارب یہ کہے گا کہ یہ غلام مجھے پانچ سو روپے میں پڑا ہے یہ نہ کہے گا کہ مجھے ہزار میں پڑا ہے یعنی اقل قیمت ظاہر کرے گا اکثر قیمت ظاہر نہ کرے گا۔

﴿ولو شری بالفها عبداً یعدل ضعفه فقتل رجلاً خطاءً فربع الفداء علیه وباقیه علی المالک﴾ ای اذاامتنعا عن الدفع واختار االفداء یعنی ارش الجنایة یفدیان بقدر الملک والعبد ربعه للمضارب لان رأس المال الف والعبد یساوی الفین ﴿واذافدیا خرج عنها فیخدم المضارب یوماً والمالک ثلثة ایام﴾ انمایخرج العبدعن المضاربة لان قضاء القاضی بانقسام الفداء یتضمن انقسام العبد والمضاربة تنتهی بالقسمة .

ترجمہ: اگر مضارب نے مضاربت کے ہزار، روپے کے عوض ایسا غلام خرید لیا جو دو ہزار، روپے کا برابر ہے پھر اس غلام نے ایک آدمی کو غلطی سے قتل کر دیا تو فدیہ کا ایک ربع مضارب پر آئے گا اور باقی مالک پر یعنی اگر مضارب اور مالک دونوں غلام سپرد کرنے سے رک گئے اور دونوں نے تاوان دینا اختیار کر دیا تو دونوں اپنی ملکیت کے بقدر تاوان دیں گے اور غلام کا ایک ربع مضارب کا ہوگا اس لئے کہ رأس المال ہزار، روپے ہے اور غلام دو ہزار کا مساوی ہے اور جب دونوں تاوان دیدے تو غلام مضاربت سے نکل جائے گا اب وہ ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن مالک کی غلام مضاربت سے اس لئے خارج ہوتا ہے قاضی کا فیصلہ فدیہ کی تقسیم کرنے کا متضمن ہے غلام کی تقسیم ہونے کو اور مضاربت تقسیم سے انتہاء کو پہنچتی ہے۔

تشریح: اگر مضاربت کا غلام کسی کو قتل کردے تو تاوان کس پر ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے مال مضاربت میں سے ہزار کے عوض ایک ایسا غلام خرید لیا جس کی قیمت دو ہزار، روپے ہے یعنی اس میں نفع بالکل ظاہر ہے اور نفع بھی رأس المال کے برابر ہے پھر اسی غلام نے خطاء کسی کو قتل کر دیا اب اس جرم میں غلام کو اولیائے مقتول کے حوالہ کرنا چاہئے تھا لیکن رب المال اور مضارب نے غلام حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کے بجائے فدیہ دینے کو اختیار کیا یعنی یہ کہا کہ ہم اولیائے مقتول کو غلام کی قیمت دیدیں گے چنانچہ قیمت دینے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک ربع (۱/۴) تاوان مضارب پر آئے گا اور تین ارباع (۳/۴) تاوان رب المال پر آئے گا یعنی ہر ایک پر اس کی ملکیت کے بقدر تاوان آئے گا اور یہاں پر مضارب ربع کا مالک ہے کیونکہ جب غلام خریدا ہے ہزار میں اور وہ دو ہزار کا مساوی ہے اس میں ہزار، روپے نفع ہے

اور نفع چونکہ دونوں کے درمیان نصف کے اعتبار سے مشترک ہے لھذا دو ہزار میں پانچ سو روپے مضارب کے ہیں اور دو ہزار میں پانچ سو روپے دو ہزار کا ربع ہے لھذا مضارب ربع کا مالک ہوگیا جب وہ ربع کا مالک ہے تو تاوان کا ایک ربع مضارب کے ذمہ لازم ہوگا اور باقی تین ارباع مالک کے ذمہ لازم ہوں گے۔ پس جب دونوں نے فدیہ ادا کردیا تو غلام مضاربت سے نکل جائے گا اور دونوں کے درمیان مشترک ہوجائے گا لھذا ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن رب المال کی خدمت کرے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ غلام مضاربت سے کیوں نکلتا ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیا ہے کہ جب قاضی نے فیصلہ کردیا کہ تاوان دونوں پر ان کی ملکیت کے بقدر لازم ہے یعنی قاضی نے تاوان تقسیم کردیا تو تاوان کو دونوں پر تقسیم کرنا اس بات کو مستلزم ہے کہ قاضی نے درحقیقت دونوں کے درمیان غلام تقسیم کردیا ہے اور غلام کو تقسیم کرنا مستلزم ہے مضاربت کے منتہی ہونے کو اور تقسیم کرنے سے مضاربت انتہاء کو پہنچ جاتی ہے اور جب مضاربت انتہاء کو پہنچ گئی تو غلام دونوں کے درمیان مشترک ہوگیا لھذا جب غلام دونوں کے درمیان مشترک ہے تو ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا کیونکہ اس کا غلام میں ایک حصہ ہے اور تین دن رب المال کی خدمت کرے گا کیونکہ اس کے اس میں تین حصے ہیں۔

﴿ولو شری عبداً بالفها وهلک الالف قبل نقده دفع رب المال ثمنه ثم وثم﴾ ای اذا دفع رب المال ثمنه وهلک فی ید المضارب قبل ان یؤدیه الی البائع ثم یدفع رب المال ثمنه مرة اخری وهکذا ان هلک فی یده وجمیع مادفع رأس ماله .

ترجمہ: اگر مضارب نے مضاربت کے ہزار، روپے سے غلام خرید لیا اور ادا کرنے سے پہلے وہ ہزار، روپے ہلاک ہوگئے تو رب المال اس کا ثمن ادا کرے گا اگر پھر ہلاک ہوگئے تو پھر ثمن ادا کرے گا یعنی جب رب المال ثمن دیدے اور وہ مضارب کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے بائع کو ادا کرنے سے پہلے اور پھر مالک مضارب کو اس کا ثمن دوبارہ دیدے اسی طرح اگر وہ پھر ہلاک ہوجائے اس کے ہاتھ میں اور جو کچھ اس نے دیا ہے یہ سب رأس المال ہوگا۔

تشریح: مضارب کے ہاتھ میں ثمن کا ہلاک ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے ہزار، روپے کے عوض ایک غلام خریدا اور ابھی تک بائع کو ہزار، روپے ادا نہ کر پائے تھے کہ وہ ہزار، روپے مضارب کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئے تو اس صورت میں رب المال ہزار اور دے گا تاکہ بائع کا ثمن ادا کیا جاسکے اگر

رب المال نے ہزار، روپے اور دیدئے اور وہ بھی ہلاک ہوگئے تو رب المال پر ہزار اور لازم ہوں گے کیونکہ جب تک مضاربت میں نفع نہ ہو اس وقت تک جتنا تاوان ہوتا ہے وہ رب المال پر لازم ہوتا ہے اور رب المال نے جتنا مال ابھی تک دیا ہے یہ پورا رأس المال شمار ہوگا یعنی اگر اس نے تین دفعہ ہزار، روپے دئے ہیں تو اس کا رأس المال تین ہزار، روپے ہوگا۔

﴿وصدق مضارب قال معی الف دفعتَه الی والف ربحتُ لامالک قال الکل دفعته﴾ وعندزفرؒ وهوقول الاول لابی حنیفةؒ القول لرب المال لانه ینکر دعوی المضارب الربح ولناان الاختلاف فی مقدار المقبوض فالقول للقابض مع الیمین .

ترجمہ: اور مضارب کی تصدیق کی جائے گی اگر مضارب نے کہا کہ میرے پاس ہزار روپے وہ ہیں جو آپ نے مجھے دیئے تھے اور ہزار، روپے میں نے کمائے ہیں مالک کی تصدیق نہ کی جائے گی کہ پورا میں نے دیا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک جو امام ابوحنیفہؒ کا قول اول بھی ہے کہ رب المال کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مضارب دعوی کرتا ہے کہ میں مال مضاربت میں نفع کیا ہے اور رب المال اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں تو قول قابض کا معتبر ہوگا یمین کے ساتھ۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے رب المال سے کہا کہ آپ نے مجھے ایک ہزار، روپے دئے تھے اور ایک ہزار، روپے میں نے اس میں نفع کیا ہے لھذا اس ایک ہزار میں ہم دونوں شریک ہیں اور رب المال کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں نے آپ کو دو ہزار، روپے دئے تھے اور یہ پورا آپ کے پاس رأس المال ہے یعنی یہ دو ہزار میری ملکیت ہے تو اس صورت میں امام زفر کے نزدیک رب المال کا قول معتبر ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول اول بھی ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مضارب رب المال پر اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں نے اس میں ایک ہزار، روپے کا نفع کیا ہے اور اس میں ہم دونوں شریک ہیں اور رب المال اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ لھذا رب المال کا قول معتبر ہوگا۔

لیکن صاحبین کے نزدیک جو امام ابوحنیفہؒ کا قول اخیر ہے یہ ہے کہ مضارب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں پر اختلاف آیا ہے مقدار مقبوض میں اور مقدار مقبوض میں جب اختلاف ہوتا ہے تو اس میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ اس لئے یہاں پر بھی مضارب کا قول معتبر ہوگا یمین کے ساتھ۔

﴿ولوقال من معه الف هومضاربة زید وقد ربح صدق زید ان قال هو بضاعة﴾ ای صدق زید مع الیمین

لانہ ینکر دعوی الربح اودعوی تقویم عمل المضارب ﴿کمالو قال قرض وقال زید بضاعۃ اوودیعۃ﴾ یعنی صدق زید مع الیمین لانہ ینکر دعوی التملیک والتملک .

ترجمہ: جس کے پاس ہزار، روپے ہیں اس نے کہا کہ یہ زید کے ہے بطور مضاربت اور اس نے اس میں نفع بھی کیا ہے اور زید نے کہا کہ یہ بطور بضاعت کے ہیں تو زید کی تصدیق کی جائے گی یعنی زید کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ نفع کے دعوی کا انکار کرتا ہے یا مضارب کے عمل کی تقویم کا انکار کرتا ہے جیسے کہ اگر وہ یہ کہے کہ قرض ہے اور زید کہے کہ بضاعت کے طور پر ہے یا ودیعت ہے یعنی زید کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ مالک بنانے اور مالک بننے کے دعوی کا انکار کرتا ہے۔

تشریح: دو مسئلے: اس عبارت میں دو مسئلے ہیں

مسئلہ (۱) یہ ہے کہ خالد کے ہاتھ میں ہزار، روپے ہیں خالد کہتا ہے کہ یہ ایک ہزار روپے مجھ کو عمران نے بطور مضاربت دئے تھے اور میں نے اس میں دوسو روپے کا نفع کیا ہے اور عمران (رب المال) کہتا ہے کہ میں نے یہ ایک ہزار، روپے آپ مضاربت کیلئے نہیں دئے تھے بلکہ میں نے بطور بضاعت دئے تھے کہ تم میرے لئے مفت میں کام کرو آپ کو نفع نہیں ملے گا تو اس صورت میں عمران (یعنی رب المال) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ عمران کا قول اس لئے معتبر ہوگا کہ عمران منکر ہے یعنی خالد اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں مضاربت کے نفع میں آپ کے ساتھ شریک ہوں اور عمران اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ میرے ساتھ نفع میں شریک نہیں ہے بلکہ پورا نفع میرا ہے یہ اس صورت میں جبکہ مضارت صحیح ہو یعنی مضارت کے شرائط پر کام ہوا ہو۔ اور اگر مضاربت فاسد ہو تو خالد دعوی کرتا ہے کہ میرا عمل قیمتی ہے لھذا مجھے اجر مثل ملنا چاہے اور عمران (رب المال) انکار کرتا ہے کہ آپ کا عمل قیمتی نہیں ہے بلکہ آپ میرے لئے مفت میں کام کیا ہے یعنی عمران اس کے عمل کی تقویم سے انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ لھذا اس صورت میں عمران کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

مسئلہ (۲) یہ ہے کہ خالد کے پاس ہزار، روپے ہیں خالد نے دعوی کیا کہ یہ ہزار، روپے زید نے مجھے بطور قرض دئے ہیں اور زید انکار کرتا ہے کہ میں نے آپ کو بطور قرض نہیں دئے بلکہ میں نے آپ کو بطور بضاعت یا بطور ودیعت دئے تھے تو اس صورت میں زید (یعنی رب المال) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور خالد (جو کہ قرض کا مدعی ہے) کا قول معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ خالد ''تملیک'' اور ''تملک'' کا دعوی کرتا ہے اور زید اس کا انکار کرتا ہے یعنی قرض کے مسئلہ میں قرض لینے والا اپنے لئے تملک

کادعوی کرتا ہے کہ میں اس قرض کا مالک بن چکا ہوں اور قرض دینے والے کیلئے تملیک کا دعوی کرتا ہے کہ آپ نے مجھے قرض کا مالک بنایا ہے اور زید (یعنی رب المال) اس کا انکار کرتا ہے کہ میں نے آپ کو مالک نہیں بنایا ہے اور آپ اس کا مالک نہیں بنے ہیں اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ لھذا اس صورت میں زید کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔

﴿ولوقال المالک عینت نوعا صدق المضارب ان جحد﴾ ای مع الیمین لان الاصل فی المضاربة العموم بخلاف الوکالة لان الاصل فیه الخصوص ﴿ولوادعی کل نوعاصدق المالک﴾ ای مع الیمین لان الاذن یستفاد من جهته.

ترجمہ: اگر مالک نے کہا کہ میں نے نوع معین کردی تھی تو مضارب کی تصدیق کی جائے گی اگر اس نے انکار کیا یعنی یمین کے ساتھ اس لئے کہ اصل مضاربت میں عموم ہے برخلاف وکالت کے اصل اس میں تخصیص ہے اور اگر ہر ایک نے ایک نوع کا دعوی کیا تو مالک کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ اس لئے کہ اجازت مالک سے مستفاد ہورہی ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ مالک نے دعوی کیا کہ میں نے نوع معین کردی تھی یعنی میں نے یہ کہا تھا کہ تم صرف کپڑے کی تجارت کرو اور مضارب نے کہا کہ آپ نے نوع معین نہیں کی تھی بلکہ آپ نے مطلقاً کہا تھا کہ اس میں تجارت کرو تو اس صورت مضارب کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ مضاربت میں اصل عموم ہے اور خصوص تو کسی عارض کی وجہ سے یعنی شرط لگانے کی وجہ سے ثابت ہوگا لھذا مضارب اصل کا مدعی ہے اور جو اصل کا مدعی ہو اس کا قول معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ برخلاف وکالت کے یعنی جب موکل نے وکیل سے کہا کہ میں نے آپ کو وکیل بنایا تھا ایک خاص نوع میں اور وکیل کہتا ہے کہ آپ نے نوع معین نہیں کی تھی بلکہ آپ نے مطلق وکیل بنایا تھا تو اس صورت میں موکل کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ وکالت میں اصل تخصیص ہے۔

اور اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے ایک نوع کا دعوی کیا یعنی مضارب نے دعوی کیا کہ آپ نے کہا تھا کہ تم غلے کی تجارت کرو اور مالک کہتا ہے کہ میں نے کہا تھا کہ تم کپڑے کی تجارت کرو تو اس صورت میں مالک یعنی رب المال کا قول معتبر ہوگا۔ اسلئے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک اس بات کا مدعی ہے کہ مضاربت عام نہیں تھی بلکہ خاص تھی تو پھر مالک کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ وہ مضارب کے دعوی کا منکر ہے اور اجازت بھی چونکہ مالک سے مستفاد (حاصل) ہورہی ہے اس لئے اس صورت میں مالک کا قول معتبر ہوگا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆ ختم شد کتاب المضاربۃ

بتاریخ۔۲۱۔ربیع الاول۔۱۴۲۹ھ مطابق۔۳۰ مارچ۔۲۰۰۸ء بروز اتوار۔

کتاب الودیعۃ

یہاں پر چند باتیں جاننا ضروری ہے (۱) ودیعت اور ایداع کی تعریف (۲) ودیعت کی مشروعیت (۳) ودیعت کے ارکان (۴) ودیعت کے شرائط (۵) ودیعت کا حکم (۶) ودیعت کی حفاظت کا طریقہ۔

تفصیل (۱) ودیعت کا لغوی معنی ہے "الترک" یعنی کسی چیز کو چھوڑنا چونکہ ودیعت بھی "مودَع" کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے اس لئے اس کو ودیعت کہتے ہیں یا ودیعت کا معنی ہے وہ چیز جو غیر کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے حفاظت کیلئے (الشیء الموضوع عند غیرہ للحفظ)

ودیعت کی اصطلاحی تعریف: اصطلاح شرع میں ودیعت کا معنی ہے "تسلیط الغیر علی حفظ مالہ" کسی کو اپنے مال کی حفاظت پر مقرر کرنا۔ بعض حضرات نے ودیعت اور ایداع میں فرق کیا ہے کہ مذکورہ تعریف ایداع کی ہے ودیعت کی نہیں ہے کیونکہ ایداع با قاعدہ عقد سے ہوتا ہے اور ودیعت عام ہے چاہے عقد سے ہو یا عقد سے نہ ہو لیکن بعض حضرات نے ودیعت اور ایداع کو ایک قرار دیا ہے۔ اور مذکورہ تعریف ودیعت کی بھی ہے اور ایداع کی بھی ہے۔

(۲) ودیعت کی مشروعیت: وذیعت اور ایداع کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور قیاس سب سے ثابت ہے۔

چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللہ یأمر کم ان تؤدو الامانات الی اھلھا۔ دوسری جگہ ارشاد ہے "فلیؤدی الذی اؤتمن امانتہ"۔

حدیث شریف میں ہے "اد الامانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک"۔

پوری امت مسلمہ ایداع کے جواز پر متفق چلی آرہی ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ایداع اور ودیعت جائز ہو لوگوں کی حاجت کی وجہ سے۔

(۳) ایداع کے ارکان: احناف کے نزدیک ایداع کے ارکان دو ہیں (۱) ایجاب (۲) قبول اپنے الفاظ کے ساتھ یعنی جو الفاظ اس کیلئے وضع ہیں۔

قبول چاہے لفظاً ہو کہ ایک نے کہا کہ میں چیز میں آپ کے پاس بطور ودیعت رکھتا ہوں دوسرے نے قبول کیا یا ایک نے کہا کہ یہ

چیز میں آپ کے پاس ودیعت رکھتا ہوں اور دوسرا خاموش رہا تو یہ بھی قبول ہے لیکن صراحۃً نہیں بلکہ دلالۃً۔

(۴) شرائط ایداع: ودیعت کے لئے دوشرطیں ہیں (۱) کہ جس کا پاس امانت ودیعت رکھی جارہی ہے وہ عاقل جو ہو چاہے بالغ ہو یا نہ ہو لیکن عاقل ہو اگر چہ سمجھدار ابچہ ہو یا غلام ہو صرف عاقل ہونا شرط ہے۔

(۲) یہ کہ جو چیز ودیعت رکھی جاتی ہے وہ ایسا مال جس پر قبضہ ہو سکتا ہو لھذا عبد ابق اور ہوا میں اڑتا ہوا پرندے کو ودیعت رکھنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس پر قبضہ نہیں ہو سکتا۔

(۵) ودیعت کا حکم: یہ ہے کہ عقد کے تام ہونے کے بعد مودَع پر اس کی حفاظت لازم ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "المسلمون عندشروطهم"

(۶) ودیعت کی حفاظت کا طریقہ: احناف کے نزدیک ودیعت کی حفاظت کا طریقہ یہ ہے کہ مودَع ویعت کی حفاظت خود بھی کرسکتا ہے اور ان لوگوں سے بھی حفاظت کراسکتا ہے جو اس کے اہل وعیال میں داخل ہیں جیسے بیوی، اولاد، غلام، خادم ماہانہ ملازم۔ نیز اس مکان میں ویعت کی حفاظت کرسکتا ہے جس مکان میں وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے۔

﴿هی امانة تركت للحفظ فلايضمنها المودع ان هلكت﴾ ای بلاتعد منه ﴿وله حفظها بنفسه وعياله والسفور بهاعند عدم النهی والخوف﴾ السفور الخروج للسفر فالسفور مصدر والسفر الحاصل بالمصدر فاختار المصدر وان نهی عن السفر اوكان الطريق مخوفافسافر فهلك المال ضمن ﴿ولوحفظ بغيرهم ضمن الااذاخاف الحرق او الغرق فوضعها عند جاره اوفی فلك أخر.

ترجمہ: ودیعت امانت ہے جو حفاظت کیلئے اس کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے اگر خود بخود ہلاک ہو جائے تو مودَع اس کا ضامن نہ ہوگا یعنی اس کی تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے اور مودَع کیلئے جائز ہے کہ اس کی حفاظت خود کرے اور عیال سے کروائے اور سفر میں اپنے ساتھ لے جانا بھی جائز ہے جبکہ سفر میں لیجانے کا منع نہ کیا ہو اور راستہ بھی پرخطر نہ ہو "سفور کا معنی ہے سفر کیلئے نکلنا اور سفر حاصلِ مصدر ہے تو مصنفؒ نے مصدر کو اختیار کیا ہے اور اگر سفر سے روکا ہو یا راستہ پرخطر ہو پھر بھی اس نے اس کے ساتھ سفر کیا اور مال ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر اس نے غیر سے حفاظت کروائی تو ضمان آئے گا ہاں اگر جل جانے کا یا غرق ہو جانے کا خوف ہو اور اس نے اپنے پڑوسی کے ساتھ یا دوسری کشتی میں رکھ دیا (تو ضمان نہیں آئے گا)۔

تشریح: ودیعت اگر بلا تعدی ہلاک ہو جائے گا تو ضمان نہیں آتا:

مسئلہ یہ ہے کہ مودَع کے پاس ودیعت امانت ہوتی ہے اگر مودَع کے پاس ودیعت ہلاک ہو جائے اس کی تعدی کے بغیر تو مودَع پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ امین ہے اور امین پر بلا تعدی ضمان نہیں آتا ہے۔

مودَع ودیعت کی حفاظت خود بھی کر سکتا ہے اور ان لوگوں سے بھی کرا سکتا ہے جو اس کے عیال میں داخل ہیں یعنی جس طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح ودیعت کی بھی حفاظت کرے گا اور آدمی اپنے مال کی حفاظت کبھی خود کرتا ہے اور کبھی اپنے اہل وعیال سے کراتا ہے اسی طرح ودیعت کی حفاظت بھی ہے۔

نیز مودَع، ودیعت اپنے ساتھ سفر میں بھی لیجا سکتا ہے اگر مودِع نے منع نہ کیا ہو اور راستہ بھی پُر امن ہو راستے میں ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو، لیکن اگر راستہ پُر امن نہ اور ہلاک ہونے کا خوف ہو یا مودِع نے سفر میں لیجانے سے منع کیا ہو اور اس نے پھر بھی سفر میں لے گیا تو اس پر ضمان آئیگا اس لئے اس نے مخالفت کی ہے اور مخالفت کی صورت تعدی متصور ہوتی ہے لھذا اس صورت میں ضمان آئے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''سفور'' مصدر ہے اور ''سفر'' حاصل مصدر ہے یہاں پر مصنفؒ نے مصدر استعمال کیا ہے۔

آگے ماتنؒ فرماتے ہیں کہ اگر مودَع نے ودیعت کی حفاظت کرائی اپنے عیال کے علاوہ کسی اور سے اور ودیعت ہلاک ہوگئی تو مودَع پر ضمان آئے گا اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے کیونکہ مودِع اس کی حفاظت پر راضی ہے لیکن غیر کی حفاظت پر راضی نہیں ہے اور عیال سے حفاظت کرانے میں چونکہ ضرورت تھی تو ہم نے مجبوراً اس کو جائز قرار دیا ہے لیکن غیر سے حفاظت کرانے میں ضرورت بھی نہیں ہے اس لئے اس صورت میں ضمان آئے گا۔

البتہ اگر مودَع کے گھر میں آگ لگ گئی اور اس نے ودیعت کو اپنے گھر سے نکال کر پڑوسی کے گھر میں رکھ دیا اور پھر ہلاک ہوگئی، یا مودَع ایک کشتی میں جا رہا تھا تو اس کو باد مخالف نے گھیر لیا اور کشتی کے غرق ہونے کا خطرہ ہو گیا تو اس نے اس کشتی سے نکال کر دوسری کشتی میں رکھ دیا اور پھر ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں مودَع پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ اس نے تو یہ کام حفاظت کے واسطے کیا ہے کہ ایک خطرناک جگہ سے نکال کر محفوظ مقام پر منتقل کر دیا ہے لیکن پھر بھی ہلاک ہوگئی تو یہ تعدی نہ ہوگی اور ضمان نہیں آئے گا۔

﴿فان حبسها بعد طلب ربها قادراً علی التسلیم او جحدها معه ثم اقربها اولا﴾ ای جحدها مع رب الودیعة یضمن سواء اقربها بعد الجحود اولا انما قال مع رب الودیعة لانه ان جحدها مع غیر المالک لایضمن

لان هذامن باب الحفظ﴾ وان جهل المودع الوديعة عند الموت يصير غاصبااوخلط بماله حتى لايتميز﴾ فانه ان خلط بخلاف الجنس ينقطع حق المالک ويجب الضمان اتفاقا وكذاان خلط بجنسه عندابى حنيفةؒ وكذاعند ابى يوسفؒ الااذاخلط بماهواكثرمنه يجعل الاقل تابعاً للاكثر الابماقل بانه لاينقطع حق المالک بل يثبت الشركة وعندمحمدؒ لاينقطع حق المالک بل تثبت الشركة سواء كان اقل اواكثر﴿اوتعدى المودع فلبس ثوبها اوركب دابتها اوانفق بعضهالم خلط مثله بمابقى اوحفظ فى دارامربه فى غيرهاضمن﴾ اى حفظ فى دار امرالمودِع بالحفظ فى غيرهافقوله ضمن جزاء الشرط وهوقوله فان حبسها.

ترجمہ: پس اگراس نے روک لیامالک کی طلب کرنے کے بعداس حال میں وہ سپرد کرنے پر قادر ہے، یااس نے اپنے پاس ودیعت رکھنے والے سے انکارکردیا پھراقرارکیایانہ کیا، یعنی ودیعت کے مالک سے انکارکردیا چاہے اقرار کے بعد انکارکرے یانہ کرے اور مصنفؒ نے کہا کہ ودیعت کے مالک سے انکارکیا یہ اس لئے کہ اگر مالک کے علاوہ کسی اور سے انکارکردیا تواس پرضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ یہ تو حفاظت کے باب میں سے ہے، اگرمودَع نے ودیعت کومجہول رکھا موت کے وقت تو وہ غاصب ہوگایااس نے اپنے مال کے ساتھ ملادیااس طور پر کہ دونوں میں امتیاز نہ ہوتا ہواگراس نے خلاف جنس کے ساتھ خلط کردیا تواس سے مالک کا حق ختم ہوجاتا ہے اورضمان واجب ہوتا ہے بالاتفاق اوراسی طرح اگراس نے خلط کردیا اپنی جنس کے ساتھ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسی طرح امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہاں اگرخلط کردیااس چیز کے ساتھ جواس سے زیادہ ہوتوکم کوزیادہ کا تابع کا سمجھا جائے گا نہ کم کے ساتھ کیونکہ اس سے مالک کا حق ختم نہیں ہوتا بلکہ شرکت ثابت ہوتی ہےاورامام محمدؒ کے نزدیک مالک کا حق ختم نہیں ہوتا بلکہ شرکت ثابت ہوتی ہے چاہے کم ہو یازیادہ، یامودَع نے تعدی کی اور ودیعت کا کپڑا پہن لیایاودیعت کی سواری پرسوار ہوایابعض کوخرچ کردیا پھراس کا مثل باقی کے ساتھ ملادیا، یااس گھر میں حفاظت کرائی جس کے متعلق حکم نہیں ہوا تھا بلکہ غیر کے متعلق حکم ہوا تھا توضامن ہوگا یعنی ایسے گھر میں حفاظت کرائی کہ مودِع نے اس کے غیر کے متعلق حکم کیا تھا مصنفؒ کا یہ قول ''ضمن'' یہ شرط کی جزا ہے یعنی اس قول کی ''فان حبسها''

تشریح: مودَع پر مندجہ ذیل صورتوں میں ضمان لازم ہوگا:

(۱) مودِع نے مودَع سے ودیعت کا مطالبہ کیا کہ میری ودیعت مجھے سپرد کردواور مودَع بھی اس کے سپرد کرنے پر قادر ہے لیکن پھر بھی اس نے سپرد نہ کی اوراس کے بعد ودیعت ہلاک ہوگئی تو مودَع پرضمان آئے گا اس لئے کہ طلب کرنے کے بعد نہ دینا

تعدی ہے اور تعدی کی صورت میں مودَع پر ضمان آتا ہے۔

(۲) مودِع نے مودَع سے ودیعت کا مطالبہ کیا اور مودَع نے ودیعت سے انکار کردیا یعنی یہ کہا کہ میرے پاس آپ کی کوئی ودیعت نہیں ہے۔ اس کے بعد ودیعت ہلاک ہوگئی اور مودِع نے گواہوں سے ثابت کردیا کہ اس کی ودیعت مودَع کے پاس ہے تو اس صورت میں مودَع پر ضمان آئے گا چاہے مودَع انکار کے بعد اقرار کرے یعنی انکار کے بعد خود اقرار کرلے کہ میرے پاس مودِع کی ودیعت ہے یا اقرار نہ کرے بلکہ اپنے انکار پر برقرار رہے دونوں صورتوں میں مودَع پر ضمان آئے گا۔

اس لئے کہ ودیعت سے انکار کرنا غصب ہے اور غصب کی صورت میں ضمان لازم آتا ہے۔

قوله جحدمعه : مصنفؒ نے قید لگائی ہے کہ مودَع نے مالک سے انکار کردیا تو اس صورت میں اس پر ضمان آئے گا لیکن اگر مودَع نے مالک کے علاوہ کسی اور سے انکار کردیا اور پھر اس کے بعد ودیعت ہلاک ہوگئی تو مودَع پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ غیر مالک سے انکار کرنا غصب نہیں ہے بلکہ اعلی درجہ کی حفاظت ہے کہ وہ ایسا امین ہے کہ مالک کے علاوہ کسی اور کو ودیعت دینے پر امادہ ہی نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

(۳) مودَع نے موت کے وقت ودیعت کو مجہول رکھا یعنی ورثاء یا وصی کو یہ نہیں بتایا کہ میرے پاس فلاں کی ودیعت ہے تو اس صورت میں بھی مودَع پر ضمان لازم ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے موت کے وقت ورثاء کو نہیں بتایا تو اس نے ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ ملایا اور ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ ملانے سے ضمان آتا ہے پس جب اس نے موت کے وقت نہیں بتایا اور بعد میں ودیعت ہلاک ہوگئی اور مودِع نے گواہوں کے ذریعہ اپنی ودیعت ثابت کردی تو میت کے ترکہ سے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا۔

(۴) مودَع نے مال ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح ملایا کہ دونوں میں امتیاز کرنا مشکل ہو تو اس صورت میں بھی مودَع پر ضمان آئے گا۔

تفصیل اس کی یہ کہ ہے۔ کہ جب مودَع نے مال ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ ملادیا اب اگر دونوں میں امتیاز کرنا آسان ہو مثلاً دراہم کو دنانیر کے ساتھ ملادیا۔ یا ایک قسم کپڑا دوسری قسم کپڑے کے ساتھ ملادیا تو اس سے ضمان لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ خلط شمار ہی نہیں ہوگا۔

اور اگر اس کو اپنے مال کے ساتھ ایسا ملایا کہ تمیز کرنا مشکل ہو تو یہ ہلاکت شمار ہوگی اور مودَع پر ضمان آئے گا۔

اگر مودَع نے ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ ملایا لیکن خلاف الجنس کے ساتھ اور تمیز کرنا مشکل ہو تو اس صورت میں ودیعت سے

مالک کا حق بالکل منقطع ہو جاتا ہے بالاتفاق اور مودَع پر ضمان لازم ہوگا یہ اس وقت کہ جب ودیعت کو خلاف الجنس کے ساتھ ملایا ہو مثلاً ستو کو گھی کے ساتھ ملایا ہو۔

لیکن اگر اپنی جنس کے ساتھ ملایا ہو مثلاً گندم کو گندم کے ساتھ ملایا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے اور مودَع پر ضمان لازم ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ ودیعت کا مال کم ہو اور مودَع کا مال زیادہ ہو یعنی مودَع نے کم (ودیعت) کو اپنے زیادہ مال کے ساتھ ملایا ہو تو چونکہ اقل اکثر کا تابع ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں مودَع پر ضمان ہوگا۔

لیکن اگر مودَع کا مال کم ہو اور ودیعت کا مال زیادہ ہو تو اس صورت میں چونکہ ودیعت اقل نہیں ہے بل کہ اکثر ہے اور اکثر۔ اقل کا تابع نہیں ہوتا اسلئے مودِع کا حق ودیعت سے منقطع نہ ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان شرکت ثابت ہوگی اور اس چیز میں دونوں شریک ہو جائیں گے اپنی، اپنی، ملکیت کے بقدر۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مالک کا حق منقطع نہ ہوگا چاہے ودیعت کا مال مودَع کے مال سے کم ہو یا زیادہ، بلکہ دونوں کے درمیان شرکت ثابت ہوگی اور ہر ایک اس میں اپنی ملکیت کے بقدر شریک ہوگا۔

(۵) مودَع نے ودیعت میں تعدی کی مثلاً اس کے پاس کپڑا ودیعت رکھا تھا تو اس نے کپڑے کو پہن لیا اور اس کے بعد کپڑا اہلاک ہو گیا۔

یا اس کے پاس جانور یا گاڑی وغیرہ ودیعت رکھی تھی تو اس نے اس پر سواری کر لی اور اس کے بعد ہو چیز ہلاک ہو گئی۔

یا کوئی کھانے کی چیز اس پاس ودیعت رکھی تھی تو اس نے اس میں کچھ کھا لیا اور بعد اس کی مقدار اس میں واپس بھی کر دی اور اس کے بعد وہ چیز ہلاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں بھی مودَع پر ضمان آئے گا کیونکہ مودَع نے اس میں تعدی کی ہے اور تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے۔

(۶) مودِع نے ودیعت دیتے وقت مودَع کو یہ کہا تھا کہ ودیعت کی حفاظت اس فلاں معین گھر میں کرنا اس کے علاوہ دوسرے گھر میں اس کی حفاظت نہ کرنا اور مودَع نے اس کو قبول بھی کر لیا پھر اس کے بعد مودَع نے اس کی مخالفت کی اور دوسرے گھر میں اس کی حفاظت کرائی جس کو معین کیا تھا اس میں نہ کرائی تو اس صورت میں بھی مودَع پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے مخالف کی ہے اور مخالف کی صورت میں مودَع پر ضمان آتا ہے۔

قولہ ضمن : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول ''ضمن'' شرط کی جزاء ہے اور شرط ماقبل ''مصنف'' کے قول ''فان حبسھا''

سے شروع ہوتی ہے۔تو ضمن سب کی جزاء ہے۔

﴿وان اختلطت بلافعله اشتركا ولوازال التعدى زال ضمانه﴾ كما اذا وضعها في دار اخرى ثم ردها الى دار المالک بالحفظ فيها زال الضمان اى ان كانت الوديعة بحيث لو هلكت لكانت مضمونة فزال هذا المعنى وانما قلنا هذا لان زوال الضمان بعد الهلاک وبعد الهلاک لايمكن ازالة التعدى وعند الشافعیؒ ان ازال التعدى لايزيل الضمان .

ترجمہ: اور اگر ودیعت اس کے مال کے ساتھ اس کے دخل کے بغیر مل جائے تو دونوں شریک ہو جائیں گے اگر تعدی کو زائل کر دے تو ضمان بھی زائل ہو جائے گا جیسے کہ دوسرے گھر میں رکھا تھا پھر اس مکان کی طرف منتقل کر دیا جس میں حفاظت کرنے کا مالک نے حکم دیا تھا تو ضمان زائل ہو جائے گا۔یعنی اگر ودیعت ہلاک ہو جاتی تو ضمان لازم ہوتا پس یہ معنی زائل ہو گیا،ہم نے یہ کہا کہ اس لئے کہ ضمان کا حقیقۃً زائل ہونا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ حقیقۃً ضمان زائل ہوتا ہے ہلاک ہونے کے بعد اور ہلاک ہونے کے بعد ضمان کا ازالہ ممکن نہیں ہے۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر تعدی کو زائل بھی کر دے تو تب بھی ضمان زائل نہ ہوگا۔

تشریح: تعدی کو زائل کرنے سے ضمان بھی زائل ہو جائے گا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر ودیعت کا مال خود بخود یعنی مودَع کے دخل کے بغیر اس کے مال کے ساتھ مل گیا تو پھر اس پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ دونوں اس میں شریک ہو جائیں گے۔

آگے مصنفؒ نے تعدی کی تفصیل بیان کی ہے۔کہ اگر مودَع نے ودیعت میں تعدی کر دی لیکن اس کے بعد پھر تعدی کو زائل کر دیا اور ودیعت کو اپنے حال پر بحال کر دیا تو اس سے ضمان بھی زائل ہو جائے گا مثلاً مالک نے اس سے کہا تھا کہ ودیعت کی حفاظت فلاں مکان میں کرنا ہے اور مودَع اس کے بجائے دوسرے مکان میں رکھ دیا اب اگر یہ ودیعت اس دوسرے مکان میں ہلاک ہو جاتی تو مودَع پر ضمان لازم ہو جاتا لیکن ابھی تک ہلاک نہ ہوئی کہ مودَع نے اس مکان سے منتقل کر کے اس مکان میں رکھ دیا جس میں مالک نے رکھنے کا حکم دیا تھا اب اگر اس کے بعد اس مکان میں ہلاک ہو جائے تو مودَع پر ضمان نہیں آئے گا۔

وانما قلنا هذا: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے تفصیل بیان کر دی (کہ اگر دوران تعدی ہلاک ہو جاتی تو ضمان لازم ہوتا لیکن تعدی کو زائل کر دیا اور اپنے سابقہ حالت پر رکھا اور پھر ہلاک ہو جائے تو ضمان لازم نہ ہوگا)۔

یہ اس لئے کہ ضمان کا زائل ہونا حقیقۃً ممکن نہیں ہے کیونکہ ضمان تو اس وقت لازم ہوتا ہے جبکہ دوران تعدی ودیعت ہلاک

ہو جائے اور جب دوران تعدی ودیعت ہلاک ہوگئی تو ضمان کا زائل ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ ودیعت تو ہلاک ہو چکی ہے اور تعدی موجود ہے تو جب ضمان لازم ہوگیا ہے تو اب کیسے زائل ہوگا۔

تو ہم نے اس کی تفصیل بیان کردی اگر دوران تعدی ودیعت ہلاک ہو جاتی تو ضمان لازم ہو جاتا لیکن جب اس نے تعدی زائل کردی اور ودیعت کو اپنے صحیح حالت پر رکھ دیا اب اس کے بعد ودیعت ہلاک ہو جائے تو ضمان لازم نہ ہوگا۔ اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے۔ کہ خالد نے اپنی گاڑی عمران کے پاس ودیعت رکھ دی عمران نے اپنی ضرورت کیلئے استعمال کی یعنی گاڑی چلائی اب اگر اس استعمال کے دوران گاڑی ہو جاتی تو عمران پر ضمان لازم ہو جاتا لیکن اللہ نے ایسا کر دیا کہ چلانے کے دوران گاڑی ہلاک نہ ہوئی بلکہ گاڑی کو صحیح سالم لا کر اس جگہ پر کھڑی کر دی جہاں پر کھڑی کرنے کا خالد نے حکم دیا تھا تو تعدی زائل ہوگئی اور ضمان کا خطرہ بھی ٹل گیا اب اگر اس کے بعد آگ لگ گئی اور گیراج سمیت گاڑی بھی جل گئی تو اب عمران پر اس گاڑی کا ضمان نہیں آئے گا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تعدی زائل ہونے کے بعد بھی مودَع سے ضمان ختم نہ ہوگا کیونکہ جب ایک دفعہ اس پر تعدی کی وجہ سے ضمان لازم ہوگیا تو اب زائل نہ ہوگا۔

﴿ولایدفع الی احد المودعین قسطه بغیبة الأخر ﴾اما اذاکانت الودیعة غیر المکیل والموزون بالاتفاق وان کانت من المکیل والموزون فکذاعندابی حنیفةؒ خلافالهما لانه لیس للمودع ولایة القسمة ﴿ولاحد المودعین دفعهما الی الأخر فیمالایقسم ودفع نصفهما فقط فیمایقسم ﴾ای اذاکانت الودیعة عند رجلین فهی ممالایقسم یحفظهااحدهما باذن الأخر وان کانت ممایقسم لایجوز لاحدهما ان یدفعهاالی الأخر للحفظ بل یقسمان فیحفظ کل واحد نصفها وهذاعند ابی حنیفةؒ وعندهمایجوز الدفع الی الأخر فیمایقسم ﴿وضمن دافع الکل لاقابضه﴾ ای اذادفع الکل الی الأخر فیمایقسم یضمن الدافع النصف ولایضمن القابض لان مودع المودع لایضمن عنده .

ترجمہ: اور ایک مودِع کو اس کا حصہ نہیں دے سکتا دوسرے کے غائب ہونے کی حالت میں۔ اگر ودیعت غیر مکیلی اور غیر موزونی چیز ہو تو بالاتفاق نہیں دے سکتا۔ لیکن اگر مکیلی یا موزونی چیز ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی نہیں دے سکتا برخلاف حضرات صاحبینؒ کے اس لئے کہ مودَع کو تقسیم کرنے کا حق نہیں ہے۔ دو مودَعوں میں سے ایک مودَع کو دوسرے کے پاس رکھوانے کا حق حاصل ہے ایسی چیز میں جو قابل تقسیم نہ ہو اور صرف نصف دے سکتا ہے ایسی چیز کو جو قابل تقسیم ہو۔ یعنی جب ودیعت دو آدمیوں کے پاس ہو اور وہ ایسی چیز ہو جو قابل تقسیم نہ ہو تو ایک مودَع پوری ودیعت کی حفاظت کر سکتا ہے دوسرے کی

اجازت سے لیکن اگر وہ ایسی چیز ہو جو قابل تقسیم ہو تو ایک کیلئے جائز نہیں ہے کہ کہ پوری ودیعت کو دوسرے کے سپرد کردے حفاظت کے واسطے بلکہ دونوں تقسیم کریں گے اور ہر ایک نصف، نصف کی حفاظت کرے گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک قابلِ تقسیم اشیاء بھی دوسرے کو دینا جائز ہے اور کل امانت کو سپرد کرنے والا ضامن ہوگا قابض ضامن نہیں ہوگا یعنی جب قابلِ تقسیم اشیاء کو دوسرے کو سپرد کردیا تو دینے والا نصف کا ضامن ہوگا اور قابض ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ مودَع کا مودَع ضامن نہیں ہوتا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

تشریح: جب امانت دو آدمیوں کی ہو تو ایک کو نہیں دے سکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید اور خالد دونوں نے عمران کے پاس ایک چیز بطور ودیعت رکھی تھی پھر دونوں میں سے ایک یعنی زید حاضر ہوگیا اور عمران سے کہا کہ میرا جو حصہ اس میں ودیعت میں ہے وہ مجھے دیدو تو مودَع (عمران) کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ دوسرے ساتھی یعنی خالد کی غیر موجودگی میں زید کو اس کا حصہ دیدے پس اگر وہ ودیعت غیر مکیلی چیز ہو مثلاً کپڑے کا تھان ہے پھر تو باتفاق تمام فقہاء نہیں دے سکتا۔ لیکن اگر وہ کیلی یا موزونی چیز ہو مثلاً ہے گندم یا دراہم ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی ایک کو نہیں دے سکتا تاوقتیکہ دوسرا حاضر نہ ہو جائے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک ہے غیر کیلی اور غیر وزنی چیز کو دوسرے کی غیر موجودگی میں ایک ساتھی کو اس کا حصہ دے سکتا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ حاضر اس سے اپنا حصہ مانگ رہا ہے غیر کا حصہ نہیں مانگ رہا تو اس پر لازم ہے کہ حاضر کو اس کا حصہ دیدے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ حاضر کو اس کا حصہ دینا متضمن ہے تقسیم کو یعنی جب حاضر کو اس کا حصہ دے رہا ہے تو گویا کہ مودَع نے ودیعت کو تقسیم کردیا حاضر کو اس کا حصہ دیدیا اور غائب کا حصہ اپنے پاس رکھا اور مودَع کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ ودیعت کو تقسیم کردے۔

دوسرا مسئلہ اس عبارت میں یہ ہے کہ عمران نے اپنی ایک چیز زید اور خالد دونوں کے پاس بطور ودیعت رکھ دی اور وہ چیز قابلِ تقسیم نہیں ہے مثلاً کپڑے کا ایک تھان ہے تو دونوں مودَع یعنی زید اور خالد دونوں میں سے ہر ایک اس مکمل تھان کی حفاظت کرسکتا ہے دوسرے کی اجازت سے یعنی دونوں باری، باری، اس کی حفاظت کرسکتے ہیں۔

لیکن اگر وہ چیز قابلِ تقسیم ہو مثلاً گندم ہے تو پھر ایک کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ پوری چیز کی حفاظت کرے بلکہ دونوں اس کو تقسیم کریں گے اور ہر ایک اپنے اپنے حصے کی حفاظت کرے گا۔ یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک قابل تقسیم چیز میں بھی یہ جائز ہے کہ ایک ساتھی پوری ودیعت دوسرے کے سپرد کرے۔
اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قابل تقسیم میں پوری چیز کو دوسرے کو دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی نے دیدیا اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو ضمان کس پر آئے گا؟
مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا ہے کہ دینے والے پر نصفِ ودیعت کا ضمان آئے گا قابض پر ضمان نہیں آئے گا۔ دینے والے پر نصف کا ضمان اس لئے آئے گا کہ اس نے نصف میں تعدی کی ہے یعنی جس حصے کی حفاظت اس پر لازم تھی اس نے اس میں تعدی کی ہے لھذا اس پر نصف کا ضمان لازم ہوگا۔
اور قابض پر ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے تعدی نہیں کی ہے کیونکہ نصف میں وہ براہِ راست مودَع ہے اس کے ہلاک ہونے سے اس پر ضمان نہیں آتا۔ اور باقی نصف میں وہ مودَع المودَع ہے اور مودَع المودَع پر ضمان نہیں آتا۔ اس لئے کہ اس پر ضمان بالکل نہیں آئے گا۔

﴿فان نهى عن الدفع الى عياله فدفع الى من له منه بد ضمن والى من لابدله منه كدفع الدابة الى عبده وشيء يحفظه النساء الى عرسه لا كمالوامر حفظهافي بيت معين من دارفحفظ في اخر منها﴾ لان بيوت داروحلدة لايتفاوت فلافائدة في التعين بخلاف الدار لان الدارين يتفاوتان ﴿فان كان له خلل ظاهر ضمن﴾ اى اذاكانت للبيت الذى حفظهافيه خلل ظاهر وقدعين بيتاًاخر من هذه الدار ضمن .

ترجمہ: پس اگر مودِع نے مودَع کو روک دیا اپنے عیال کے سپرد کرنے سے اور مودَع نے ایسے شخص کو دیدیا کہ جس کے بغیر گزارہ ہوسکتا ہے تو ضامن ہوگا اور ایسے شخص کو دیدیا جس کے بغیر گزارہ نہیں ہوسکتا جیسے کہ جانور کو اپنے غلام کے سپرد کرنا یا کوئی چیز ایسی ہو جس کی حفاظت عورتیں کرتی ہیں اپنی بیوی کو دیدیا تو ضامن نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر وہ اس کی حفاظت کا حکم کرتا گھر کے ایک معین کمرہ میں اور وہ اس کی حفاظت کرتا گھر کے دوسرے کمرہ میں اس لئے کہ ایک گھر کے کمروں میں تفاوت نہیں ہوتا تو تعیین میں کوئی فائدہ نہیں ہے برخلاف گھر کے کیونکہ دو گھروں میں تفاوت ہوتا ہے پس اگر ایک کمرہ میں ظاہری کوئی خلل ہو تو پھر ضامن ہوگا یعنی جس کمرہ میں حفاظت کی ہے اس میں کوئی ظاہری خلل ہو اور اس نے گھر میں کوئی کمرہ معین کردیا تھا تو ضامن ہوگا۔

تشریح: کس کو دینے سے ضمان لازم ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مودِع نے مودَع سے کہا کہ تم خود ودیعت کی حفاظت کرنا کسی اور سے بالکل حفاظت نہ کرانا پس اگر مودَع نے ودیعت ایسے شخص کو دیدی جس کو دینے کی ضرورت نہیں تھی اس سے خلاصی ممکن تھی اور پھر ودیعت ہلاک ہوگئی تو مودَع پر

ضمان آئے گا کیونکہ اس نے شرط کی مخالفت کی ہے اور اس سے احتراز ممکن تھا اس لئے تعدی پائی گئی ہے اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں مودَع پر ضمان آئے گا۔

لیکن مودَع نے ودیعت اس شخص کو دیدی جس سے احتراز ممکن نہیں ہے اور اس کو دئے بغیر اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے کیونکہ ہمیشہ ایک آدمی کسی چیز کی حفاظت نہیں کرسکتا مثلاً کوئی جانور ہے مودَع نے اپنے غلام اور خادم کو دیدیا یا کوئی چیز ایسی ہے جس کی حفاظت عورتیں کرتی ہیں مثلاً زیور وغیرہ ہے تو اس نے اپنی بیوی کو دیدیا اور پھر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو مودَع پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ مودَع مجبور ہے کہ وہ اس کی حفاظت کسی ایسے شخص سے کرائے جو اس کے ساتھ اس کی حفاظت کرنے میں مدد کرے کیونکہ طاقت سے زیادہ انسان مکلف نہیں ہے اس لئے اگر اپنے عیال میں سے کسی ایسے شخص کو دیدیا جس کو دئے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے تو اس صورت میں ہلاک ہونے سے ضمان نہیں آتا۔

اسی طرح اگر مودِع نے مودَع سے یہ کہا کہ اپنے گھر کے فلاں معین کمرہ (مثلاً درمیانی کمرہ) میں اس کی حفاظت کرے دوسرے کمرے میں حفاظت نہ کرے اور پھر مودَع نے دوسرے کمرہ میں اس کی حفاظت کردی اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو مودَع پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ ایک گھر کے کمروں میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا لھذا تعیین کا کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن ایک گھر کے کمروں میں کوئی ظاہری تفاوت اور فرق ہو مثلاً ایک کمرہ مکمل طور محفوظ ہے اس کے دروازوں کو تالے لگے ہوئے ہیں اور دوسرا کمرہ غیر محفوظ ہو اس کے دروازوں کو تالے نہیں لگے ہوئے اور مودِع نے اس محفوظ کمرہ میں حفاظت کرنے کا حکم دیا تھا اور مودَع نے دوسرے یعنی غیر محفوظ کمرہ میں اس کی حفاظت کردی اور وہ شیء ہلاک ہوگئی تو مودَع پر ضمان آئے گا اس لئے کہ معین کرنے کا فائدہ تھا اور اس نے اس کی مخالفت کی ہے اس لئے تعدی پائی گئی ہے اور تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر مودَع نے ایک گھر میں حفاظت کرنے کا حکم دیا تھا اور اس نے دوسرے گھر میں حفاظت کردی اور شیء ہلاک ہوگئی تو ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ دو گھروں میں عام طور پر تفاوت ہوتا ہے اور جب تفاوت ہے تو اس نے دوسرے گھر میں حفاظت کرنے سے مخالفت کی ہے اور مخالفت کی صورت میں تعدی پائی جاتی ہے اور تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

﴿ولو اودع المودع فهلكت ضمن الاول فقط﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وقالاؒ يضمن ايهما شاء فان ضمن الأخر رجع على الاول ﴿ ولو اودع الغاصب ضمن ايهما شاء﴾ هذا بالاتفاق فهما قاسا مودع المودع على مودع الغاصب فان المودع اذا دفع الى الاجنبی صار غاصبا وفرق ابو حنيفةؒ بان المودع اذا دفع الى

الغير لايضمن مالم يفارقه فاذافارق ترك الحفظ فيضمن ولايضمن الأخر لانه صارمودعاحيث غاب الأخر ولاصنع له في ذلك كثوب القته الريح في حجرانسان .

ترجمہ: اگر مودَع نے کسی اور کے پاس امانت رکھوادی اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو مالک صرف مودَع اول کو ضامن قرار دے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن قرار دے سکتا ہے اور ثانی اول پر رجوع کرے گا۔

اگر غاصب نے کوئی چیز دوسرے کے پاس امانت رکھوادی تو مالک کو اختیار ہے جس کو چاہے ضامن قرار دے یہ بالاتفاق ہے صاحبینؒ نے مودع المودع کو قیاس کیا ہے مودع الغاصب پر اس لئے کہ مودع نے جب اجنبی کو دیدیا تو وہ غاصب بن گیا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرق بیان کیا ہے کہ مودع جب دوسرے کو دیدے تو اس پر ضمان نہیں آتا جب تک وہ اس سے الگ نہ ہوجائے پس جب وہ اس سے الگ ہوگیا تو اس کے حفاظت ترک کردی لھذا اب اس پر ضمان آئے گا اور دوسرا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مودَع بن گیا ہے جب دوسرا (مودع اول) غائب ہوگیا اور اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے جیسے کہ کسی کپڑے کو ہوا نے اٹھا کر کسی انسان کی گود میں ڈال دیا۔

تشریح: مودَع المودَع پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ مودِع نے زید کے پاس ودیعت رکھوادی اور زید سے یہ بھی کہا کہ کسی اور کو نہیں دینا۔ اس کے بعد زید (مودَع اول) نے یہ ودیعت خالد (مودَع ثانی) کے پاس رکھوادی اور ودیعت اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں مودَع اول پر ضمان آئے گا اور مودِع صرف مودَع اول (یعنی زید) کو ضامن قرار دے سکتا ہے مودَع ثانی (یعنی خالد) کو ضامن قرار نہیں دے سکتا۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مودِع کو اختیار ہے چاہے مودَع اول کو ضامن قرار دے۔ یا مودَع ثانی کو ضامن قرار دے اگر مودَع ثانی کو ضامن قرار دیدیا تو وہ مودَع اول پر رجوع کرے گا۔

اس لئے کہ اول نے تعدی کی ہے کہ ودیعت کو غیر کے سپرد کردیا ہے اس کی اجازت کے بغیر اور ثانی نے اس میں یہ غلطی کی ہے کہ اس نے غیر کے مال پر بلا اجازت قبضہ کیا ہے لھذا مودِع کو اختیار ہے جس سے چاہے ضمان لے لے اگر اول سے لے لیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گا اور مودِع ثانی سے ضمان لے لیا تو ثانی اول پر رجوع کرے گا اس لئے کہ اس کو دھوکہ دیا گیا ہے کہ غیر کا مال اس کے پاس رکھوایا گیا ہے تو سے کو نقصان نہیں پہنچایا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل دوسرے مسئلہ میں وجہ فرق میں آجائے گی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے کپڑے کا ایک تھان غصب کیا جس کی قیمت ہزار، روپے ہے پھر عمران (غاصب) نے یہ زید کے پاس بطور امانت رکھوادیا اور زید (مودَع) سے یہ تھان ہلاک ہوگیا تو اس کے ہلاک ہونے کے بعد خالد (مالکِ کپڑا) کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو غاصب یعنی عمران سے ضمان لے لے یا مودَع یعنی زید سے ضمان لے لے۔

حضرات صاحبینؒ نے اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ مودَع المودَع کو قیاس کیا ہے مودَع الغاصب پر اور دونوں میں مالک کو اختیار دیا ہے کہ اگر چاہے اول سے ضمان لے یا ثانی سے۔ کیونکہ تعدی دونوں کی طرف سے پائی گئی ہے یہ الگ بات ہے کہ ایک کی طرف سے تعدی کامل ہے اور دوسرے کی طرف سے ناقص تو تاوان نقصان تعدی کامل والا کا ہوگا تعدی ناقص والے کا تاوان نہ ہوگا۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں صاحبین کے ساتھ ہیں کہ اس مسئلہ میں مالک کو اختیار ہے چاہے غاصب سے ضمان لے یا مودَع سے ضمان لے۔

امام صاحب نے اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ جب مودَع اول نے دوسرے کو کپڑے کا تھان دیدیا تو نفس دینے سے اس پر ضمان نہیں آتا کیونکہ ابھی تک وہ خود حاضر ہے اور حفاظت میں اس کی رائے حاصل ہے گویا کہ وہ خود حفاظت کر رہا ہے لیکن جب مودَع ثانی مودَع اول سے الگ ہوگیا تو اب چونکہ اس نے خود حفاظت ترک کردی جو اس پر لازم تھی تو اس ترک حفاظت کی وجہ سے چونکہ تعدی پائی گئی اور تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے اس لئے اس صورت میں اس پر ضمان لازم ہوگا لیکن اخر یعنی مودَع ثانی پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ جب مودَع ثانی مودَع اول کی آنکھوں سے غائب ہوگیا تو اب وہ مودَع بن گیا اور مودَع اول کے غائب ہونے میں مودَع ثانی کا کوئی دخل نہیں ہے اس لئے مودَع ثانی پر ضمان نہیں آئے گا اور مودَع ثانی پر اس لئے بھی ضمان لازم نہ ہوگا کہ مودَع ثانی نے جو کپڑا لیا ہے یہ اس نے امین کے ہاتھ سے لیا ہے ضمین کے ہاتھ سے نہیں لیا ہے یعنی جس وقت مودَع ثانی اس سے کپڑا لے رہا تھا اس وقت مودَع اول پر ضمان لازم نہیں تھا کیونکہ ابھی تک اس کی حفاظت میں تھا ہاں یہ الگ بات ہے کہ بعد میں اس نے خود حفاظت چھوڑ دی جس کی وجہ سے تعدی متحقق ہوگئی اور اس کے نتیجہ میں اس پر ضمان لازم ہوگیا تو جب اس نے امین کے ہاتھ سے لیا ہے ضمین کے ہاتھ نہیں لیا ہے تو مالک اس کو ضامن قرار نہیں دے سکتا جیسے کہ کسے کا کوئی کپڑا ہوا اُٹھا کر کسی کی جولی میں پھینک دے تو اور وہ اس سے بلا تعدی ہلاک ہوجائے تو اس سے ضمان نہیں آتا اسی طرح یہاں پر بھی مودَع ثانی پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

برخلاف صورت غصب کے یعنی جب مودَع نے غاصب سے لیکر اپنے پاس امانت رکھا تو اس نے امین کے ہاتھ سے یہ

کپڑا نہیں لیا ہے بلکہ ضمین کے ہاتھ سے لیا ہے تو یہ کپڑا چونکہ ابتداء مضمون تھا لھذا جس سے ہلاک ہو جائے اس سے بھی ضمان لیا جا سکتا ہے اور جو موجب ہلاکت ہے یعنی غاصب سے اس سے بھی ضمان لیا جا سکتا ہے ہاں اگر مالک نے غاصب سے ضمان لے لیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گا لیکن مالک نے مودَع سے ضمان لے لیا تو مودَع غاصب پر رجوع کرے گا۔

﴿ولوادعى كل من رجلين الفامع ثالث انه له اودعه اياه فنكل لهمافهذاوالف اٰخر عليه لهما﴾ ادعى زيد على عمرو ان الالف الذى فى يدک لى اودعته اياک وادعى بكر على عمرو كذلک ولابينة لاحد وعمرو منكر فالقاضى يحلفه لكل واحد على الانفراد ويبدأ بيهماشاء فان تشاحا اقرع فيهمافان نكل لاحدهمايحلفه للأخر فان نكل له ايضاً فهذاالالف مع الالف الأخر عليه يكون لهمالانه اوجب الحق لكل واحد منهماسواء بالنكول اوبالاقرار وذلک حجة فى حقه ويصرف الالف اليهما وصار قاضياً نصف حق كل منهما بنصف حق الأخر فيغرمه واعلم ان النكول هٰهنايفارق الاقرارفانه اذااقرلاحدهمايقضى له ولايحلف للأخر لان الاقرارحجة فى نفسه والنكول انمايصير حجة بقضاء القاضى فجاز تاخير القضاء ليحلف الثانى حتى اذانكل لاحدهماوقضى القاضى به فعلى رواية فخر الاسلام البزدویؒ يحلف للثانى فان نكل يقضى بينهمالان القضاء للاول لايبطل حق الثانى وعلى رواية الخصافؒ لايحلف للثانى لان القضاء وقع فى مجتهد فيه لان بعض العلماء قال اذانكل لاحدهما يقضى له ولايؤخر لتحليف الثانى لان النكول كالاقرار وفى الاقرار لايؤخر.

ترجمہ: اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا ہزار، روپے کا کسی تیسرے شخص پر کہ وہ اس کے ہیں اس نے اس کے پاس امانت رکھوائے تھے، اس نے دونوں سے انکار کر دیا تو یہ ہزار، اور ہزار اور اس پر دونوں کیلئے لازم ہوں گے۔ زید نے عمرو پر دعویٰ کیا کہ یہ جو ہزار، روپے آپ کے ہاتھ میں ہے یہ میرے ہیں میں نے آپ کے پاس بطور امانت رکھوائے تھے اور بکر نے بھی عمرو پر اس طرح کا دعویٰ کر دیا اور کسی کے پاس بھی بینہ نہیں ہے اور عمرو منکر ہے تو قاضی ہر ایک کے واسطے عمرو کو الگ الگ قسم دے گا اور جس کیلئے بھی چاہے شروع کر دے اگر دونوں نے جھگڑا کیا تو دونوں کیلئے قرعہ ڈالے پس اگر اس نے ایک کیلئے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اب قاضی اس کو دوسرے کے واسطے قسم دے گا پس اگر اس نے دوسرے کیلئے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو یہ ہزار اور ہزار، اور بھی اس پر دونوں کیلئے لازم ہوں گے اس لئے کہ اس نے اپنے اوپر ہر ایک کا حق ثابت کر دیا چاہے نکول سے ہو یا اقرار سے اور یہ اس کے حق میں حجت ہے اور ہزار، روپے دونوں کو دیدئے جائیں گے اس صورت میں مدعیٰ علیہ ہر ایک کے

نصف حق کا ادا کرنے والا ہو جائے گا دوسرے کے نصف کے حق کے ذریعہ تو وہ ضامن ہوگا (بقیہ حق کا)۔
جان لو کہ یہاں پر نکول اقرار سے الگ ہے اس لئے کہ جب اس نے ایک کیلئے اقرار کیا تو اس کیلئے فیصلہ کیا جائے گا اور دوسرے کیلئے قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ اقرار بذات خود حجت ہے اور نکول حجت بنتا ہے قاضی کے فیصلے سے تو (نکول کی صورت میں) فیصلے کو مؤخر کرنا جائز ہے تا کہ دوسرے کے واسطے بھی قسم لی جائے یہاں تک کہ اگر اس نے ایک کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس نکول کی بناء پر فیصلہ کر دیا تو امام فخر الاسلام بزدویؒ کی روایت کے مطابق دوسرے کے واسطے قسم دی جائے گی اگر اس نے انکار کیا تو پھر دونوں کے واسطے فیصلہ کیا جائے گا اس لئے کہ پہلے کیلئے فیصلہ کرنے کی وجہ سے ثانی کا حق باطل نہ ہوگا اور امام خصاف کی روایت کے مطابق ثانی کے واسطے قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ واقع ہوا ہے ایک مختلف فیہ مسئلہ میں اس لئے کہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ جب اس نے ایک کے واسطے انکار کیا تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور فیصلے کو مؤخر نہ کیا جائے گا دوسرے کی قسم کیلئے اس لئے کہ نکول بھی اقرار کی طرح ہے اور اقرار میں مؤخر نہیں کیا جاتا۔

تشریح: دو آدمیوں نے مودَع پر ودیعت کا دعوی کیا اور مودَع نے انکار کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد پر دعوی کیا کہ آپ کے قبضہ میں جو ہزار، روپے ہیں یہ میرے ہیں، میں نے آپ ودیعت رکھوائے تھے دوسری طرف سے عمران نے بھی خالد پر دعوی کیا کہ یہ ہزار، روپے میرے ہیں، میں نے خالد کے پاس امانت رکھوائے تھے۔تو اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔(۱) خالد نے دونوں کیلئے قسم کھائی کہ نہ میرے پاس زید کا کچھ ہے اور نہ عمران کا۔

(۲) یہ کہ خالد نے دونوں کیلئے قسم سے انکار کیا نہ زید کے واسطے قسم کھائی اور نہ عمران کے واسطے۔

(۳) یہ کہ خالد نے زید کیلئے قسم کھائی اور عمران کیلئے قسم کھانے سے انکار کیا۔

(۴) یہ کہ خالد نے عمران کیلئے قسم کھائی اور زید کیلئے قسم کھانے سے انکار کیا۔

تفصیل: (۱) اگر خالد نے دونوں کیلئے قسم کھائی یعنی یہ کہا کہ خدا کی قسم نہ میرے پاس زید کی ودیعت ہے اور نہ عمران کی تو اس صورت میں خالد بری ہو جائے گا اس کچھ لازم نہ ہوگا۔

(۲) اگر خالد نے دونوں کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دو ہزار، روپے لازم ہوں گے۔

قسم کھانے کی ترتیب یہ ہوگی کہ قاضی ہر ایک کے واسطے الگ، الگ قسم دے گا اور جس کیلئے چاہے پہلے قسم دیدے کیونکہ حقیقت

میں دونوں میں کوئی بھی اول نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں اگر چہ لفظاً ایک نے پہلے دعوی کیا ہو۔لیکن اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا کہ ہرایک یہ چاہتا ہے کہ میرے واسطے پہلے قسم دی جائے تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان قرعہ ڈالے جس کا نام پہلا نکل گیا اس کے واسطے پہلے قسم دیدے۔

پس جب قاضی نے اس پر قسم پیش کی اور اس نے پہلے شخص کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی فوراً اس کے (پہلے کے) حق میں فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ اب دوسرے کے واسطے قسم دے گا۔پس جب قاضی نے دوسرے کے واسطے قسم پیش کی اور اس نے دوسرے کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو اب قاضی دونوں کے حق میں فیصلہ کرے کہ یہ موجودہ ہزار،روپے دونوں کے درمیان تقسیم کردئے جائیں گے اور مدعی علیہ (خالد) پر ہزار،روپے اور لازم ہوں گے جو دونوں کو دئے جائیں گے۔اس لئے کہ جب اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس نے اپنے اوپر دونوں کا حق واجب کردیا یا تو نکول سے یا اقرار سے۔

سواء بالنکول اوبالاقرار :اس عبارت کے ذریعہ امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بذل ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا اقرار ہے۔شارحؒ نے اس اختلاف کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "سواء بالنکول اوبالاقرار"

اور یہ قسم سے انکار کرنا یا اقرار کرنا اس کے حق میں حجت ہے اس لئے کہ اس پر حق لازم ہوگا اور یہ موجودہ ہزار،روپے دونوں کو دئے جائیں گے اور مدعی علیہ پر ہزار،روپے،اور لازم ہوں گے۔

اس صورت میں چونکہ مدعی علیہ (خالد) نے ہرایک کو دوسرے کا نصف حق ادا کیا ہے یعنی یہ ہزار،روپے مدعی اول (زید) کے بھی تھے،اور مدعی ثانی (عمران) کے بھی تھے پس جب اس نے پانچ سو روپے زید کو دیدئے تو گویا کہ اس نے عمران کا نصفِ حق لیکر زید کو دیا ہے اور جب پانچ سو روپے عمران کو دیدئے تو گویا کہ اس نے زید کا نصفِ حق لیکر عمران کو دیا ہے یعنی اس صورت میں مدعی علیہ نے ہرایک کا نصف حق لیکر دوسرے کو دیا ہے اس لئے کہ اس پر باقی حق کا ضمان لازم ہوگا لھذا مدعی علیہ ہزار،روپے اور لیکر پانچ سو روپے زید کو دے گا اور پانچ سو روپے عمران کو دے گا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ خالد نے زید کیلئے قسم کھائی کہ خدا کی قسم میرے پاس زید کے ہزار،روپے نہیں ہیں اور عمران کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس صورت میں زید کیلئے کچھ لازم نہ ہوگا اور عمران کے واسطے ہزار،روپے لازم ہوں گے۔

(۴) سابقہ صورت عکس ہو یعنی خالد نے عمران کے واسطے قسم کھائی کہ خدا کی قسم میرے پاس عمران کے ہزار،روپے نہیں ہیں اور زید کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس صورت میں عمران کے لئے کچھ لازم نہ ہوگا اور زید کے واسطے ہزار،روپے لازم

ہوں گے۔

واعلم: یہاں پر شارحؒ نے مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نکول اور اقرار میں فرق ہے وہ یہ کہ اگر مدعی علیہ (خالد) نے ایک مدعی کے واسطے اقرار کیا مثلاً یہ کہا کہ میرے پاس زید کے ہزار، روپے ہیں لیکن عمرو کے نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی زید کے حق میں فیصلہ کرے گا اور عمران کے واسطے مدعی علیہ (خالد) کو قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ جب دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک معین شیء پر دعوی کیا اور اقرار کی وجہ سے اس شیء معین کا فیصلہ قاضی نے زید کے واسطے کر دیا تو اس سے وہ معین چیز ہی باقی نہیں رہی تو عمران کے واسطے فیصلہ کس طرح کیا جائے گا۔ کیونکہ اقرار فی نفسہ حجت ہے موجب حق ہے اور نکول فی نفسہ حجت نہیں ہے بلکہ قاضی کے فیصلہ سے حجت بن جاتا ہے لھذا اگر مدعی علیہ نے ایک کے واسطے اقرار کیا تو اس صورت میں قاضی فیصلہ میں تاخیر نہ کرے گا دوسرے کے واسطے قسم دینے تک بلکہ فی الحال فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن اگر اس نے اقرار نہ کیا ہو بلکہ مدعی علیہ نے زید (مدعی اول) کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی فی الحال فیصلہ نہ کرے بلکہ انتظار کرے کہ جب عمران (مدعی ثانی) کا دعوی بھی سن لے اور اس کے واسطے بھی مدعی علیہ (خالد) سے قسم لے لے تو نکول کی صورت میں تاخیرِ قضاء جائز ہے بلکہ مناسب ہے کہ تاخیر کرے یہاں تک کہ مدعی ثانی کا دعوی سن لے پھر دونوں کے واسطے مدعی علیہ سے قسم لے لے۔

آگے شارحؒ مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نکول کی صورت میں اگر قاضی نے صرف مدعی اول (زید) کا دعوی سن لیا اور صرف زید کے واسطے مدعی علیہ سے قسم لے لی اور مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا پھر اس کے فوراً بعد قاضی نے فیصلہ کر دیا کہ یہ ہزار، روپے زید کو دیدیا جائے اور ابھی تک قاضی نے مدعی ثانی (عمران) کا دعوی نہیں سنا ہے اور نہ اس کے واسطے مدعی علیہ سے قسم لی ہے۔

تو امام فخر الاسلام بزدویؒ کی روایت کے مطابق، قاضی کا یہ فیصلہ غلط ہے قاضی کو مدعی ثانی کے لئے قسم لینے سے پہلے فیصلہ نہیں کرنا چاہئے تھا کیونکہ جب اس نے فیصلہ دیدیا اور ہزار، روپے مدعی اول کو سپرد کر دئے تو اس نے مدعی ثانی کا حق باطل کر دیا اور قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ مدعی ثانی کا حق باطل کر دے بلکہ قاضی کو چاہئے کہ مدعی ثانی کے واسطے بھی قسم دیدے اور اگر وہ دونوں کے واسطے قسم کھانے سے انکار کرے تو قاضی دونوں کے حق میں ہزار، ہزار، روپے کا فیصلہ کر دے۔

لیکن امام خصافؒ کی روایت کے مطابق اگر قاضی نے مدعی کے واسطے مدعی علیہ سے قسم لے لی اور مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس کے انکار کے نتیجہ میں مدعی اول کے حق میں فیصلہ کر دیا اور ہزار، روپے مدعی اول کو دیدئے تو اس صورت

میں قاضی مدعی ثانی کے واسطے مدعی علیہ سے قسم نہیں لے گا اور نہ اس کو ہزار، روپے دئے جائیں گے اسلئے کہ یہ فیصلہ اور قضاء واقع ہوئی ہے ایک مختلف فیہ اور اجتہادی مسئلہ میں کیونکہ اس مسئلہ میں بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی علیہ نے ایک شخص کے واسطے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے اور دوسرے کی قسم کا انتظار نہ کرے کہ دوسرے کیلئے بھی قسم لے لے تب دونوں کے حق میں فیصل کرے گا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ قاضی کو چاہے کہ جب ایک کیلئے قسم لے لی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے۔

اس لئے کہ قسم سے انکار کرنا (نکول) اقرار کے مانند ہے اور ماقبل میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے کہ اقرار کی صورت میں فیصلہ مؤخر نہیں کیا جاتا ہے بلکہ فوراً اس کے حق میں فیصلہ کیا جاتا ہے اور دوسرے کو کچھ بھی نہیں ملتا تو یہاں پر بھی مدعی اول کے واسطے جب قسم لے لی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے اور دوسرے کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

واللہ اعلم بالصواب۔

11 اپریل 2008ء

مطابق 4 ربیع الثانی 1429ھ

کتاب العاریۃ

یہاں چند مباحث قابل ذکر ہیں۔

(۱) عاریت کی تعریف (۲) عاریت کی مشروعیت (۳) عاریت کے ارکان (۴) شرائط عاریت (۵) عاریت کا حکم (۶) عاریت مضمون ہے یا نہیں؟

تفصیل: (۱) عاریت ''ی'' کی تشدید کے ساتھ مشہور ہے اور تخفیف کے ساتھ بھی آیا ہے لیکن تشدید کے ساتھ افصح ہے۔ لغت میں عاریت نام ہے اس چیز کا جس کو بطور عاریت لیا جارہا ہے یا نام ہے عقد عاریت کا۔ یا ماخوذ ہے عار، یعار سے معنی ہے جاء ذھب، یا ماخوذ ہے، تعاور، سے تعاور کہتے ہیں تداول، اور تناول، کو یعنی باری باری لینا، بعض لوگوں نے کہا کہ یہ ماخوذ عار سے کیونکہ عاریت مانگنے والے پر عار اور عیب لگایا جاتا ہے لیکن یہ معنی غلط ہے اس لئے کہ اگر یہ عار ہوتا تو حضور ﷺ عاریت طلب نہ فرماتے۔

اصطلاحی تعریف: تمليك المنفعة بلاعوض، کسی کو منفعت کا مالک بنانا عوض کے بغیر۔

(۲) عاریت کی مشروعیت: عاریت مندوب ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وتعاونوا على البر والتقوى'' اس میں ہر قسم کا کار خیر شامل ہے جس میں عاریت بھی داخل ہے۔ نیز جمہور مفسرین کے نزدیک ''ويمنعون الماعون'' ماعون سے مراد عاریت ہے کہ باری تعالیٰ نے ان لوگوں کی برائی بیان کی ہے جو عام استعمال کے اشیاء لوگوں کو عاریت پر نہیں دیتے۔

صحیحین میں حدیث شریف ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوطلحہؓ سے گھوڑا عاریت پر مانگا تھا اور اس پر سواری فرمائی تھی، اسی طرح ''حنین'' کے دن آپ ﷺ نے صفوان ابن امیہ سے زرہ عاریت پر مانگی تھی صفوان نے کہا، اغصباً یا محمد تو آپ ﷺ نے لا بل عاریۃ مضمونۃ، تو معلوم ہوا کہ عاریت جائز ہے بلکہ مندوب اور پسندیدہ ہے۔

(۳) ارکان عاریت: جمہور احناف کے نزدیک عاریت کا رکن صرف ایجاب ہے قبول عاریت کا رکن نہیں ہے یعنی قبول کے بغیر بھی عاریت تام ہوتی ہے امام زفرؒ کے نزدیک قبول بھی رکن ہے لھذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں کسی کو کوئی چیز عاریت پر نہیں دوں گا اور اس نے کوئی چیز عاریت پر دیدی لیکن دوسرے نے قبول نہ کی تو جمہور احناف کے نزدیک یہ آدمی حانث ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک حانث نہیں ہے۔

(۴) شرائط عاریت: شرائط عاریت مندرجہ ذیل ہیں (۱) یہ کہ معیر (عاریت پر دینے والا) عاقل ہولھذا مجنون اور صغیر غیر عاقل کی عاریت درست نہیں ہے۔
(۲) مستعیر کی طرف سے شیء مستعار پر قبضہ کرنا قبضے کے بغیر عاریت ثابت نہ ہوگی۔
(۳) یہ کہ شیء مستعار ایسی چیز جو باقی رہتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو یعنی اس کی ذات باقی ہو اور اس کے منافع سے انتفاع ممکن ہو جیسے گھر، زمین، کپڑے کیونکہ ان کو استعمال کرنے سے عین باقی رہتا ہے اور منافع حاصل ہو جاتے ہیں۔
اگر کسی نے دراہم اور دنانیر کو عاریت پر دیدئے تو یہ عاریت درست نہ ہوگی اس لئے کہ دراہم اور دنانیر کی ذات کو باقی رکھ کر اس سے منافع حاصل نہیں کئے جاتے بلکہ ذات کو خرچ کر کے اس سے منافع حاصل کئے جاتے ہیں اس لئے مسئلہ مشہور ہے کہ دراہم اور دنانیر کی عاریت قرض ہوگی۔

(۵) عاریت کا حکم: احناف اور مالکیہ کے نزدیک تملیک المنفعۃ ہے یعنی مستعیر کو منفعت کا مالک بنانا ہے عوض کے بغیر۔
امام کرخیؒ، شوافعؒ اور حنابلہ کے نزدیک تملیک المنفعۃ نہیں ہے بلکہ اباحت ہے۔
ثمرہ اختلاف اس میں ظاہر ہوگا کہ مستعیر کیلئے شیء مستعار کا کسی اور کو عاریت پر دینا جائز ہے احناف اور مالکیہ کے نزدیک کیونکہ مستعیر منافع کا خود مالک ہے تو دوسرے کو بھی اس کا مالک بنا سکتا ہے لیکن یہ اس چیز میں ہے جو مستعمل کے استعمال سے مختلف نہ ہوتی ہو۔
جبکہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مستعیر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دوسرے کو عاریت پر دیدے کیونکہ مستعیر منافع کا مالک ہی نہیں ہے بلکہ مستعیر کیلئے منافع مباح کردئے گئے ہیں تو وہ دوسرے کو کیا مالک بنائے گا۔

(۶) عاریت مضمون ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک شیء مستعار مستعیر کے ہاتھ میں امانت ہے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا مگر تعدی کی صورت میں۔
جبکہ امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک شیء مستعار مستعیر کے ہاتھ میں مضمون ہے یعنی ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان آئے گا چاہے تعدی ہو یا نہ ہو۔
ان کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے صفوان ابن امیہ سے کہا کہ "لابل عارية مضمونة اور ایک روایۃ میں ہے بل عارية مضمونة مؤداة"۔ نیز عاریت ایسا مال ہے جس کا واپس کرنا واجب ہے تو ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم ہوگا جیسے کہ مقبوض علی سوم الشراء کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان" "هل جزاء الاحسان الا الاحسان" احسان کا بدلہ احسان ہونا چاہئے نہ کہ ضمان۔ نیز مستعیر کی جانب سے کوئی فعل اور تعدی نہیں پائی گئی ہے جب اس کی جانب سے کوئی تعدی نہیں پائی گئی ہے تو اس پر ضمان بھی نہ آئے گا اس لئے کہ ضمان، تعدی کی وجہ سے لازم ہوتا ہے۔ بلا تعدی ضمان لازم نہیں ہوتا۔

﴿هی تملیک منفعة بلابدل فان اللفظ ینبئ عن التملیک ﴾فان العریة العطیة والمنافع قابلة للتملیک کالوصیة بخدمة العبد وعند البعض هی اباحة الانتفاع بملک الغیر واعلم ان التملیکات اربعة انواع فتملیک العین بالعوض بیع وبلاعوض هبة وتملیک المنفعة بعوض اجارة وبلاعوض عاریة.

ترجمہ: اور یہ دوسرے کو منفعت کا مالک بنانا ہے عوض کے بغیر اس لئے کہ لفظ اس کی خبر دے رہا ہے کیونکہ عریۃ کے معنی ہیں عطیہ اور منافع تملیک کو قبول کرتے ہیں جیسے غلام کی خدمت کی وصیت کرنا اور بعض حضرات کے نزدیک یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع کا مباح ہونا ہے۔ جان لو کہ تملیکات چار قسم پر ہیں (۱) عین کا مالک بنانا عوض کے ساتھ یہ بیع ہے (۲) عین کا مالک بنانا بلاعوض یہ ہبہ ہے (۳) منفعت کا مالک بنانا عوض کے ساتھ یہ اجارہ ہے (۴) منفعت کا مالک بنانا بلاعوض یہ عاریت ہے۔

تشریح: عاریت کے معنی اور اقسام:

عاریت کے معنی ہیں تملیک المنفعۃ بلاعوض اس لئے کہ لفظ عاریت تملیک کی خبر دے رہا ہے کیونکہ عریۃ کہتے ہیں عطیہ کو اور عطیہ میں تملیک ہوتی ہے تو عاریت میں بھی تملیک ہوگی۔

والمنافع قابلة للتملیک: ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عاریت تو ہوتی ہے منافع کی اور عین منافع نہیں ہے تو اس میں تملیک کیسے جاری ہوگی؟ شارحؒ نے جواب دیدیا کہ تملیک جس طرح اعیان کی صحیح ہے اسی طرح منافع بھی تملیک کو قبول کرتے ہیں اور منافع کی تملیک صحیح ہے مثلاً ایک شخص نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا غلام فلاں کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں موصی نے موصی لہ کو غلام کی خدمت کا مالک بنادیا۔

جبکہ امام کرخیؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک عاریت نام ہے اباحتِ منافع کا یعنی معیر نے مستعیر کے واسطے شیء مستعار سے فائدہ حاصل کرنے کو مباح کردیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مستعیر شیء مستعار کسی اور کو عاریت پر نہیں دے سکتا اس لئے کہ وہ اس کے منافع کا مالک نہیں ہے بلکہ منافع اس کیلئے مباح ہیں۔

امام کرخی کی دلیل: یہ ہے کہ عاریت منعقد ہوتی ہے اباحت کے لفظ سے تو معلوم ہوا کہ یہ اباحت ہے تملیک نہیں ہے۔

جواب: امام کرخیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ اباحت بھی تملیک کیلئے بطور استعارہ استعمال ہوتا ہے جیسے کہ اجارہ لفظ اباحت سے منعقد ہوتا ہے حالانکہ اجارہ میں سب کا اتفاق ہے کہ اجارہ تملیک المنافع ہوتی ہے جب اجارہ میں لفظ اباحت تملیک کا معنی دے رہا ہے تو عاریت میں بھی اس سے تملیک کا معنی حاصل ہوگا۔

تملیکات کے چار اقسام: شارحؒ فرماتے ہیں کہ تملیک کے چار اقسام ہیں (۱) تملیک العین بالعوض یہ بیع ہے (۲) تملیک العین بلاعوض یہ ہبہ ہے (۳) تملیک المنافع بالعوض یہ اجارہ ہے (۴) تملیک المنافع بلاعوض عاریت ہے۔

﴿وتصح باعرتک ومنحتک﴾ اصل المنح ان یعطی ناقة اوشاة لیشرب لبنهاثم ترد فروعی فیه اصل الوضع فحمل علی العارية ﴿واطعمتک ارضی وحملتک علی دابتی واخدمتک عبدی وداری لک سکنی﴾ ای داری لک بطریق السکنی فداری متبدأ ولک خبره وسکنی تميز عن الی المخاطب .

﴿وعمریٰ سکنیٰ﴾ ای داری لک عمری سکنیٰ فعمریٰ مفعول مطلق لفعل محذوف تقدیره اعمرتهالک عمریٰ والعمریٰ جعل الدار لاحد مدة عمره وسکنیٰ .

ترجمہ: اور عاریت صحیح ہے ان الفاظ کے ساتھ ''اعرتک'' میں نے تجھ کو یہ چیز عاریت پر دیدی ''منحتک'' میں نے یہ چیز تمہیں دیدی منح کے اصل معنی ہیں کہ کسی کو اونٹنی یا بکری دیدی جائے دودھ پینے کیلئے پھر وہ واپس کردی جائے تو اس میں اصل وضع کی رعایت کی گئی ہے اور عاریت پر حمل کیا گیا ہے، میں نے اپنی زمین تمہیں کھانے کیلئے دیدی، میں نے تمہیں اپنی سواری پر سوار کرایا، میں نے تمہیں اپنا غلام خدمت کیلئے دیدیا اور میرا مکان تیری رہائش کیلئے ہے یعنی میرا مکان تیرے لئے بطور رہائش ہے تو ''داری'' مبتدا ہے اور ''لک'' خبر ہے اور ''سکنیٰ'' اس نسبت سے تمیز ہے جو مخاطب کی ہورہی ہے، میرا گھر تیرے لئے عمر بھر رہائش کیلئے ہے یعنی میرا گھر تیرے لئے عمر بھر رہائش کیلئے ہے تو عمریٰ مفعول مطلق ہے محذوف کیلئے، تقدیر عبارت یہ ہے ''اعمرتهالک عمری'' اور عمری کہتے ہیں اپنا مکان کسی کو عمر بھر کیلئے دینا۔ اور سکنیٰ تمیز ہے۔

تشریح: عاریت کے منعقد ہونے کے الفاظ:

عاریت منعقد ہوتی ہے مندرجہ ذیل الفاظ سے۔

لفظ اعرتک سے کیونکہ لفظ اعرتک صریح ہے معنی عاریت میں۔

اسی طرح عاریت منعقد ہوتی ہے "منحتک" سے کیونکہ منح اصل معنی ہیں کسی کو اونٹنی یا بکری یا گائے دینا دودھ پینے کیلئے جب اس کا دودھ ختم ہو جائے تو اونٹنی، بکری اور گائے اصل مالک کو واپس کر دی جائے تو اصل میں وضع کی رعایت کی گئی ہے اور عاریت کے معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ "منحتک" سے اس وقت عاریت مراد ہوگی جبکہ اس سے ہبہ کا ارادہ نہ کیا گیا ہو کیونکہ "منحتک" کے ذریعہ ہبہ بھی مراد لیا جاتا ہے اس لئے کہ منح اس میں تملیک العین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور تملیک العین بلاعوض ہبہ ہوتا ہے اس لئے ہم نے قید لگائی کہ منحتک سے اس وقت عاریت مراد ہوگی جبکہ ہبہ کا ارادہ نہ ہو۔

اسی طرح عاریت منعقد ہوتی ہے "اطعمتک ارضی" سے بھی یعنی میں نے یہ زمین تمہیں کھانے کیلئے دیدی کیونکہ اطعام کی نسبت جب کھانے کی چیزوں کی طرف ہو رہی ہے تو اس سے تملیک العین مراد ہوتی ہے لیکن جب اطعام کی نسبت کھانے کی چیزوں کے علاوہ کی طرف ہو رہی ہے تو اس سے تملیک المنافع مراد ہوتی ہے اور یہاں پر چونکہ اطعام کی نسبت زمین کی طرف ہوگئی ہے اور زمین کھائی نہیں جاتی تو لامحالہ اس سے عاریت ہی مراد ہوگی۔

اسی طرح عاریت منعقد ہوتی ہے "حملتک علی دابتی" سے میں نے آپ کو اپنے دابہ پر سوار کرایا اس میں بھی یہ شرط ہے کہ اس سے ہبہ کا ارادہ نہ کیا گیا ہے کیونکہ اس لفظ سے ہبہ بھی مراد لیا جاتا ہے جب اس سے ہبہ مراد نہ ہوگا تو پھر عاریت پر محمول ہوگا۔

اسی طرح عاریت منعقد ہوتی ہے "اخدمتک عبدی" سے بھی میں نے اپنا غلام تیری خدمت کیلئے دیدیا پس اگر غلام کی خدمت کی اجازت دی جارہی ہو تو عاریت پر محمول ہوگا۔

"وداری لک سکنیٰ" "میرے گھر کی رہائش آپ کیلئے ہے تو اس صورت میں عاریت پر محمول ہوگا اس لئے کہ "داری" مبتدا ہے اور "لک" اس کی خبر ہے اور "سکنیٰ" تمیز ہے یعنی تملیک کی نسبت مخاطب کی طرف ہو رہی ہے اس نسبت میں ابہام ہے میرا گھر آپ کیلئے ہے تو ابہام ہے کہ آپ کا گھر مخاطب کیلئے کس طرح ہے ہبہ کے طور پر ہے یا رہائش کے طور پر ہے یا کرایہ کے طور پر ہے تو "سکنیٰ" نے اس ابہام کو دور کر دیا کہ میرا گھر آپ کیلئے بطور رہائش ہے اور رہائش منافع ہے اور منافع کی تملیک بلاعوض عاریت ہے۔

اسی طرح "داری لک عمریٰ سکنیٰ" میں بھی عاریت مراد ہے یعنی میرا مکان آپ کیلئے زندگی بھر کیلئے ہے اس عبارت میں "عمریٰ" مفعول مطلق ہے فعل محذوف کیلئے تقدیر عبارت یہ ہے کہ "اعمرتها عمریٰ" اور عمریٰ کے معنی ہیں عمر بھر کیلئے کسی کو مکان دینا سکنیٰ اس کی تمیز ہے یعنی میں نے آپ کو اپنا مکان عمر بھر کیلئے دیدیا بطور رہائش اور رہائش کیلئے مکان دینا

عاریت ہوتی ہے۔اس لئے مذکورہ تمام الفاظ کے ساتھ عاریت منعقد ہوتی ہے۔

﴿ویرجع المعیر فیهامتی شاء ولایضمن بلاتعدٍ ان هلکت﴾ هذاعندناوعند الشافعیؒ العاریة مضمونة ﴿ولاتوجر﴾ لان الشیء لایستتبع مافوقه ﴿فان اجر فعطبت ضمنه المعیر ولایرجع علی احد اوالمستاجر﴾ بالنصب عطف علی الضمیر المنصوب فی ضمنه ﴿ویرجع علی موجره ان لم یعلم انه عاریة معه﴾ ان لم یعلم المستاجر انه عاریة مع موجره وانمایرجع علیه المستاجر للغرور بخلاف ماإذاعلم اذلاغرور من الموجر.

ترجمہ: اور معیر اس میں رجوع کرسکتا ہے جب چاہے اوراس پر ضمان نہیں آئے گا تعدی کے بغیر اگر ودیعت ہلاک ہوجائے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مضمون ہے اور کرایہ پر نہیں دے سکتا اس لئے کہ کوئی چیز اپنے سے اعلیٰ کو تابع نہیں بناسکتی پس اگر اس نے کرایہ پر دیدی اور وہ ہلاک ہوگئی تو معیر اگر چاہے کہ مستعیر کو ضامن قرار دے اور وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گا یا مستاجر کو، نصب کے ساتھ عطف ہے "ضَمَّنَهُ" میں ضمیر منصوب پر اور وہ اپنے موجر پر رجوع کرے گا اگر اس کو معلوم نہ ہو کہ معیر کے پاس یہ چیز امانت ہے اور مستاجر اس پر رجوع کرے گا دھوکہ کی وجہ سے برخلاف اس کے کہ اس کو معلوم ہو کیونکہ اس وقت موجر کی جانب سے دھوکہ نہیں ہے۔

تشریح: عاریت بلا تعدی مضمون نہیں ہوتی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب معیر نے کسی کو کوئی چیز عاریت پر دیدی تو معیر اس کو جب چاہے واپس لے سکتا ہے چاہے موقت ہو یا غیر موقت یعنی واپس کرنے کی مدت طے ہوچکی ہو یا طے نہ ہوئی ہو ہر حال میں معیر کو اختیار ہے کہ جب چاہے تو واپس لے سکتا ہے اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشار گرامی ہے "المنحة مردودة والعارية مؤداة"

اگر شیء مستعار، مستعر کے پاس ہلاک ہوجائے تو ہمارے نزدیک تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر وہ چیز مستعر کی تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو مستعر پر ضمان نہیں آئے گا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عاریت مضمون ہے یعنی اگر شیء مستعار، مستعیر پاس ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان آئے چاہے تعدی ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ آپ ﷺ نے صفوان ابن امیہ سے کہا تھا "لابل عارية مضمونة مؤداة"

احناف کی دلیل: ایک حدیث شریف میں ہے "ليس على المستعير غيرا لمغل ضمان" نیز عاریت بمنزلہ امانت اور امانت میں ضمان نہیں ہوتا۔ اور مستعیر نے ایسا کوئی کام نہیں کیا ہے جو موجب ضمان ہو۔

اور مستعیر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ شیء مستعار کسی کو کرایہ پر دیدے اس لئے کہ کوئی چیز اپنے سے اعلیٰ کو تابع نہیں بنا سکتی یعنی اجارہ۔اعارہ سے اعلیٰ ہے اور اجارہ کا اعارہ سے اعلیٰ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ منعقد ہونے کے بعد لازم ہوجاتا ہے اور اس میں جبر کیا جا سکتا ہے لیکن اعارہ لازم نہیں ہوتا یعنی اس میں جبر نہیں کیا جاتا اور دوسرے کو عاریت پر دینا چونکہ عاریت اول کا مثل ہے اس لئے کہ مستعیر کو یہ اختیار تو ہوگا کہ کسی دوسرے کو عاریت پر دیدے لیکن یہ اختیار نہ ہوگا کہ دوسرے کو اجارہ پر دیدے۔

پس اگر اس نے کرایہ پر دیدیا اور وہ چیز مستاجر کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں معیر (مالک) کو اختیار ہے اگر چاہے تو مستعیر کو ضامن قرار دے کیونکہ اس نے تعدی کی ہے کہ مالک کی چیز اس کی اجازت کے بغیر دوسرے کو کرایہ پر دی ہے پس اگر مالک نے مستعیر سے ضمان لے لیا تو مستعیر کسی (مستاجر) پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ مستعیر نے ہی مستاجر کو بتایا ہوگا کہ یہ چیز میری ہے۔

اور مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر چاہے تو مستاجر کو بھی ضامن قرار دے سکتا ہے۔اس لئے مالک کی چیز مستاجر کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی ہے۔

پس اگر مالک نے مستاجر کو ضامن قرار دیدیا تو مستاجر مستعیر پر رجوع کرے گا لیکن رجوع اس وقت کرے گا جبکہ مستاجر کو معلوم نہ ہو کہ یہ چیز اس کے پاس عاریت ہے پس اگر اس کو علم نہ ہو تو اس وقت وہ مستعیر پر رجوع کرے گا اس لئے کہ مستعیر نے اس کو دھوکہ دیا ہے کہ غیر کی چیز اس کو کرایہ پر دی ہے یہ باور کراتے ہوئے کہ یہ میری ملکیت ہے اس لئے مستاجر اس پر رجوع کرے گا۔

لیکن اگر مستاجر کو یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ عاریت ہے اور پھر بھی اس نے وہ اس سے کرایہ پر لے لی اور مالک نے مستاجر سے ضمان لے لیا تو پھر مستعیر پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ مالک نے اس کو دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ اس نے خود ضمان کا خطرہ مول لیا ہے۔لھذا رجوع کا حق ثابت نہ ہوگا۔

﴿ ويعار مااختلف استعماله اولاان لم يعين منتفعاً به ومالايختلف ان عين ﴾ اى ان اعار شيئاً ولم يعين من ينتفع به فللمستعير ان يعيره سواء اختلف استعماله كركوب الدابة اولم يختلف كالحمل على الدابة وان عين من ينتفع به فان لم يختلف استعماله بغيره جاز وان اختلف لا ﴿وكذاالموجر﴾ اى اذاأجر شيئاًفان لم يعين من ينتفع به فللمستاجر ان يعيره سواء اختلف استعماله اولا وان عين يعيرمالايختلف استعماله لامااختلف وعند الشافعيؒ ليس للمستعير الاعارة لان العارية عنده اباحة الانتفاع والمباح له لايملك الاباحة وعندنا هى تمليك المنافع والمستعير لماملك المنافع كان له ان يملكها غيره ﴿فمن استعار دابة اواستأجرها مطلقاً يحمل ويعير له اى للحمل وبركوبه تعين وضمن

بغیرہ .

ترجمہ: اور عاریت پردی جاسکتی ہے اس چیز کو جو استعمال کرنے سے مختلف ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اگر اس سے نفع اٹھانے والے کو متعین نہ کیا ہو اور وہ چیز جو مختلف نہیں ہوتی اگر چہ معین کیا ہو یعنی اگر کوئی چیز عاریت پر دیدی اور معین نہ کیا کہ کون اس نے نفع اٹھائے گا تو مستعیر کیلئے جائز ہے کہ اس کو عاریت پر دیدے چاہے اس کا استعمال مختلف ہوتا ہو جیسے دابہ پر سواری کرنا یا مختلف نہ ہوتا ہو جیسے سواری پر بوجھ لادنا اور اگر نفع اٹھانے والا متعین کیا ہو تو اگر وہ چیز دوسرے کے استعمال سے مختلف نہیں ہوتی تو جائز ہے اور اگر مختلف ہوتی ہے تو پھر جائز نہیں ہے۔ اسی طرح موجر بھی ہے یعنی جب کوئی چیز کرایہ پر دیدی پس اگر اس سے نفع اٹھانے والا متعین نہ کیا ہو تو مستاجر کیلئے جائز ہے کہ دوسرے کو عاریت پر دیدے چاہے استعمال کرنے سے مختلف ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو اور اگر اس نے معین کیا ہو تو پھر عاریت پر ایسی چیز دے سکتا ہے جو استعمال کرنے سے مختلف نہیں ہوتی۔ اس چیز کو نہیں دے سکتا جو استعمال کرنے سے مختلف ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مستعیر کیلئے عاریت پر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک عاریت اباحت الانتفاع کا نام ہے یعنی فائدہ اٹھانے کو مباح کرنا اور جس کیلئے کوئی چیز مباح کردی جائے وہ اباحت کا مالک نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک عاریت تملیک المنافع ہے یعنی منافع کا مالک بنانا ہے اور مستعیر جب خود منافع کا مالک ہے تو اس کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ دوسرے کو منافع کا مالک بنادے پس جس نے دابہ عاریت لے لیا یا مطلق کرایہ پر لے لیا وہ اس پر خود بھی بوجھ لادسکتا ہے اور اور بوجھ لادنے کیلئے دوسرے کو بھی عاریت پر دے سکتا ہے اور سواری کیلئے اگر متعین کیا ہو اور ضامن ہوگا غیر کو سوار کرانے کی وجہ سے۔

تشریح: شیء مستعار دوسرے کو عاریت پر دی جاسکتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے سے کوئی چیز عاریت پر لے لی تو مستعیر یہ چیز کسی اور کو عاریت پر دے سکتا ہے یا نہیں چنانچہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ شیء ایسی ہے کہ وہ استعمال کرنے والے کے استعمال سے مختلف نہیں ہوتی مثلاً کپڑا ہے اگر آدمی خود پہنے یا دوسرے کو پہنائے تو اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو ایسی چیز کو مستعیر خود بھی استعمال کرسکتا ہے اور دوسرے کو بھی عاریت پر دے سکتا ہے چاہے معیر (مالک) نے دوسرے کو عاریت پر دینے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو ہر صورت میں مستعیر اس چیز کو خود بھی استعمال کرسکتا ہے اور دوسرے کو بھی دے سکتا ہے۔

اور اگر معیر (مالک) نے تعیین بھی کردی ہو کہ تم خود استعمال کرنا کسی دوسرے کو نہ دینا تب بھی مستعیر دوسرے کو دے سکتا ہے اس لئے کہ تعیین کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ جب کوئی چیز استعمال کرنے سے مختلف نہیں ہوتی تو چاہے آدمی خود استعمال

کرے یا دوسرے کو دے دونوں برابر ہیں اور عاریت چونکہ تملیک منافع کا نام ہے اس لئے مستعیر اس کے منافع کا مالک ہے تو وہ دوسرے کو بھی دے سکتا ہے مثلاً کسی نے دوسرے سے گھوڑا عاریت پر لے لیا تا کہ اس پر اپنا ایک من بوجھ لاد دے پھر اس نے اپنا ایک من بوجھ نہیں لادا بلکہ کسی اور کا ایک من بوجھ لاد دیا تو یہ جائز ہے اس لئے کہ ایک من بوجھ لادنے میں کوئی فرق نہیں چاہے اپنا ہو یا غیر کا۔

اور اگر وہ چیز ایسی ہو کہ استعمال کرنے والے کے استعمال سے مختلف ہوتی ہو مثلاً کسی سے گھوڑا یا موٹر سائکل عاریت پر لے لی تا کہ اس پر سواری کرے پس اگر مالک نے تعیین نہ کی ہو یعنی نہ بتایا ہو کہ تم خود اس پر سواری کرنا دوسرے کو مت دینا بلکہ مطلقاً اس کو موٹر سائکل وغیرہ دیدی تو اس صورت میں بھی مستعیر کسی اور کو عاریت پر دے سکتا ہے لیکن اگر مالک نے تعیین کی ہو یعنی یہ کہا کہ تم خود استعمال کرنا غیر کو مت دینا پھر اس صورت میں مستعیر کیلئے جائز نہیں ہے کہ غیر کو عاریت پر دیدے کیونکہ منع کرنے میں فائدہ ہے اس لئے کہ مستعیر خود اس کے استعمال کرنے میں تجربہ کار ہے لیکن دوسرا تجربہ کار نہ ہوگا تو اس میں فائدہ ہے اسلئے اگر دوسرے کو دیدی اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو ضمان لازم ہوگا۔

وکذا الموجو: اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو کوئی چیز کرایہ پر دیدی اور مالک نے نفع اٹھانے والے کو متعین نہ کیا ہو یعنی یہ نہ کہا ہو کہ تم خود استعمال کرو کسی اور کو مت دو بلکہ مطلق دیدیا ہو تو مستاجر خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور دوسرے کو بھی عاریت پر دے سکتا ہے کیونکہ مستاجر اس کے منافع کا مالک ہے تو منافع خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور دوسرے کو بھی اس کا مالک بنا سکتا ہے۔ چاہے مالک نے تعیین کی ہو یا نہ کی ہو ہر صورت میں عاریت پر دینا جائز ہے کیونکہ منع کرنے میں فائدہ نہیں ہے۔

لیکن اگر وہ چیز ایسی ہو کہ استعمال کرنے والے استعمال سے مختلف ہوتی ہو مثلاً موٹر سائکل ہے پس اگر مالک نے تعیین نہ کی ہو تو پھر دوسرے کو عاریت پر دے سکتا ہے لیکن اگر مالک نے تعیین کی ہو کہ خود استعمال کرنا کسی اور کو نہ دینا تو پھر دوسرے کو دینا جائز نہ ہوگا اگر دیدیا اور وہ شیء ہلاک ہوگئی تو ضمان لازم ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مستعیر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ شیء مستعار کسی دوسرے کو عاریت پر دیدے۔

اس لئے کہ ان کے نزدیک عاریت نام ہے اباحۃ الانتفاع کا یعنی معیر نے مستعیر کیلئے منافع مباح کر دئے ہے اور جس کیلئے کوئی چیز مباح کر دی جائے اس کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی اور کو مباح کر دے مثلاً کسی نے آپ کیلئے دعوت کی اور آپ کے سامنے کھانے وغیرہ رکھ دئے تو آپ اس سے جتنا چاہے کھا سکتے ہیں لیکن آپ کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی اور کو دیدے کیونکہ یہ آپ کیلئے مباح ہے آپ اس کا مالک نہیں ہے اس لئے غیر کو دینا جائز نہیں ہے اسی طرح عاریت میں بھی ہے کہ مستعیر کیلئے اس سے فائدہ حاصل کرنا مباح ہے تو دوسرے کو فائدہ حاصل کرنے کا موقع دینا اس کیلئے جائز نہیں ہے

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ عاریت نام ہے تملیک المنافع کا یعنی مستعیر چونکہ منافع کا مالک ہو چکا ہے جب مستعیر خود منافع کا مالک ہو چکا ہے تو دوسرے کو بھی منافع کا مالک بنا سکتا ہے۔

پس اگر کسی نے عاریت پر ایک جانور لے لیا، یا کرایہ پر لے لیا مطلقاً یعنی اس نے یہ قید نہ لگائی کہ خود اس پر بوجھ لادے گا یا دوسرے کو دے گا اسی طرح خود اس پر سواری کرے گا یا دوسرے کو دے گا اس کی کوئی قید نہ لگائی ہو تو اس صورت میں مستعیر اور مستاجر کیلئے یہ جائز ہے کہ خود اس پر بوجھ لادے یا دوسرے کو بوجھ لادنے کیلئے دیدے۔

واضح ہوا کہ سوار ہونے کیلئے عاریت پر لیا ہو یا کرایہ پر لیا ہو اور اس نے متعین نہ کیا ہو کہ خود اس پر سواری کرے گا یا دوسرے کو سواری کیلئے دے گا تو اس صورت میں بھی خود بھی سواری کر سکتا ہے اور دوسرے کو بھی سواری کیلئے دے سکتا ہے لیکن اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مستعیر یا مستاجر نے خود سواری کیلئے استعمال کیا تو اب دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا اور اگر دوسرے کو سوار کرایا تو اب خود استعمال نہیں کر سکتا۔

اگرچہ ابتداء اس نے مطلقاً لیا تھا لیکن جب اس نے سواری شروع کردی تو جس نے سواری کی ہے اب وہ متعین ہو گیا لھذا اب دوسرے کو دینا تعدی شمار ہوگی اگر مستعیر نے خود سواری شروع کردی اور پھر دوسرے کو دیدیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان لازم ہوگا یا دوسرے کو سوار کیا اور پھر خود بھی سوار ہوا اور جانور ہلاک ہو گیا تو ضمان لازم ہوگا۔

﴿وان اطلق الانتفاع في الوقت والنوع انتفع به ماشاء اي وقت شاء وان قيد ضمن بالخلاف الى شر فقط﴾ القيد اما ان يكون في الوقت دون النوع اوفي النوع دون الوقت اوفيهما فان عمل موافقة القيد فظاهر وان خالف فان كان الخلاف الى مثل اوالى خير لايضمن والى شر يضمن ﴿وكذاتقييد الاجارة بنوع اوقدر﴾ اي ان وافق اوخالف الى مثل اوالى خير لايضمن والى شر يضمن .

ترجمہ: اگر اس نے نفع اٹھانے کو مطلق رکھا وقت اور نوع میں تو اس سے نفع اٹھا سکتا ہے جیسے چاہے اور جب چاہے اور اگر مقید کردیا تو ضامن ہوگا اگر مخالفت کی شر کی طرف قید یا تو صرف وقت میں ہوگی نوع میں نہ ہوگی، یا نوع میں ہوگی وقت میں نہ ہوگی یا دونوں میں ہوگی پس اگر اس نے قید کے موافق عمل کیا تو ظاہر ہے (کہ ضمان نہیں آئے گا) اور اگر مخالفت کی پس اگر مخالفت مثل کی طرف ہو یا اس سے بہتر کی طرف ہو تو ضمان نہیں آئے گا اور اگر مخالفت کی شر کی طرف تو ضمان آئے گا۔ اسی طرح اجارہ کو مقید کرنا ہے نوع میں اور مقدار میں یعنی اگر اس نے شرط کی موافقت کی، یا مخالفت کی مثل کی طرف یا خیر کی طرف تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت کی شر کی طرف تو ضامن ہوگا۔

تشریح: عاریت سے شرط کے موافق نفع اٹھانا جائز ہے مخالفت جائز نہیں:

اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) معیر نے مطلقاً عاریت پر دیدیا ہو اس میں نہ وقت کی قید رکھی اور نہ نوع مخصوص کی مثلاً گھوڑا کسی کو عاریت پر دیدیا اس میں وقت کی بھی کوئی قید نہیں لگائی اور نہ منفعت مخصوص کی قید لگائی تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں مستعیر کو اختیار ہے جس وقت چاہے اور جب چاہے اس گھوڑے سے فائدہ اٹھا سکتا ہے چاہے وہ سوار ہونے کا فائدہ ہو یا بوجھ لادنے کا فائدہ ہو چاہے خود استعمال کرے یا دوسرے کو عاریت پر دیدے۔

(۲) اس نے وقت کی شرط لگائی ہو لیکن نوع عمل متعین نہ کیا ہو مثلاً یہ کہا کہ یہ گھوڑا آج آپ استعمال کر سکتے ہیں لیکن یہ متعین نہ کیا کہ اس پر سواری کرے گا یا بوجھ لادے گا۔

(۳) نوع معین کی ہو یعنی یہ کہا کہ اس پر بوجھ لادنا لیکن وقت معین نہ کیا کہ کب اس پر بوجھ لادنا ہے۔

(۴) وقت اور نوع دونوں کو متعین کیا ہو یعنی یہ کہا اس گھوڑے پر آپ آج سواری کر سکتے ہیں۔

آخری تینوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے شرط کے موافق عمل کیا، یا شرط کی مخالفت کی لیکن مخالفت الی مثل کی مثلاً مالک نے کہا تھا کہ اس پر گندم لادنا اس نے گندم کے بجائے جو لاد دیا چونکہ جو بھی گندم کا مثل ہے۔ یا مخالف الی الخیر کی مثلاً مالک نے کہا تھا کہ اس پر گندم لادنا اس نے اس پر گندم کے بجائے گندم کا آٹا لاد دیا تو اس صورت میں مستعیر ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ موافقت کی صورت میں مخالفت نہیں پائی گئی ہے اور مخالفت الی مثل، یا الی الخیر میں صورۃً مخالفت ہے لیکن حقیقت میں یہ مخالفت نہیں ہے بلکہ عین اول ہے یا اس سے بھی بہتر ہے۔

البتہ اگر اس نے مخالفت الی الشر کی مثلاً مالک نے کہا تھا کہ اس پر گندم لادنا اس نے گندم کے بجائے لوہا لاد دیا تو اس صورت میں ضامن ہوگا۔

و کذا الاجارة: اسی طرح اجارہ بھی ہے یعنی اگر اجارہ میں قید نہ ہو بلکہ مطلق ہو تو خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور دوسرے کو بھی دے سکتا ہے جس کام میں استعمال کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اور اگر مقید ہو پس اگر شرط کے موافق استعمال کیا یا مخالفت الی المثل یا الی الخیر کی تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت الی الشر کی تو ضامن ہوگا۔

﴿وردها الى اصطبل مالكها اومع عبده او اجيره مسانهة اومشاهرة اومع اجير ربها اوعبده يقوم على دابته اولاتسليم﴾ اى رد الدابة الى اصطبل مالكها فهلكت قبل الوصول الى مالكها لايضمن لان هذا

تسليم وكذاان ارسلها المستعير مع عبده الى المالك فهلكت قبل الوصول اليه وكذاان ارسلهامع اجيره مسانهة اومشاهرة بخلاف اجيره مياومة اذليس فى عياله فيضمن بالتسليم اليه وكذا ان ارسلها الى اجير المالك اوعبده سواء يقوم على الدواب اولافهلكت قبل الوصول الى المالك وهو الاصح وقيل يضمن بالتسليم الى عبده الذى لايقوم على الدواب فدلت المسئلة على ان المستعير لايملك الايداع ﴿كرد مستعار غيرنفيس الى دارمالكه﴾ فان هذاتسليم بخلاف المستعار النفيس كالجواهر حيث لارد الاالى المعير ﴿بخلاف رد الوديعة والمغصوب الى دار مالكها﴾ فان هذالايكون تسليماً بل لابد من الرد الى المالك.

ترجمہ: اور جانور کو مالک کے اصطبل میں پہنچانا یا اپنے غلام کے ذریعہ یا اپنے سالانہ، یا ماہانہ ملازم کے ذریعہ، یا مالک کے ملازم کے ذریعہ یا اس کے غلام کے ذریعہ چاہے وہ جانوروں کے دیکھ بھال پر مقرر ہو یا نہ ہو تو یہ سپرد کرنا ہوگا۔ یعنی جانور کو مالک کے اصطبل میں پہنچادیا اور وہ مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوگیا تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ یہ سپرد کرنا ہے اسی طرح اگر مستعیر نے اپنے غلام کے ذریعہ بھیج دیا مالک کے پاس اور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوگیا۔ اسی طرح اگر بھیج دیا اپنے سالانہ یا ماہانہ ملازم کے ذریعہ برخلاف اس ملازم کے جو یومیہ ہو اس لئے کہ وہ اس کی عیال میں داخل نہیں ہے تو اس کو سپرد کرنے سے ضامن ہوگا، اسی طرح مالک کے ملازم کو سپرد کردیا یا اس کے غلام کو چاہے وہ اس کے جانوروں کا دیکھ بھال کرتا ہو یا نہ کرتا ہو اور جانور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوگیا یہی صحیح ہے اور کہا گیا ہے کہ ضامن ہوگا اس غلام کے سپرد کرنے سے جو اس کے جانوروں کا دیکھ بھال نہ کرتا ہو تو اس مسئلہ نے اس بات پر بھی دلالت کردی کہ مستعیر کو ایداع کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ جیسے کہ شیء مستعار غیر نفیس کو واپس کرنا مالک کے گھر کی طرف تو یہ سپردگی ہے برخلاف اس شیء مستعار کے جو نفیس ہو جیسے جواہر کیونکہ اس کا مالک کو واپس کرنا لازم ہے برخلاف ودیعت اور شیء مغصوب کو مالک کے گھر کی طرف سے واپس کرنے کے کیونکہ یہ سپرد کرنا شمار نہ ہوگا بلکہ مالک کی طرف واپس کرنا ضروری ہوگا۔

تشریح: اگر جانور کو مالک کے گھر میں پہنچادیا تو یہ مستعیر بری ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مالک سے گھوڑا عاریت پر لے لیا اور پھر وہ گھوڑا مالک کے اصطبل میں پہنچادیا یعنی مستعیر نے خود مالک کے اصطبل میں پہنچادیا۔ تو یہ واپسی شمار ہوگی اور مستعیر کا ذمہ فارغ ہوگا پس اگر اس کے بعد وہ جانور ہلاک ہوجائے تو مستعیر ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے جانور کو اپنے مقام تک پہنچادیا ہے کیونکہ اگر وہ مالک کے سپرد کرتا تو مالک بھی اصطبل میں

پہنچادیتا تو مستعیر نے وہ کام کیا ہے جو مالک کرتا اس لئے مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا ۔
اسی طرح اگر مستعیر نے اپنے غلام کے ہاتھ بھجوادیا یا اپنے اس ملازم کے ہاتھ بھجوادیا جو سالانہ ملازم ہو یا ماہانہ ملازم ہو۔
یا مستعیر نے معیر کے غلام کے ہاتھ بھجوادیا۔ یا مالک کے ملازم کے ہاتھ بھجوادیا اور ان تمام صورتوں میں مالک تک پہنچنے سے پہلے جانور ہلاک ہوگیا تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا۔
ان تمام صورتوں میں مستعیر پر ضمان اس لئے نہیں آتا کہ پہلی صورت میں مستعیر نے وہ کام کیا ہے جو مالک خود کرتا یعنی اصطبل تک پہنچانا۔
اور بقیہ صورتوں میں اس لئے ضمان نہیں آتا کہ اس نے معروف طریقے پر واپس کیا ہے کیونکہ عام طور پر چیزیں غلام اور ملازم کے ہاتھ واپس کردی جاتی ہیں اس لئے کہ غلام اور ملازم عیال میں داخل شمار کیا جاتا ہے اور عیال کے ذریعہ چیز واپس کرنا متعارف طریقے پر واپس کرنا ہے اور جب متعارف طریقے پر واپس کیا جائے اور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آتا اس لئے یہاں پر ضمان نہیں آئے گا۔
شارحؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستعیر نے اپنے یومیہ ملازم کے ہاتھ بھجوادیا اور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو ضمان آئے گا اس لئے کہ یومیہ ملازم عیال میں داخل شمار نہیں کیا جاتا۔
اسی طرح شارحؒ نے فرمایا کہ مالک کا غلام یا مالک کا ملازم چاہے اس کے جانوروں کی دیکھ بھال پر مقرر ہو یا جانوروں کے دیکھ بھال پر مقرر نہ ہو جب مالک کے غلام یا ملازم کے ہاتھ بھجوادیا تو مستعیر ضمان سے بری ہوجائے گا۔ اور یہ روایت اصح ہے۔
بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اگر مالک کا غلام یا ملازم اس کے جانوروں کے دیکھ بھال پر مقرر ہو اس کو دینے سے تو بری ہوگا لیکن اگر مالک کے ایسے غلام یا ملازم کو دیدیا جو جانوروں کے دیکھ بھال پر مقرر نہ ہو اور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوجائے تو ضامن ہوگا۔

فدلت المسئلة : شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ نے (کہ مستعیر اجنبی کے ہاتھ، یومیہ ملازم کے ہاتھ، یا ایک قول کے مطابق مالک کے اس غلام کے ہاتھ بھجوانا جو جانوروں کے دیکھ بھال پر مقرر نہ ہو) اس بات پر دلالت کردی کہ مستعیر ایداع کا مالک نہیں ہے یعنی مستعیر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ شیء مستعار، کسی کے پاس بطور ودیعت رکھ دے۔

کرد المستعیر غیر النفیس :یعنی جس طرح ایک غیر نفیس چیز، معمولی چیز، کسی کو عاریت پر دیدی اور مستعیر نے اس معمولی اور غیر نفیس چیز کو مالک کے گھر میں پہنچادیا لیکن اس کے ہاتھ میں نہیں پہنچایا اور مالک تک پہنچنے سے پہلے وہ چیز

ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ عرف عام یہ ہے کہ شیء غیر نفیس کو اس طرح واپس کر دی جاتی ہے۔
لیکن نفیس چیز کو مالک تک پہنچانا ضروری ہے اگر نفیس چیز مثلاً جواہرات وغیرہ کو مالک کے گھر تک پہنچادیا اور مالک کے ہاتھ میں نہیں دیا اور وہ چیز ہلاک ہو جائے تو ضمان آئے گا اس لئے کہ یہ عرف کے خلاف ہے۔
بخلاف رد الوديعة والمغصوب: یعنی اگر کسی نے ودیعت کو مالک کے گھر میں پہنچادیا اور مالک کے ہاتھ میں نہیں دیا۔
یا کسی نے دوسرے سے کوئی چیز غصب کر دی اور غاصب نے شیء مغصوب کو مالک کے گھر میں پہنچادیا لیکن مالک کے قبضہ میں نہیں دیا اور وہ چیز مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان آئے گا۔
کیونکہ ودیعت مالک کو پہنچانا ضروری ہے اس کے گھر میں پہنچانا کافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کے گھر تک پہنچانا کافی ہوتا تو وہ اپنے گھر میں رکھتا مودَع کو دینے کی کیا ضرورت ہوتی تو معلوم ہوا کہ مودِع کسی اور کو دینے پر یا گھر تک پہنچانے پر راضی نہیں ہے اسی طرح غصب کی صورت میں مالک تک پہنچانا اس لئے ضروری ہے کہ غصب میں غاصب پر لازم ہے کہ فعل غصب کو فسخ کر کے ختم کر دے اور ختم ہونا اس وقت ہوگا کہ جس سے غصب کیا ہے اس کو واپس کر دے اس کے قبضہ میں دیدے اور گھر تک پہنچانے سے غصب کا فعل ختم نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ مالک کے قبضہ میں دیدے۔

﴿وعارية النقدين والمكيل والمعدود قرض﴾ لانه لاينتفع بهذه الاشياء الابالاستهلاک الااذاعين الانتفاع كاستعارة الدارهم ليعتبر الميزان اويزين الدكان وفائدة كونها قرض انهالوهلكت فى يدالمستعير قبل الانتفاع تكون مضمونة .

ترجمہ: اور سونے، چاندی، مکیلی، موزونی، اور عددی چیز کی عاریت قرض ہے۔ اس لئے کہ ان چیزوں کو ہلاک اور ختم کئے بغیر نفع حاصل نہیں کیا جاتا ہے ہاں اگر اس کا نفع متعین کر دیا جیسے دراہم کو عاریت پر لینا تاکہ اس کے ذریعہ ترازو آزمایا جائے یا اس کے ذریعہ اپنی دکان کو سجائے قرض ہونے کا فائدہ یہ ہوگا اگر یہ مستعیر کے قبضہ میں نفع حاصل کرنے پہلے تو یہ مضمون ہوگا۔

تشریح: نقدین کی عاریت قرض شمار ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے سونا، یا چاندی، یا مکیلی چیز مثلاً گندم، یا موزونی چیز مثلاً سونا چاندی، یا عددی چیز مثلاً اخروٹ، انڈے عاریت پر لے لئے تو یہ چیزیں عاریت شمار نہ ہوں گی بلکہ قرض شمار ہوگا اس لئے کہ عاریت نام ہے کسی چیز کی عین باقی ہو اور اس کے منافع کو استعمال کیا جائے لیکن مذکورہ چیزیں ایسی ہیں ان کو باقی رکھتے ہوئے ان سے منافع حاصل نہیں کئے جاتے اس لئے ہم نے کہا کہ مذکورہ چیزوں کی عاریت قرض شمار ہوگی اور اس کے قرض ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ چیزیں

مستعیر کے ہاتھ میں نفع حاصل کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان آئے گا۔
ہاں اگر کسی نے نفع کو متعین کر دیا مثلاً اس لئے قرض لیا تا کہ اس کے ذریعہ اپنی ترازو کا توازن برابر کریں ، یا اس لئے قرض لیا تا کہ اس کے ذریعہ اپنی دکان سجائے کہ لوگ اس کو مالدار سمجھ کر اس کے ساتھ کاروبار کریں تو پھر یہ عاریت شمار ہوگی اس لئے کہ عین کو باقی رکھ کر اس سے نفع حاصل کیا جا رہا ہے۔

﴿وصح اعارة الارض للبناء والغرس وله ان يرجع عنها ويكلف قلعهما ولا يضمن ان اطلق ﴾اى لا يضمن المعير مانقص من البناء والغرس بالقلع ان كانت الاعارة مطلقة ﴿وضمن مانقص بالقلع ان وقت﴾ اى وقت الاعارة ورجع عنها قبل ذلك الوقت وانما يضمن للغرور وفى صورة الاطلاق ماغره بل اغتر المستعير واعتمد على الاطلاق ﴿وكره الرجوع قبله﴾ اى قبل الوقت لان فيه خلف الوعد ﴿ولو اعار للزرع لايوخذ حتى يحصد وقت اولا﴾ لان للزرع نهاية معلومة ففى الترك من رعاية الحقين بخلاف الغرس اذليس له نهاية معلومة .

ترجمہ: اور صحیح ہے زمین کو عاریت پر دینا عمارت بنانے کیلئے اور درخت لگانے کیلئے اور معیر کو یہ حق ہے کہ اس سے رجوع کرلے اور اس کو اکھاڑنے کا مکلف بنائے اور وہ ضامن نہ ہوگا اگر اس نے مطلق عاریت پر دی ہو یعنی معیر ضامن نہ ہوگا اکھاڑنے سے جو عمارت اور درخت کا نقصان ہوا ہے اس لئے کہ عاریت مطلق تھی موقت نہ تھی اور نقصان کا ضامن ہوگا اگر عاریت مقید ہو یعنی عاریت کیلئے وقت مقرر کیا اور پھر وقت سے پہلے رجوع کیا وہ ضامن ہوگا دھوکہ دینے کی وجہ سے اور اطلاق کی صورت میں اس نے دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ مستعیر نے خود دھوکہ کھایا ہے کہ اس نے اطلاق پر اعتماد کیا ہے اور وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور اگر زمین کو عاریت پر دیدیا کھیتی کیلئے تو وہ زمین مستعیر سے نہیں لی جائے گی یہاں تک کہ کھیتی کاٹ دی جائے چاہے عاریت کیلئے وقت بیان کیا ہو یا بیان نہ کیا ہو۔ اس لئے کہ کھیتی کی انتہاء معلوم ہے تو چھوڑنے میں دونوں کے حق کی رعایت ہے برخلاف درخت لگانے کے کیونکہ اس کیلئے وقت مقرر نہیں ہوتا۔

تشریح: زمین اور درخت کا اعارہ صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو زمین عاریت پر دیدی عمارت بنانے، یا درخت لگانے (باغ لگانے کیلئے) تو یہ اعارہ درست ہے، اور مالک کو اختیار ہے جس وقت چاہے رجوع کرسکتا ہے اگر اعارہ مطلق ہو تو معیر ہر وقت رجوع کرسکتا ہے اور رجوع کرتے وقت مستعیر کو مجبور کیا جائے گا کہ عمارت کو گرادے اور درخت اکھاڑ دے۔ اور اکھاڑنے سے جو نقصان ہوا مالک

اس کا ضامن نہ ہوگا۔

لیکن اگر اعارہ مقید تھا یعنی اس نے مستعیر کے واسطے وقت مقرر کیا تھا اور پھر وقت سے پہلے رجوع کیا تو اس صورت میں مالک ضامن ہوگا۔

اس لئے کہ مالک نے مستعیر کو دھوکہ دیا ہے کہ اس کیلئے وقت مقرر کیا اور پھر وقت سے پہلے رجوع کیا ہے تو اس کی تلافی یوں کی جائے گی کہ مالک سے ضمان لیا جائے گا۔

غیر موقت میں مالک اس لئے ضامن نہ ہوگا کہ مالک نے اس کو دھوکہ نہیں دیا بلکہ اس نے خود دھوکہ کھایا ہے کہ اطلاق پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو ہمیشہ سمجھا ہے۔

اعارہ موقت میں وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور وعدہ کی اگر چہ قضاء لازم نہیں ہے لیکن دیانۃً وعدہ کی پابندی لازم ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے وعدہ خلافی منافق کی نشانی ہے اس لئے اعارہ مقیدہ میں دیانۃً وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے۔

اگر زمین کو زراعت کیلئے عاریت پر دیدی تو یہ بھی درست ہے اور مالک کو کھیتی پکنے سے پہلے رجوع کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا چاہے اعارہ موقت ہو یا غیر موقت کیونکہ کھیتی پکنے کیلئے وقت مقرر ہوتا ہے اس وقت تک باقی رکھا جائے گا اور مالک کو اضافی دنوں کی اجرت مثل دی جائے گی اور اس میں دونوں کے حق کی رعایت ہے کہ مستعی کی کھیتی پک جائے گی اور مالک کو اجر مثل مل جائے گا۔

برخلاف درخت اور عمارت کے، کیونکہ درخت اور عمارت کیلئے کوئی انتہاء معلوم نہیں ہے اس لئے وہاں پر فی الحال مجبور کیا جائے گا اکھاڑنے پر۔

﴿ واجرة رد المستعار والمستأجر والمغصوب على المستعير والموجر والغاصب ﴾ لان الرد واجب على المستعير والغاصب عند طلب المالك واما على المستاجر التمكين والتخيلةدون الرد فان منفعة القبض للموجر فيكون مؤنة الرد عليه لاعلى المستاجر ﴿ويكتب المعارله قداطعمتني ارضك لااعرتني اذااعيرت للزراعة ﴾ اذااعيرت الارض للزراعةفاراد المستعير ان يكتب كتابا فعندابي حنيفة يكتب لفظ الاطعام لانه ادل على الزراعة فان اعارة الارض قديكون للبناء والغرس وعندهما يكتب لفظ الاعارة.

ترجمہ: عاریت پر لی ہوئی چیز کے واپس کرنے کی اجرت، اجرت پر لی ہوئی چیز کی اجرت، شیء مغصوب کے واپس کرنے کی اجرت، مستعیر، موجر، اور غاصب پر ہوگی کیونکہ واپس کرنا واجب ہے مستعیر اور غاصب پر مطالبے کے وقت اور مستاجر پر تو قدرت دینا اور تخلیہ کرنا واجب ہے واپس کرنا واجب نہیں۔ اس لئے کہ قبضہ کرنے کا نفع موجر کو ملتا ہے تو واپس کرنے کی مشقت بھی اس پر ہوگی نہ کہ مستاجر پر۔ اور معارلہ (یعنی مستعیر) یہ لکھئے کہ آپ نے مجھے اپنی زمین کھانے کیلئے دیدی یہ نہ لکھئے کہ آپ نے مجھے عاریت پر دیدی جب زمین کھیتی کیلئے عاریت پر دیدی گئی اور مستعیر نے چاہا کہ اس پر کوئی تحریر لکھئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لفظ اطعام لکھئے کیونکہ یہ زراعت پر زیادہ دلالت کرتا ہے اس لئے کہ زمین کا اعارہ کبھی عمارت بنانے اور درخت لگانے کیلئے بھی ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک لفظ اعارہ لکھئے۔

تشریح: شیء مستعار کے واپس کرنے کی اجرت کس پر لازم ہوگی؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے سے کوئی چیز عاریت پر لے لی اور وہ چیز ایسی ہو کہ اس کے واپس کرنے پر خرچہ آتا ہو تو واپس کرنے کا خرچہ مستعیر پر لازم ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز غصب کر لی تو اس کے واپس کرنے کا خرچہ بھی غاصب پر لازم ہوگا۔

اس لئے کہ جب مالک نے مطالبہ کیا واپس کرنے کا تو اس چیز کا واپس کرنا مستعیر اور غاصب پر لازم ہے لھذا واپس کرنے پر جو خرچہ آئے گا وہ بھی مستعیر اور غاصب پر لازم ہوگا۔

اور اگر کسی نے دوسرے کو کوئی چیز کرایہ پر دی ہو اور مالک نے واپس کرنے کا مطالبہ کیا تو واپس کرنے کا خرچہ موجر (مالک) پر ہوگا اس لئے کہ مستاجر پر تخلیہ اور تمکین واجب ہے یعنی مستاجر پر یہ لازم ہے کہ مالک کو اس چیز پر قبضہ کرنے کی قدرت دیدے واپس کرنا مستاجر پر لازم نہیں ہے۔ تو واپس کرنے کا خرچہ بھی مستاجر پر لازم نہ ہوگا۔ نیز یہ بھی ہے کہ واپس کرنے میں موجر کا فائدہ ہے تو واپس کرنے کا خرچہ بھی اس پر لازم ہوگا۔

زمین کی عاریت میں ”اطعمتنی“ لکھئے ”اعرتنی“ نہ لکھئے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے کو زمین عاریت پر دیدی زراعت کیلئے اور مستعیر یہ چاہتا ہے کہ اس پر کوئی تحریر لکھ دے تو تحریر میں یہ لکھے گا ”قد اطعمتنی ارضک“ کہ آپ نے اپنی زمین مجھے کھانے کیلئے دیدی یہ نہیں لکھے گا ”اعرتنی“ اس لئے کہ زمین کی عاریت جب زراعت کیلئے ہو تو اس میں لفظ اطعام زیادہ دلالت کرنے والا ہے زراعت پر اور لفظ عاریت میں اس لئے کہ زمین کی عاریت کبھی کھیتی باڑی کیلئے ہوتی ہے اور کبھی درخت لگانے اور عمارت بنانے کیلئے ہوتی ہے اس لئے لفظ

اطعام زیادہ مناسب ہے یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔
حضرات صاحبینؒ کے نزدیک لفظ اطعام لکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ لفظ اعارہ لکھئے اس لئے کہ یہ لفظ اسی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور جو لفظ جس معنی کیلئے وضع ہو اسی کو لکھنا اولیٰ ہوتا ہے۔

ختم شد بتاریخ ۵۔مئی۔۲۰۰۸ء مطابق ۲۸ ربیع الثانی۔۱۴۲۹ھ

كتاب الهبة

یہاں پر چند مباحث ذکر کرنا ضروری ہے۔

(۱) ہبہ کی تعریف (۲) ہبہ کی مشروعیت (۳) ہبہ کے ارکان (۴) ہبہ کے شرائط (۵) ہبہ کا حکم (۶) موانع الرجوع فی الہبہ۔

تفصیل: (۱) ہبہ کی تعریف: ہبہ وَهَبَ يَهَبُ سے مشتق ہے لغوی معنی ہے دوسرے کو، کوئی چیز دینا جو اس کیلئے نافع ہو چاہے مال ہو یا غیر مال۔
اور اصطلاح شرع میں ہبہ کہتے ہیں، تملیک العین بلاعوض۔ کسی کو شیء کے عین کا مالک بنانا عوض کے بغیر پس تملیک العین کے ذریعہ احتراز ہے عاریت سے کیونکہ اس میں تملیک المنافع ہوتی ہے اور بلاعوض قید کے ذریعہ احتراز ہے بیع سے کیونکہ اس میں تملیک العین بالعوض ہوتی ہے۔

فائدہ: ہبہ، ہدیہ، صدقہ، اور عطیہ یہ الفاظ معانی کے لحاظ سے قریب ہیں، اور لفظ ہبہ سب کو شامل ہے پس اگر اعطاء سے مقصود تقرب الی اللہ ہو تو یہ صدقہ ہے اور اگر اعطاء سے مُہدیٰ لہ کا اعزاز مقصود ہو تو یہ ہدیہ ہے اور اگر یہ دونوں نہ ہو تو پھر یہ ہبہ ہے اور عطیہ کہتے ہیں مرض الموت میں کوئی چیز ہبہ کرنا۔

(۲) ہبہ کی مشروعیت: ہبہ مندوب اور مستحب عمل ہے ارشاد خداوندی ہے "فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً" دوسری جگہ ارشاد ہے "واتى المال على حبه ذوى القربى واليتمٰى والمساكين وابن السبيل" اسی طرح حدیث شریف میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے "تهادوا تحابوا" دوسری جگہ ارشاد ہے "لاتحقرن جارة ان تهده لجارتها ولوفرسن شاة" بخاری شریف میں حضرت عائشہؓ کا فرمان مذکور ہے "كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية ويثيب عليها"۔

نیز ہبہ کے مستحسن ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔ اقارب کو ہبہ کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ جو اس بات کو پسند کرے کہ اس کی رزق میں وسعت ہو اور اس کی عمر لمبی ہو تو اس کو چاہئے کہ صلہ رحمی کرے۔

(۳) ہبہ کے ارکان: ہبہ کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں اور ہبہ تام ہوتا ہے قبضہ کرنے سے۔

(۴) ہبہ کے شرائط: ہبہ کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں

(۱) واہب میں تبرع کی اہلیت ہو یعنی وہ عاقل بالغ آزاد ہو۔ (۲) شیء موہوب ہبہ کے وقت موجود ہو (۳) موہوب مال متقوم ہو (۴) موہوب فی نفسہ مملوک ہو یعنی مباح عام نہ ہو جیسے کہ گھاس پانی وغیرہ (۵) موہوب واہب کی مملوک ہو (۶) موہوب محرز اور مفرز ہو یعنی مشاع نہ ہو (۷) موہوب غیر ممتاز ہو یعنی غیر کے ساتھ متصل نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہو (۸) موہوب پر قبضہ کرنا یہ سب سے اہم شرط ہے اس کے بغیر ہبہ تام نہیں ہوتا۔

(۵) ہبہ کا حکم: ہبہ کا حکم یہ ہے کہ موہوب میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جائے عوض کے بغیر۔

(۶) موانع رجوع فی الہبہ: موانع رجوع فی الہبہ سات ہیں جس کی تفصیل بعد میں آجائے گی۔

﴿هی تمليک عين بلاعوض ويصح بوهبت ونحلت واعطيت واطعمتک هذا الطعام﴾ فان الاطعام اذانسب الى الطعام كان هبة واذانسب الى الارض كان عارية ﴿وجعلت هذا لک واعمرتک وجعلته لک عمرى﴾ قال النبي ﷺ من اعمرعمرى فهي للمعمرله حال حياته ولورثته من بعده بخلاف ماذاقال دارى لک عمرى سكنىٰ فان قوله سكنىٰ يجعله عارية ﴿وحملتک على هذه الدابة بنيتها وكسوتک هذا الثوب ودارى لک هبة تسكنها فان قوله تسكنها ليس تميزا بل هو مشورة﴿وفي هبة سكنىٰ﴾ اى دارى لک هبة سكنىٰ فقوله سكنىٰ تميز فيكون تفسيراً لماقبله فيكون عارية ﴿اوسكنىٰ هبة﴾ اى دارى لک بطريق السكنة حال كون السكنىٰ هبة اى موهوبة ﴿اونحلىٰ سكنىٰ﴾ النحلىٰ اسم من النحلة اى الاعطاء تقديره نحتلها نحلة ثم قوله سكنىٰ تميز ﴿اوسكنىٰ صدقة﴾ اى دارى لک بطريق السكنىٰ حال كون السكنىٰ صدقة ﴿اوصدقة عارية﴾ اى دارى لک حال كونها صدقة بطريق العارية فعارية تميز فهم منه المنفعة ﴿اوهبة عارية﴾ اى دارى لک بطريق العارية حال كونهاهبة فلماقال عارية فهم منها المنفعة معناه حال كون المنافع موهوبة لک.

ترجمہ: ہبہ کسی کو عین کا مالک بنانا ہے عوض کے بغیر اور ہبہ صحیح ہوتا ہے ان الفاظ کے ساتھ" کہ میں نے ہبہ کیا، میں نے دیدیا ،میں نے دیدیا، میں نے یہ کھانا تمہیں کھلایا کیونکہ اطعام کی نسبت جب کھانے کی طرف ہوتی ہے تو وہ ہبہ ہوتا ہے اور جب زمین کی طرف ہوتی ہے تو وہ عاریت ہوتی ہے اور یہ چیز میں نے تمہارے لئے کردی، میں نے تجھے عمر بھر کیلئے دیدیا، یہ چیز میں نے تمہارے لئے کردی عمر بھر کیلئے حضور ﷺ کا ارشاد ہے جس شخص نے عمر بھر کیلئے کوئی چیز دوسرے کو دیدی تو وہ معرلہ کی زندگی میں اسی کیلئے ہوگی اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گی۔ برخلاف اس قول کے کہ میرا مکان تمہارے لئے عمر بھر رہائش کیلئے ہے تو اس کا یہ کہنا "سکنیٰ" اس کو عاریت بناتا ہے اور میں نے تجھے اس سواری پر سوار کرایا ہبہ کی نیت سے یا میں نے یہ کپڑا آپ کو پہنایا اور میرا گھر آپ کو ہبہ ہے آپ اس میں رہیں گے اس کا یہ قول "تسکنھا" تمیز نہیں ہے بلکہ مشورہ ہے۔ اور اس کے اس قول میں کہ میرا مکان تجھے ہبہ ہے بطور رہائش، اس میں سکنیٰ تمیز ہے اور ماقبل کی تفسیر ہے تو یہ عاریت ہوگی یا میرے مکان کی رہائش تیرے لئے بطور ہبہ یعنی میرا مکان آپ کیلئے ہے بطور رہائش اس حال میں رہائش ہبہ ہے، اسی طرح اگر کہا کہ میرا مکان تمہارے لئے عطیہ ہے بطور رہائش "نحلی نحلة" کا اسم ہے معنی ہے عطیہ اس کی تقدیر یہ ہے کہ "نحلتھا نحلة" اور "سکنیٰ" تمیز ہے، یا میرا مکان تمہارے لئے ہے رہائش کے طریقے پر اس حال میں رہائش صدقہ ہے۔ یا میرا مکان تمہارے لئے ہے اس حال میں کہ صدقہ ہے اور صدقہ بطور عاریت ہے "عاریۃ" تمیز ہے اس سے منفعت معلوم ہو رہی ہے، یا میرا مکان آپ کیلئے بطور عاریت ہے اس حال میں کہ عاریت ہبہ ہے جب "عاریۃ" کہا تو اس سے منفعت معلوم ہوگی معنی یہ ہے کہ اس حال میں کہ منافع ہبہ ہیں۔

تشریح: ہبہ کے انعقاد کے الفاظ:

ہبہ کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے یہاں پر وہ الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں جن کے ساتھ ہبہ منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہبہ مندرجہ ذیل الفاظ کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔

وھبتُ، نحلتُ، اعطیتُ، اطعمتک ھذا الطعام، اس لئے کہ پہلا لفظ تو ہبہ کیلئے وضع ہے اور دوسرا لفظ ہبہ کے معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ حدیث شریف میں ہے حضرت نعمان بن بشیرؓ نے اپنے ایک بیٹے کو غلام دیدیا اور حضور ﷺ سے عرض کیا "انی نحلت ابنی ھذا غلاما فقال اکل ولدک نحلت مثلہ؟ قال لا قال فارجعه" یعنی میں نے اپنے اس بیٹے کو غلام دیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے اپنے سارے بیٹوں کو غلام دیا ہے انہوں نے عرض کیا کہ نہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ پھر تو اس کو واپس کرو۔

اس حدیث شریف میں "نحلت" کا لفظ ہبہ کیلئے استعمال ہوا ہے اسی طرح "اعطیتُ" بھی ہبہ میں استعمال ہوتا ہے۔ اور "اطعمتُک ھذا الطعام" سے بھی ہبہ منعقد ہوتا ہے اس لئے کہ اطعام کی نسبت جب طعام کی طرف ہوتی ہے تو اس سے ہبہ مراد لیا جاتا ہے کیونکہ طعام میں جب تک عین کو ہلاک نہ کیا جائے فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو اس میں تملیک العین ہے اور تملیک العین ہبہ ہوتا ہے اور اطعام کی نسبت جب زمین کی طرف ہوتی ہے تو اس سے عاریت مراد ہوتی ہے اس لئے کہ زمین کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے منافع حاصل کئے جاتے ہیں تو اس میں تملیک المنافع ہے اور تملیک المنافع عاریت ہوتی ہے۔

اسی طرح "جعلت ھذا لک" سے بھی ہبہ منعقد ہوتا ہے اسی طرح "اعمرتک، وجعلته لک عمریٰ" میں نے یہ چیز عمر بھر کیلئے تمہارے لئے کر دی، تو اس صورت میں بھی یہ ہبہ شمار ہوگا اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کو کوئی چیز عمر بھر کیلئے دیدی تو یہ معمرلہ کی ہوگی اس کی زندگی میں اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کیلئے ہوگی۔

برخلاف اس کے کہ جب اس نے کہا "داری لک عمری سکنیٰ" "میرا مکان آپ کیلئے عمر بھر کیلئے ہے بطور رہائش اس صورت میں یہ عاریت ہوگی ہبہ نہ ہوگا اس لئے "سکنیٰ" نے اس کو عاریت بنا دیا کیونکہ عاریۃً تمیز ہے اور تمیز ابہام کو دور کر رہی ہے یعنی عمریٰ میں ابہام تھا تو عاریۃً نے ابہام دور کر دیا کہ عمر بھر کیلئے ہونا بطور عاریت ہے۔

اسی طرح "حملتُک علی ھذہ الدابة" میں نے تمہیں اس سواری پر سوار کیا اور یہ الفاظ ہبہ کی نیت سے کہے تو یہ ہبہ ہو جائے گا۔ ہبہ کی نیت اس لئے ضروری ہے کہ اگر یہ الفاظ ہبہ کی نیت سے نہ ہوں بلکہ عاریت کی نیت سے ہوں تو پھر اس سے عاریت مراد ہوگی۔

اسی طرح اگر کہا "کسوتُک ھذا الثوب" میں نے تمہیں یہ کپڑا پہنا دیا اور یہ بھی ہبہ کی نیت سے کہا تو اس سے بھی ہبہ منعقد ہوگا۔

اسی طرح "داری لک ھبةً تسکنھا" اس سے بھی ہبہ منعقد ہوگا کیونکہ اس میں جو "تسکُنُھا" لفظ ہے یہ تمیز نہیں ہے بلکہ صفت ہے ہبۃً کیلئے اور مراد اس سے مشورہ ہے یعنی میں نے یہ گھر آپ کو ہبہ کر دیا اب میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ اس گھر میں رہائش اختیار کریں اور غیر کی ملکیت میں مشورہ باطل ہے تو یہ شرط فاسد ہوگی اور ہبہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا تو اس میں جو "تسکنھا" ہے یہ بمنزلہ "لتسکُنُھا" ہے اور "لتسکنھا" مشورہ ہے تو یہ بھی مشورہ شمار ہوگا۔ لھذا یہ ہبہ ہوگا عاریت شمار نہ ہوگی۔

آگے مصنفؒ چھ قسم کے الفاظ ذکر کر رہے ہیں اور ان سب کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ ہبہ نہیں سمجھا جائے گا بلکہ عاریت سمجھی جائے گی۔

(۱)''داری لک ھبۃ سکنیٰ ''میرا مکان تمہاری رہائش کیلئے ہبہ ہے جب اس نے کہا کہ''داری لک ھبۃ''تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ عین کا ہبہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ منافع کا ہبہ ہو لیکن جب اس نے''ھبۃ'' کے بعد کہا کہ سکنیٰ تو اس کے متعین کر دیا تو یہ منافع کا ہبہ ہے اور منافع کا ہبہ عاریت ہوتا ہے۔کیونکہ''سکنی'' یا تو تمیز ہے اور یا حال ہے ماقبل''ھبۃ'' میں جو ابہام ہے اس ابہام کو دور کر رہا ہے۔لھذا اس سے عاریت مراد ہوگی ہبہ مراد نہ ہوگا۔

(۲)''داری لک سکنیٰ ھبۃ'' میرے مکان کی رہائش آپ کیلئے بطور ہبہ ہے یعنی میرا مکان تمہارے لئے برائے رہائش ہے اس حال میں کہ یہ رہائش تمہارے لئے ہبہ کی گئی ہے اس کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ منفعت ہے اور منفعت کی تملیک بلاعوض عاریت ہوتی ہے لھذا یہ بھی عاریت ہوگی۔

(۳)''داری لک نحلیٰ سکنی''یعنی میرا مکان تمہارے لئے عطیہ ہے برائے رہائش نحلیٰ،نحلۃ،کا اسم ہے اس کا معنی ہے عطیہ یہ درحقیقت مفعول مطلق ہے فعل محذوف کیلئے تقدیر عبارت یوں ہے''نحلتُھالک نحلۃ''اس کے بعد جو''سکنیٰ'' آرہا ہے یہ تمیز ہے اس تمیز نے''نحلیٰ'' سے ابہام دور کر دیا کہ عطیہ عین کا نہیں ہے بلکہ رہائش کا عطیہ ہے اور رہائش منفعت ہے اور منفعت کا عطیہ عاریت ہوتی ہے لھذا یہ عاریت ہوگی ہبہ نہ ہوگا۔

(۴)'' داری لک سکنیٰ صدقۃ''میرا مکان تمہارے لئے بطور رہائش ہے اس حال میں کہ رہائش صدقہ ہے اس سے بھی عاریت مراد ہوگی ہبہ مراد نہ ہوگا کیونکہ رہائش منفعت ہے اور منفعت کا بلاعوض صدقہ کرنا عاریت ہوتا ہے۔

(۵)'' داری لک صدقۃ عاریۃ ''میرا مکان تمہارے لئے صدقہ ہے بطور عاریت اس حال میں کہ صدقہ بطور عاریت ہے اس میں عاریۃً تمیز ہے جس سے منفعت معلوم ہوگئی۔

(۶)''داری لک ھبۃ عاریۃ''یہاں پر مصنفؒ نے تقدیم تاخیر کر دی ہے اصل میں عبارت یوں تھی''داری لک عاریۃ ھبۃ ''یعنی میرا مکان تمہارے لئے بطور عاریت ہے اس حال میں کہ عاریت ہبہ ہے یعنی اس مکان کا نفع تمہارے لئے ہبہ کیا گیا ہے اس کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا جب اس نے عاریۃً کہا تو اس سے منفعت معلوم ہوگئی کہ مراد منافع کا ہبہ ہے اور منافع کا ہبہ عاریت ہوتا ہے۔اس لئے مذکورہ چھ قسم کے الفاظ سے عاریت مراد ہوگی ہبہ مراد نہ ہوگا۔

﴿وتتم بالقبض الکامل﴾ای تتم الھبۃ بالقبض الکامل الممکن فی الموھوب للموھوب لہ فالقبض الکامل فی الموھوب المنقول ماینا سبہ وفی العقار ماینا سبہ فقبض مفتاح الدار قبض لھا والقبض الکامل فیمایحتمل القسمۃ بالقسمۃ حتی یقع القبض علی الموھوب بطریق الاصالۃ من غیر ان یکون بتبعیۃ قبض الکامل وفیمالایحتمل القسمۃ بتبعیۃ قبض الکامل .

ترجمہ: اور ہبہ تام ہوتا ہے قبضہ کامل کے ذریعہ یعنی ہبہ تام ہوتا ہے ایسا قبضہ کامل کے ذریعہ جو ممکن ہو موہوب میں موہوب لہ کے واسطے پس قبضہ کامل منقولی چیز میں اس کے مناسب ہے اور زمین میں وہ ہے جو اس کے مناسب ہو پس گھر کی کنجیوں پر قبضہ کرنا، گھر پر قبضہ سمجھا جائے گا اور قبضہ کامل قابل تقسیم اشیاء میں تقسیم کرنے سے ہوتا ہے یہاں تک کہ موہوب پر قبضہ بطریقہ اصالت ہو جائے کل پر قبضہ کے تابع ہوئے بغیر اور جو قابل تقسیم نہ ہو اس میں کل پر قبضہ کے تابع ہو کر قبضہ سمجھا جائے گا۔

تشریح: قبضہ کے بغیر ہبہ تام نہیں ہوتا:

مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ کے بغیر ہبہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک موہوب پر قبضہ کرنا رکن ہے اس کے بغیر ہبہ جائز نہیں ہوتا جبکہ بعض حضرات کے نزدیک قبضہ کرنا رکن تو نہیں ہے لیکن شرائط میں ایک اہم شرط یہ ہے کہ موہوب پر قبضہ ہو جائے قبضہ کے بغیر ہبہ تام نہیں ہوتا۔ اور قبضہ بھی قبضہ کامل ضروری ہے کہ شیء موہوب، پر موہوب لہ کی ملکیت ظاہر کردی جائے اس کے ذریعہ احتراز ہے بیع سے کیونکہ بیع میں ایجاب اور قبول کے بعد مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اگر چہ مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو لیکن ہبہ میں قبضہ کے بغیر شیء موہوب میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے۔

اب موہوب پر موہوب لہ کے قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں۔

اگر موہوب شیء منقول ہو تو اس کا قبضہ اس کا مناسب ہے یعنی اس چیز کو مکمل طور پر اپنے قبضے میں لینے سے قبضہ تام ہو جاتا ہے اور زمین میں مکمل قبضہ اس کا مناسب ہے یعنی اس کے کاغذات حاصل کر کے اپنے قبضہ میں لینے سے اور زمین کو خالی کرنے سے قبضہ تام ہو جاتا ہے۔

اسی طرح گھر کے ہبہ میں گھر کی چابیاں موہوب لہ کو حوالہ کرنا اور گھر خالی کرنا یہ قبضہ تام شمار ہوگا۔

اسی طرح قابل تقسیم اشیاء میں تقسیم کرنے سے ہبہ تام ہوگا یعنی ایک مکان خالد اور عمران کے درمیان مشترک ہے خالد نے اپنا حصہ "حامد" کو ہبہ کر دیا لیکن اپنا حصہ الگ کر کے نہ دیا بلکہ مشاع طور پر پورا مکان "حامد" کے سپرد کر دیا تو یہ قبضہ، قبضہ کامل شمار نہ ہوگا بلکہ اگر خالد نے اپنے شریک یعنی عمران کے ساتھ تقسیم کر دیا اور پھر اپنا حصہ "حامد" کے سپرد کر دیا تو یہ قبضہ کامل شمار ہوگا۔ لھذا کل کے ضمن میں نصف پر قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

لیکن اگر وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو مثلاً پن چکی خالد اور عمران کے درمیان مشترک ہے پھر خالد نے اپنا حصہ "حامد" کو ہبہ کر دیا اور پوری پن چکی پر حامد کا قبضہ کرا دیا تو اس صورت میں کل کے ضمن میں (کل کے تابع ہو کر) نصف پر بھی قبضہ ہو جائے گا اس

لئے کہ پن چکی قابل تقسیم نہیں ہے تو اس کے مناسب جو قبضہ ہے وہ کل کے ضمن میں ہو سکتا ہے۔

﴿فتصح ان قبض فی مجلسها بلااذن وبعده باذن﴾ ای اذاقبض فی مجلس الهبة بلااذن كان قبضا لان الهبة دليل الاذن وبعد انقضاء المجلس لابدمن ان يأذن الواهب صريحاً **﴿كمشاع لايقسم﴾** متعلق بقوله فتصح والمراد به انه اذاقسم لايبقى منفعته كالرحیٰ والحمام والبيت الصغير **﴿لافيمايقسم﴾** ای لايصح الهبة فی مشاع لوقسم يبقى منفعته عندنا خلافاللشافعیؒ وهذاالخلاف مبنی علی اشتراط القبض هويقول المشاع محل للقبض كمافی البيع ونحوه ونحن نقول القبض منصوص عليه ههنا فلابدمن كماله لقوله عليه السلام لايجوز الهبة الامحوزة مقبوضة ولافرق عندنابين ان يهبه من الشريک اومن الاجنبی والمفسد هو الشيوع المقارن لاالشيوع الطاری كام اذاوهب ثم رجع فی البعض الشائع اواستحق الشائع بخلاف الرهن فان الشيوع الطاری مفسدله **﴿فان قسم وسلم صح﴾** ای اذاوهب النصف المشاع ثم قسم وسلم لان تمامها بالقبض وعند القبض لاشيوع.

ترجمہ: چنانچہ ہبہ صحیح ہے اگر موہوب لہ نے موہوب پر قبضہ کر لیا مجلس عقد میں اجازت کے بغیر اور مجلس کے بعد اجازت ضروری ہے یعنی جب اس نے ہبہ کی مجلس میں موہوب پر قبضہ کر لیا اجازت کے بغیر تو یہ قبضہ ہوگا اس لئے کہ ہبہ کرنا اجازت کی دلیل ہے اور مجلس ختم ہونے کے بعد واہب کی طرف سے صراحۃً اجازت ضروری ہے۔ جیسے کہ مشترک چیز جو قابل تقسیم نہ ہو یہ متعلق ہے مصنف کے قول "فتصح" کے ساتھ مراد اس سے وہ چیز ہے کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو اس کا نفع باقی نہیں رہتا جیسے پن چکی، حمام اور چھوٹا کمرہ۔ نہ کہ اس چیز میں جو قابل تقسیم ہے یعنی ہبہ صحیح نہیں ہے اس مشترک چیز میں کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا اس کا نفع باقی رہتا ہے یہ ہمارے نزدیک ہے خلاف ثابت امام شافعیؒ کیلئے اور یہ اختلاف مبنی ہے قبضہ کے شرط ہونے پر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مشترک چیز قبضے کا محل ہے جیسے کہ بیع وغیرہ میں اور ہم کہتے ہیں یہاں پر قبضہ منصوص علیہ ہے تو اس میں کامل قبضہ ضروری ہے حضورﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر جو چیز کا واہب کے قبضہ میں علیحدہ ہو اور مقبوض ہو اور ہمارے نزدیک اس میں کوئی فرق نہیں ہے چاہے شریک کو ہبہ کرے یا اجنبی کو اور ہبہ کو فاسد کرنے والا وہ شیوع ہے جو ہبہ کے ساتھ مقارن اور متصل ہو وہ اشتراک مفسد نہیں ہے جو ہبہ کے مکمل ہونے کے بعد طاری ہو جائے جیسے کہ کسی نے ہبہ کیا پھر بعض مشترک چیز میں رجوع کیا یا بعض مشترک چیز استحقاقاً چلی گئی برخلاف رہن کے کیونکہ شیوع طاری اس میں فاسد کرنے والا نہیں ہے۔ پس اگر تقسیم کر دیا اور سپرد کر دیا تو صحیح ہے یعنی جب نصف مشترک کو ہبہ کر دیا پھر تقسیم کر دیا اور سپرد کر دیا تو صحیح

ہے کیونکہ اس کا تمام ہونا قبضہ سے ہے اور قبضے کے وقت شیوع نہیں ہے۔

تشریح: مجلس عقد میں دوبارہ اجازت ضروری نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے کو کوئی چیز ہبہ کر دی اور موہوب لہ نے مجلس عقد کے اندر اس شی ء موہوب پر قبضہ کرلیا مالک کی اجازت کی بغیر تو یہ قبضہ صحیح ہے دوبارہ اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مالک نے جب اس چیز کو ہبہ کر دیا تو ہبہ کرنا اس پر قبضہ کرنے کی اجازت کی دلیل ہے دوبارہ اجازت کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر موہوب لہ نے مجلس عقد میں اس پر قبضہ نہیں کیا بلکہ مجلس برخاست ہونے کے بعد اس پر قبضہ کر رہا ہے تو اب اس پر قبضہ نہیں کر سکتا بلکہ صراحۃً مالک کی طرف سے اجازت ضروری ہے اس لئے کہ مالک نے پہلے جو ایجاب کیا تھا مجلس کے ختم ہونے سے اس ایجاب کا اثر ختم ہو گیا اب جب موہوب لہ اس پر قبضہ کر رہا ہے تو یہ موہوب لہ کی جانب سے قبول ہے اور قبول کا مجلس عقد کے اندر ہونا ضروری ہے اب جب مجلس ختم ہو گئی تو ایجاب بھی باطل ہو گیا لھذا واہب کی طرف سے دوبارہ صراحۃً اجازت دینا یہ بمنزلہ ایجاب کے ہو جائے گا اور موہوب لہ کی جانب سے قبضہ بمنزلہ قبول کے ہو جائے گا اور ہبہ درست ہو جائے گا۔

نا قابل تقسیم اشیاء میں ہبہ تقسیم کے بغیر بھی درست ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ باب ہبہ میں یہ اصول ہے کہ مشاع یعنی شی ء مشترک کا ہبہ جائز نہیں ہے لیکن اگر کوئی چیز ایسی ہو جو قابل تقسیم نہ ہو اور کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہو مثلاً ایک پن چکی ہے خالد اور عمران کے درمیان مشترک ہے یا ایک حمام ہے جو خالد اور عمران کے درمیان مشترک ہے۔ یا ایک چھوٹا کمرہ ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ اگر ان چیزوں کو تقسیم کر دیا جائے تو ان کی منفعت ختم ہو جائے گی نہ خالد کے کام کے رہے گی اور نہ عمران کے اس لئے ان چیزوں کے تقسیم کئے بغیر ہبہ کیا جا سکتا ہے یعنی اگر خالد نے اپنہ حصہ "ماجد" کو ہبہ کر دیا اور پھر پوری پن چکی یا کل حمام۔ یا کل کمرے پر اس کا قبضہ کرادیا تو کل کے ضمن میں بعض مشترک بھی قبضہ ہو جائے گا اور یہ ہبہ درست ہو جائے گا۔

لیکن جو چیز ایسی ہو کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو تقسیم کے بعد بھی اس کی منفعت باقی رہتی ہے یعنی ہر ایک ساتھی اپنے حصے سے کامل نفع حاصل کر سکتا ہے تو ایسی مشترک چیز کا ہبہ تقسیم کے بغیر صحیح نہیں ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک چیز کا ہبہ صحیح ہے اگر چہ تقسیم نہ کی ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ درحقیقت ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشاع چیز محل قبض ہے یعنی مشاع چیز پر قبضہ کرنا درست ہے جیسے کہ بیع میں یعنی جس طرح شی ء مشترک کی بیع جائز ہے اسی طرح شی ء مشترک

کا ہبہ بھی جائز ہے مثلاً خالد اور عمران کے درمیان جو چھوٹا کمرہ مشترک ہے خالد نے اپنا حصہ "ماجد" کے ہاتھ فروخت کردیا اور ماجد نے کل پر قبضہ کردیا تو یہ جائز ہے اس لئے کہ کل کے ضمن میں بعض پر قبضہ ہو جائے گا۔ اسی طرح ہبہ میں کل پر قبضہ کرنے کے ضمن میں بعض پر قبضہ ہو جائے گا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ کے باب میں قبضہ پر نص وارد ہوئی ہے اور وہ حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے "لایجوز الھبۃ الامحوزۃ مقبوضۃ" کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر اس چیز کا جو واہب کی ملکیت میں علیحدہ ہو اور مقبوض ہو جب قبضہ منصوص علیہ ہے تو اس میں کامل قبضہ ضروری ہے اور کامل قبضہ قابل تقسیم اشیاء میں تقسیم سے ہوتا ہے۔

اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے چاہے ہبہ اجنبی کو دینا ہو یا اپنے شریک کو یعنی اگر کسی نے مشترک چیز میں سے اپنا حصہ اجنبی کو ہبہ کردیا تو تقسیم ضروری ہے اور اگر اپنے شریک کو ہبہ کردیا تو بھی تقسیم ضروری ہے مثلاً، مکان "خالد اور عمران" کے درمیان مشترک ہے خالد نے اپنا حصہ ماجد کو ہبہ کردیا تو اس صورت میں بھی تقسیم ضروری ہے اور اگر خالد نے اپنے حصے کا ربع یعنی مکان کا ربع اپنے شریک یعنی عمران کو ہبہ کردیا تو تب بھی تقسیم ضروری ہے تاکہ کامل قبضہ حاصل ہو جائے۔

والمفسد ھو الشیوع المقارن لا الطاری:

مسئلہ یہ ہے کہ مشاع چیز کا ہبہ جائز نہیں ہے اس سے مراد وہ شیوع اور اشتراک ہے جو مقارن ہو یعنی ابتداء شیء مشترک کا ہبہ جائز نہیں ہے لیکن اگر ہبہ کرتے وقت اس میں شیوع نہیں تھا بعد میں شیوع پیدا ہو گیا مثلاً واہب نے مکمل مکان ہبہ کردیا پھر بعد میں نصف موہوب میں رجوع کیا اگرچہ یہاں پر بھی اشتراک اور شیوع پیدا ہو گیا لیکن شیوع ابتداء میں نہیں تھا بلکہ بعد میں طاری ہو گیا لھذا اس سے ہبہ باطل نہ ہوگا۔

یا ابتداء میں واہب نے پوری چیز کو ہبہ کردیا لیکن بعد میں اس کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا اور اس نے نصف موہوب لے لیا تو اس صورت میں بھی شیوع پیدا ہو گیا لیکن یہ شیوع طاری ہے مقارن نہیں ہے یعنی ابتداء میں نہیں ہے تھا بلکہ بعد میں پیدا ہو گیا ہے لھذا اس سے ہبہ باطل نہ ہوگا۔

برخلاف رہن کے یعنی خالد نے عمران سے دس ہزار روپے قرض لے لئے اور عمران کے دس ہزار روپے کے عوض خالد سے ایک غلام رہن میں رکھ دیا پھر اس میں غلام میں مستحق مثلاً "ماجد" کا حصہ ظاہر ہو گیا تو اس صورت میں رہن کے اندر شیوع اور اشتراک ظاہر ہو گیا یہ شیوع اگرچہ طاری ہے لیکن اس سے رہن باطل ہوگا لھذا مرتہن راہن سے کہے گا کہ اس غلام کی جگہ کوئی اور چیز میرے پاس رکھ دو کیونکہ رہن شیوع طاری سے باطل ہوتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشاع چیز کا ہبہ تو جائز نہیں ہے لیکن اگر کسی مشترک اور مشاع چیز کو ہبہ کر دیا اور قبضہ کرنے سے پہلے اپنے شریک کے ساتھ تقسیم کردی اور اپنا حصہ لیکر موہوب لہ کے سپرد کر دیا تو اس صورت میں ہبہ جائز ہو جائے گا اس لئے کہ ہبہ تام ہوتا ہے قبضہ کرنے سے اور قبضہ کرتے وقت ہبہ میں شیوع نہیں ہے اس لئے یہ ہبہ جائز ہے۔

﴿فان وهب دقيقا في بر اودهنا في سمسم لاوان طحن اواخرج وسلم وكذا السمن في اللبن﴾ انمالايجوز لان الموهوب معدوم وقت الهبة بخلاف المشاع ﴿وهبة لبن في ضرع وصوف على غنم وزرع ونخل في الارض وثمر في نخل كالمشاع﴾ اى لايجوز هذه الهبات لكن ان فصلت هذه الاشياء عن ملك الواهب وقبضت تصح ﴿وتم هبة مامع الموهوب له بلاقبض جديد وماوهب لطفله بالعقد وماوهب اجنبى له بقبضه عاقلاً اوقبض ابيه اوجده اووصى احدهما اوامٍ هو معهااواجنبى يربيه وهو معه اوزوجهالهابعدالزفاف﴾ اى زوج الطفل الموهوب لهالاجلها لكن بعد الزفاف .

ترجمہ: اگر ہبہ کر دیا آٹے کو گندم کے اندر یا تیل کو تل کے اندر تو جائز نہیں اگر چہ پیس لے یا تیل نکال دے اور سپرد کر دے اور اسی طرح گھی دودھ کے اندر یہ اس لئے جائز نہیں ہے کہ موہوب معدوم ہے ہبہ کے وقت برخلاف شیء مشترک کے اور دودھ کا ہبہ تھنوں کے اندر اور اون کا بھیڑ کی پشت پر اور کھیتی اور درخت کو زمین میں اور پھل کا کھجور کے درخت میں مشترک چیز کے مانند ہے یعنی یہ ہبہ جائز نہیں ہے لیکن اگر ان اشیاء کو الگ کر دیا گیا واہب کی ملکیت سے اور ان پر قبضہ ہو گیا تو صحیح ہے۔ اور جو چیز موہوب لہ کی ملکیت میں ہو تو اس کا ہبہ قبضہ جدید کے بغیر تام ہوتا ہے۔ اور باپ اپنے چھوٹے بچے کو جو ہبہ کرتا ہے وہ نفس عقد سے تام ہو جاتا ہے اور اجنبی جو ہبہ کرے چھوٹے بچے کو تو وہ بچے کے قبضہ سے تام ہو جاتا ہے اگر بچہ سمجھدار ہو یا والد، اور دادا کے قبضہ کرنے سے یا دونوں کے وصی کے قبضہ سے یا ماں کے قبضہ سے اگر بچہ ماں کے پاس ہو یا ایسے اجنبی کے قبضہ کرنے سے جو بچے کی تربیت کر رہا ہو اور بچہ اس کے پاس ہو یا بچی کے شوہر کے قبضہ کرنے سے رخصتی کے بعد یعنی بچی کے شوہر کے قبضہ سے اس کیلئے لیکن رخصتی کے بعد۔

تشریح: ہبہ کے وقت اگر موہوب معدوم ہو تو ہبہ جائز نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے گندم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس گندم میں جو آٹا ہے یہ آٹا میں نے آپ کو ہبہ کر دیا۔ یا تل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس تل میں جو تیل ہے یہ تیل میں نے آپ کو ہبہ کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے اگر چہ گندم کو پیس آٹا نکال دے اور موہوب لہ کے سپرد کر دے۔ یا تل کو پیس کر اس سے تیل نکال دے اور موہوب لہ کے سپرد کر دے۔

اسی طرح دودھ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس دودھ میں جو گھی ہے یہ میں نے آپ کو ہبہ کردیا تو یہ بھی جائز نہیں ہے اگر چہ دودھ دہی بنالے اور دہی کو بلو کر اس سے گھی نکال دے۔

ان تینوں صورتوں میں ہبہ اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس میں شی ءموہوب معدوم ہے ہبہ کے وقت اور معدوم کا ہبہ جائز نہیں ہوتا۔ برخلاف شی ءمشترک اور مشاع کے کہ شی ءمشترک میں موہوب ہبہ کے وقت موجود ہوتا ہے لیکن مشترک ہوتا ہے اس لئے اگر الگ کر کے سپرد کردیا تو ہبہ جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ اس گائے کی تھنوں میں جو دودھ ہے یہ دودھ میں نے آپ کو ہبہ کردیا۔ یا یہ کہا کہ اس بھیڑ کی پشت پر جو اون ہے یہ اون میں نے آپ کو ہبہ کردیا۔ یا اس زمین میں جو کھیتی ہے یا درخت ہے یہ کھیتی اور درخت میں نے آپ کو ہبہ کردیا ۔ یا یہ کہا کہ اس کھجور میں جو پھل ہے یہ پھل میں نے آپ کو ہبہ کردیا تو ان تمام صورتوں میں یہ ہبہ مشاع کی طرح ہیں یعنی یہ ہبہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شی ءمشاع کا ہبہ ہے اور شی ءمشاع کا ہبہ جائز نہیں ہوتا لیکن اگر ان چیزوں کو واہب کی ملکیت سے الگ کر کے موہوب لہ کے سپرد کردیا تو پھر یہ ہبہ جائز ہوجائے گا کیونکہ اس سے شیوع ختم ہوگیا اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کرلیا تو ہبہ کی صحت سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔

اگر شی ءموہوب، موہوب لہ کے پاس سے موجود ہو اور پھر واہب نے وہی چیز موہوب لہ کو ہبہ کردی تو اس میں قبضہ جدید کی ضرورت نہیں ہے بلکہ سابقہ قبضہ کافی ہے یعنی نفس واہب کے ایجاب اور موہوب لہ کے قبول کرنے سے ہبہ تام ہوگیا۔

اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کردی تو یہ ہبہ نفس عقد کرنے سے تام ہوجاتا ہے اس لئے کہ جب باپ نے اپنے بچے کو کوئی چیز ہبہ کردی تو گویا کہ باپ نے ایجاب کیا اور چونکہ عقد کرنا باپ کی جانب سے بچے کیلئے قبول ہے اور بچے کیلئے ہبہ کا قبضہ بھی باپ کرتا ہے تو گویا کہ باپ نے ایجاب بھی کیا، قبول بھی کیا، اور قبضہ بھی کیا اور ان تینوں باتوں سے ہبہ تام ہوجاتا ہے اس لئے باپ اگر اپنے چھوٹے بچے کو ہبہ کرے تو نفس عقد کرنے سے تام ہوجاتا ہے۔

اور اگر اجنبی نے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کردی اور بچے نے خود اس پر قبضہ کرلیا اس حال میں کہ بچہ عاقل اور سمجھدار ہو، یا والد نے بچے کی طرف سے اس پر قبضہ کرلیا، یا دادا نے قبضہ کرلیا یا اگر والد اور دادا کے وصی نے اس پر قبضہ کرلیا تو اس سے بھی ہبہ تام ہوجائے گا۔

یا ماں نے بچے کی طرف سے اس پر قبضہ کرلیا اس حال میں کہ بچہ کی ماں اس کی تربیت کررہی ہو اور بچہ اس کے پاس ہو، یا اجنبی آدمی بچے کی تربیت کررہا ہو اور بچہ اس کے پاس ہو تو اس کے قبضہ کرنے سے بھی قبضہ تام ہوجاتا ہے۔

یا شوہر کے قبضہ کرنے سے یعنی ایک نابالغ بچی کا کسی کے ساتھ نکاح ہوا ہے اور رخصتی بھی ہوئی ہے اور یہ بچی اپنے شوہر کے گھر

میں ہے اور شوہر نے اس کی طرف سے موہوب پر قبضہ کرلیا تو یہ جائز ہے لیکن اگر بیوی کی رخصتی نہیں ہوئی شوہر کے گھر میں تو پھر شوہر کے قبضہ کرنے سے ہبہ تام نہ ہوگا۔

﴿وصح هبة الاثنين داراً لواحد﴾ لان الكل يقع في يده بلاشيوع ﴿اى هبة واحد الاثنين داراً لاتصح عند ابى حنيفةؒ وعندهماتصح لان التمليك واحد فلاشيوع كما اذارهن من رجلين وله ان هذه هبة النصف من كل واحد فيثبت الشيوع بخلاف الرهن لانه محبوس بدين كل واحد بكماله ﴿كتصدق عشرة على غنيين وصح على فقيرين﴾ اى اذاتصدق بعشرة على غنيين لايصح عند ابى حنيفةؒ وكذااذاوهب لهماللشيوع وعندهما تصح الهبة لانه لاشيوع عندهما كمافى هبة واحد داراً من اثنين وكذاتصح الصدقة على غنين لان الصدقة على الغنين يرادبهاالهبة مجازاً والهبة جائزة ولوتصدق بعشرة على فقيرين اووهب العشرة لهماجاز بالاتفاق لان الصدقة يرادبهاوجه الله تعالىٰ قال النبى ﷺ الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير فلاشيوع واماالهبة على الفقير فهى صدقة والصدقة جائزة وكذاالهبة.

ترجمہ: اور صحیح ہے دو آدمیوں کا ایک مکان ہبہ کرنا ایک شخص کو اس لئے کہ پورا اس کے قبضہ میں واقع ہو رہا ہے کسی اشتراک کے بغیر۔ اور اس کا عکس جائز نہیں ہے یعنی ایک آدمی کا مکان ہبہ کرنا دو آدمیوں کو صحیح نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے اس لئے تملیک واحد ہے اس میں شیوع نہیں ہے جیسے کہ ایک آدمی رہن رکھوادے دو آدمیوں کے پاس۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ نصف کا ہبہ ہے ہر ایک کو تو شیوع اور اشتراک ثابت ہوگا برخلاف رہن کے کیونکہ رہن کامل محبوس ہوتا ہے ہر ایک دین کے عوض۔ جیسے کہ دس درہم کا صدقہ کرنا دو مالداروں پر اور صحیح دس دراہم کا صدقہ کرنا دو فقیروں پر یعنی جب کسی نے دس دراہم صدقہ کردئے دو مالداروں پر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اسی طرح اگر کسی نے دو مالداروں کو دس دراہم ہبہ کردئے تب بھی صحیح نہیں ہے شیوع اور اشتراک کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ ہبہ صحیح ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس میں شیوع نہیں ہے جیسے کہ ایک آدمی ایک مکان دو آدمیوں کو ہبہ کردے اسی طرح دو مالداروں پر صدقہ کرنا بھی صحیح ہے اس لئے کہ مالداروں پر صدقہ کرنے سے مجازاً ہبہ مراد لیا جاتا ہے اور ہبہ جائز ہے۔ اور اگر کسی نے دو فقیروں پر دس دراہم کا صدقہ کیا اور دونوں کو دس دراہم ہبہ کئے تو یہ بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ صدقہ سے مقصود اللہ کی رضا حاصل کرنا ہوتا ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ”صدقہ فقیر کے ہاتھ میں جانے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں پہنچتا ہے تو اس میں شیوع

نہیں ہے اور فقیر کو ہبہ کرنا صدقہ ہے اور صدقہ جائز ہے اسی طرح ہبہ بھی جائز ہوگا۔

تشریح: اگر دو آدمی ایک شخص کو گھر ہبہ کردے تو یہ ہبہ جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کا ایک مشترکہ گھر ہو اور دونوں نے ایک شخص کو ہبہ کردیا تو یہ بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ جب موہوب لہ ایک ہے قبضہ کرتے وقت اور موہوب میں شیوع نہیں ہے اور جب شیوع نہیں ہے تو ہبہ جائز ہوگا۔

لیکن اگر اس کا عکس ہو یعنی ایک آدمی نے ایک مکان دو آدمیوں کو ہبہ کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہبہ جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ ہبہ جائز ہے۔

اختلاف کا منشأ: امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر قبضہ کے وقت شیوع موجود ہو تو یہ مانع ہے ہبہ کیلئے اور صاحبینؒ کے نزدیک قبضہ اور عقد دونوں کے وقت اگر شیوع موجود ہو تو یہ شیوع ہبہ کیلئے مانع ہے لیکن اگر قبضہ اور عقد دونوں کے وقت شیوع موجود نہ ہو، تو یہ شیوع مانع ہبہ نہیں ہے مثلاً اگر عقد کے وقت شیوع نہیں ہے اور قبضہ کے وقت شیوع ہے تو یہ شیوع مانع ہبہ نہیں ہے۔

اب صاحبین کی دلیل سمجھ لیجئے صاحبین فرماتے ہیں کہ جب ایک آدمی نے دو آدمیوں کو ایک مکان ہبہ کردیا تو عقد کے وقت شیوع موجود نہیں ہے یہ پورا مکان ایک واہب کی ملکیت میں ہے اور قبضہ کے وقت شیوع موجود ہے لیکن صرف قبضہ کے وقت شیوع چونکہ ہبہ کیلئے مانع نہیں ہے۔ اس لئے یہ ہبہ جائز ہے۔

صاحبینؒ نے اس کو قیاس کیا ہے اس مسئلہ پر کہ اگر ایک آدمی اپنا مکان دو آدمیوں کے پاس رہن رکھے تو یہ رہن جائز ہے اسی طرح ایک مکان کو دو آدمیوں کو ہبہ کرنا بھی جائز ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل کی وضاحت یہ ہے کہ واہب نے جب مکان دو آدمیوں کو ہبہ کردیا تو یہ درحقیقت ہر ایک کو نصف، نصف مکان کا ہبہ کرنا ہے اور جب دونوں کو قبضہ کرا رہا ہے تو قبضہ کے وقت شیوع موجود ہے اور شیوع مانع ہے ہبہ کیلئے۔

اور صاحبینؒ نے جو رہن پر قیاس کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کو دو آدمیوں کے پاس رکھنا یہ نصف چیز کو ایک کے پاس اور نصف کو دوسرے کے پاس رہن رکھنا نہیں ہے بلکہ یہ چیز ہر ایک کے دین کے عوض ، کامل محبوس ہے یعنی شی مرہون ہر ایک مرتہن کے پاس کامل مرہون ہے یہی وجہ ہے اگر راہن ایک کا دین ادا کردے تو یہ پوری چیز دوسرے کے پاس کامل مرہون ہوتی ہے راہن یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ نصف مرہون مجھے واپس دیدو تو معلوم ہوا کہ یہ درحقیقت ہر ایک کے پاس کامل طور پر مرہون ہے لھذا

اس میں شیوع نہیں ہے۔

غنی پر صدقہ کرنا ہبہ ہے اور فقیر کو ہبہ کرنا صدقہ ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دس دراہم دو مالداروں پر صدقہ کردیئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صدقہ جائز نہیں ہے اسی طرح اگر ایک شخص نے دو مالداروں کو دس دراہم ہبہ کردیئے تو یہ ہبہ بھی جائز نہیں ہے۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک دو مالداروں پر دس دراہم کا صدقہ کرنا یا ہبہ کرنا دونوں جائز ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک ہبہ کرتے وقت یا صدقہ کرتے وقت (یعنی عقد کے وقت) شیوع موجود نہیں ہے اس لئے واہب ایک ہے اور یہ پورے دس دراہم واہب کی ملکیت میں موجود ہیں اور مالدار کو صدقہ کرنا بھی چونکہ مجازاً ہبہ ہے لھذا دونوں کا ایک حکم ہوگا یعنی جائز ہوگا۔ جیسے کہ ایک آدمی ایک مکان دو آدمیوں کو ہبہ کرسکتا ہے صاحبین کے نزدیک جس کی تفصیل ماقبل میں گزرگئی۔

اور اگر کسی نے دو فقیروں پر دس دراہم کا صدقہ کردیا، یا دو فقیروں کو دس دراہم ہبہ کردیئے تو یہ بالاتفاق جائز ہے صاحبین کے نزدیک تو اس لئے جائز ہے کہ اس میں عقد اور قبضہ دونوں کے وقت شیوع موجود نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک اس لئے جائز ہے کہ صدقہ سے مقصود اللہ تعالیٰ کی رضا ہوتی ہے اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''صدقہ فقیر کے ہاتھ سے میں لگنے سے پہلے اللہ جل شانہ کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے'' یعنی صدقہ اللہ کے ہاتھ میں پہنچ گیا اور اور اللہ تعالیٰ ایک ہے لھذا اس میں شیوع نہیں ہے کیونکہ درحقیقت قبضہ کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور فقیر تو اللہ کا نائب ہے لھذا جب قبضہ کے وقت شیوع موجود نہیں ہے تو یہ دو فقیروں پر صدقہ کرنا جائز ہے اور فقیر پر چونکہ صدقہ کرنا جائز ہے پس جس طرح دو فقیروں پر صدقہ کرنا جائز ہے شیوع نہ ہونے کی وجہ سے اسی طرح دو فقیروں کو ہبہ کرنا بھی جائز ہوگا شیوع نہ ہونے کی وجہ سے۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب الرجوع عنھا

﴿ومن وھب فرجع صح﴾ ھذا عندنا لقوله علیه السلام الواھب احق بھبته مالم یثب ای مالم یعوض وعند الشافعی رحمه الله تعالیٰ لایصح لافی ھبة الوالد لولده لقوله علیه السلام لایرجع الواھب فی ھبة الاالوالد فیمایھب لولده ونحن نقول به ای لاینبغی ان یرجع الاالوالد فانه یتملکه للحاجة.

ترجمہ: اور جس نے ہبہ کیا اور پھر اس میں رجوع کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے حضور ﷺ کے اس قول کی وجہ سے ''کہ ہبہ دینے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہو'' اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہبہ میں رجوع درست نہیں ہے

مگر والد کے ہبہ میں اپنے بیٹے کو حضور ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ میں رجوع نہ کرے مگر والد اس چیز میں جو اس نے اپنے بیٹے کو ہبہ کیا ہے، ہم بھی اسی کے قائل ہیں کہ ہبہ میں رجوع کرنا مناسب نہیں ہے مگر والد کیلئے کیونکہ وہ اس کا مالک ہے حاجت کی وجہ سے۔

تشریح: اس باب میں مصنفؒ نے اس بات کی وضاحت فرمائی ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کردے اور پھر اس میں رجوع کرنا چاہے تو اس کیلئے رجوع کرنا جائز ہے یا نہیں چنانچہ اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے۔

حضرات حنفیہ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک رجوع جائز ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہبہ میں واہب کیلئے رجوع کا حق نہیں ہے البتہ اگر والد نے اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ کردی ہو تو اس کیلئے جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے "لایرجع الواھب فی ھبتہ الاالوالد فیمایھب لولدہ" واہب کیلئے اپنی ہبہ کی ہوئی چیز میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے مگر والد کیلئے اس چیز میں جو اس نے اپنی اولاد کو ہبہ کی ہے۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ حدیث ہے "الواھب احق بھبتہ مالم یثب منھا" یعنی واہب اپنے ہبے کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو عوض نہ ملا ہو لیکن یہ قضاء ہے یعنی قضاءً اگرچہ ہبہ میں رجوع جائز ہے اس کو حرام نہیں کہا جا سکتا لیکن دیانۃً ہبہ کے اندر رجوع جائز نہیں ہے یہ انتہائی ذلیل کام ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے "جو شخص ہبہ کرنے کے بعد اس میں رجوع کر رہا ہے یہ ایسا ہے جیسے کہ کتا اپنی قی کو واپس چاٹ رہا ہے لھذا دیانۃً ہبہ کے اندر رجوع کرنا جائز نہیں ہے احناف بھی اسی کے قائل ہیں۔

البتہ اگر والد نے اپنی اولاد کو کوئی چیز ہبہ میں دیدی اور پھر اس میں رجوع کیا تو یہ جائز ہے یعنی یہ دیانۃً بھی جائز ہے کیونکہ والد کو اپنی اولاد کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے "انت ومالک لابیک" گویا کہ یہ اپنا مال استعمال کرنا ہے غیر کے مال میں تصرف کرنا نہیں ہے۔

﴿ ومنعه الزيادة المتصلة كبناء وغرس وسمن لامنفصلة ﴾ وهي مثل الولد ﴿ وموت احدالعاقدين وعوض ضيف اليهاولومن اجنبى بنحوخذه عوض هبتك فقبض الواهب فلووهب ولم يضف رجع كل بهبته وخروجها عن ملك الموهوب له والزوجية وقت الهبة فلووهب لهافنكحها رجع ولووهب فابان لاوقرابة المحرمية وهلاك الموهوب وضابطهاحروف خزقه ﴾ قدقيل بيت

وموانع حق الرجوعِ الی الهبة ☆یاصاحبی حروف دمع خزقه.
الدال الزيادة المتصلة والميم الموت والعين العوض والخاء الخروج والزاء الزوجية والقاف القرابة والهاء الهلاک .

ترجمہ: اور موانع رجوع میں سے ایسی زیادتی ہے جو متصل ہو جیسے عمارت بنانا درخت لگانا اور گھی ملانا نہ کہ وہ زیادتی جو منفصل ہو جیسے ولد اور عاقدین میں سے کسی ایک کا مر جانا اور ایسا عوض جس کی نسبت ہبہ کی طرف کی گئی ہو اگر چہ اجنبی کی جانب سے ہو مثلاً یہ کہا کہ یہ اپنے ہبہ کے عوض میں لے لو اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا پس اگر ہبہ کیا اور اس کی نسبت ہبہ کی طرف نہ کی تو ہر ایک اپنے ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے اور موہوب کا موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جانا، اور ہبہ کے وقت رشتہ زوجیت کا ہونا پس اگر ایک عورت کو ہبہ کیا پھر اس کے ساتھ نکاح کیا تو رجوع کر سکتا ہے، اور اگر اپنی بیوی کو ہبہ کیا اور پھر اس کو طلاق بائن دیدی تو رجوع نہیں کر سکتا اور قرابت محرمیت کا ہونا اور شیء موہوب کا ہلاک ہونا اور اس کو جمع کر دیا ہے ''حروف دمع خزقہ'' نے کہا گیا ہے کہ موانع رجوع اے میرے دوست ''دمع خزقہ'' کے حروف ہیں۔ دال عبارت ہے زیادت سے، میم عبارت ہے موت سے، عین عبارت ہے عوض سے، خاء عبارت ہے خروج سے، زاء عبارت ہے زوجیت سے، قاف، عبارت سے قرابت سے اور، ہاء، عبارت ہے ہلاکت سے۔

تشریح: موانع رجوع فی الھبہ کی تفصیل:

اس عبارت میں مصنفؒ نے ان چیزوں کا بیان کیا ہے جس کے ہوتے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا قضاءً بھی جائز نہیں ہوتا چنانچہ موانع رجوع سات چیزیں ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) زیادت متصلہ یعنی موہوب کے ساتھ ایسی زیادتی ہوئی ہو جو قابل انفصال نہ ہو مثلاً کسی نے زمین ہبہ کر دی اور موہوب لہ نے زمین کے اندر عمارت بنائی، یا زمین میں درخت لگا دئے، یا کسی نے دوسرے کو ستو ہبہ کر دیا اور موہوب لہ نے اس کے ساتھ گھی ملا دیا تو اس صورت میں واہب موہوب میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اگر واہب کے زیادتی کے بغیر واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا اس لئے کہ زیادتی اس سے جدا نہیں ہوتی اور اگر زیادتی کے ساتھ واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا اس لئے کہ زیادتی عقد ہبہ کے اندر داخل نہیں تھی، اس لئے اس صورت میں رجوع ہی جائز نہیں ہے۔

لیکن اگر موہوب میں ایسی زیادتی ہوئی ہو جو قابل انفصال ہو مثلاً کسی نے دوسرے کو باندی ہبہ کر دی اور باندی نے موہوب کے قبضہ میں بچہ جنا اور اس کے بعد واہب اگر باندی میں رجوع کرنا چاہے کہ باندی واپس لے لے تو کر سکتا ہے اس لئے کہ بچہ

باندی کے ساتھ متصل نہیں ہے بلکہ منفصل ہے اس لئے اس صورت میں رجوع کرنا جائز ہے۔

(۲) عاقدین میں سے کسی ایک کا مرجانا یعنی واہب اور موہوب لہ میں اگر ایک مرگیا پھر بھی ہبہ کے اندر رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موہوب لہ مرجائے تو موہوب اس کے ورثاء کی ملکیت کی طرف منتقل ہوجاتی ہے یہ ایسا ہے جیسے کہ اس کی حیات میں کسی اور کی طرف منتقل ہوجائے۔ اسی طرح اگر واہب مرگیا تو ملکیت اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگئی اور وارث موہوب سے اجنبی ہے اور اجنبی کیلئے رجوع کا حق نہیں ہوتا۔

(۳) عوض: یعنی ایسا عوض جس کی نسبت ہبہ کی طرف کی گئی ہو اگرچہ اجنبی کی جانب سے ہو مثلاً واہب نے کوئی چیز ہبہ کردی اور اس کے بدلے میں موہوب لہ نے کوئی چیز ہبہ کردی اور واہب سے یہ کہا کہ یہ اپنے ہبے کے عوض میں لے لینا اور واہب نے اس پر قبضہ کرلیا عوض چاہے موہوب لہ کی جانب سے ہو یا اجنبی کی جانب سے لیکن اس کی نسبت ہبہ کی طرف کردی گئی ہو تو اس کے بعد واہب کیلئے رجوع کا حق نہ ہوگا۔

لیکن اگر موہوب لہ یا اجنبی نے عوض میں کوئی چیز تو دیدی لیکن اس کی نسبت ہبہ کی طرف نہ کی تو یہ ہبہ کا عوض قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ ابتداء موہوب لہ کی جانب سے واہب کیلئے ہبہ ہوگا لھذا اس صورت میں ہر ایک کیلئے اپنے موہوب میں رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

(۴) موہوب کا موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جانا یعنی موہوب لہ نے شیء موہوب کسی اور کی ملکیت کی طرف منتقل کردی چاہے بیع کے ساتھ ہو یعنی فروخت کردیا یا ہبہ کے ساتھ یعنی کسی اور کو ہبہ کردیا تو اس صورت میں واہب رجوع نہیں کرسکتا۔ کیونکہ جب اس نے کسی اور کی طرف منتقل کردی تو گویا کہ اس کی عین تبدیل ہوگئی اور عین کی تبدیل ہونے کی صورت میں واہب کیلئے رجوع کا حق نہیں ہوتا۔

(۵) ہبہ کے وقت زوجیت کا ہونا۔ پس اگر ہبہ کے وقت زوجیت موجود ہو تو ہبہ کے اندر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا لیکن اگر ہبہ کے وقت زوجیت نہ ہو تو پھر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

پس اگر ایک شخص نے ایک اجنبی عورت کو کوئی چیز ہبہ کردی اور اس کے بعد اسکے ساتھ نکاح کیا تو وہ اس میں رجوع کرسکتا ہے کیونکہ جس وقت ہبہ کررہا تھا اس وقت زوجیت موجود نہیں تھی لیکن اگر اپنی بیوی کو کوئی چیز ہبہ کردی اور بعد میں اس کو طلاق بائن دیدی تو اس کے بعد وہ اس میں رجوع نہیں کرسکتا اس لئے کہ ہبہ کے وقت زوجیت موجود تھی۔

(۶) قرابت محرمیت۔ یعنی اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو کوئی چیز ہبہ کردی تو اس میں بھی رجوع نہیں کرسکتا۔ اس لئے کہ صورت میں میں واہب کو عوض مل گیا ہے اور وہ باہمی تناصر اور مدد ہے، اس لئے کہ تواصل اور ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا

تناصر اور مدد کا ذریعہ ہے گویا کہ ذی رحم محرم کو ہبہ کرنا دنیا میں تناصر اور مدد حاصل کرنا ہے اور آخرت میں ثواب حاصل کرنا ہے، گویا کہ اس صورت میں واہب کو دنیوی اور اخروی عوض حاصل ہو گیا اور جب عوض حاصل ہو گیا تو عوض حاصل ہونے کی صورت میں واہب کو رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ذی محرم کو ہبہ کرنے کی صورت میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔

فائدہ: ذی رحم محرم وہ ہے جس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہو۔ یہاں پر دو قیدیں ہیں (۱) ذی رحم (۲) محرم۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر رشتہ ذی رحم ہو لیکن محرم نہ ہو مثلاً چچازاد، خالہ زاد، ماموں زاد پھوپھی زاد وغیرہ۔ اس کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا جائز ہے۔

یا اگر کوئی رشتہ دار محرم ہو لیکن ذی رحم نہ ہو جیسے رضاعی بہن، بھائی وغیرہ اس کو بھی ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرنا جائز ہے۔

(۷) موہوب کا ہلاک ہونا۔ یعنی اگر شیء موہوب، موہوب لہ کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں بھی واہب رجوع نہیں کر سکتا اس لئے کہ جب شیء موہوب باقی نہیں رہی تو رجوع کیسے کیا جائے گا اور قیمت اس کے قائم مقام اس لئے نہیں ہو سکتی کہ قیمت تو واہب نے ہبہ نہیں کی ہے لھذا اس کا رجوع جائز نہیں ہے۔

موانع رجوع فی الھبہ اس جملہ کے اندر موجود ہیں۔

''دمع خزقہ'' اس کو کسی نے اس شعر میں جمع کیا ہے۔

موانع حق الرجوع الی الهبة ☆ یاصاحبی حروف دمع خزقه.

﴿ورجع فی الاستحقاق نصف الهبة بنصف عوضها لافی استحقاق نصف العوض حتی یردمابقی﴾ هذاعندنا وعند زفرؒ یرجع بالنصف اعتباراًبالعوض الاخر ولنا انه ظهر بالاستحقاق ان العوض هوالباقی فقط فمالم یرده لایرجع بالهبة والمایکون له حق الرد لانه لم یسقط حق الرجوع لاان یسلم له کل العوض ولم یسلم ﴿ولوعوض نصفهارجع بمالم یعوض فلوباع نصفهااولم یبع شیئاً رجع فی النصف﴾ یعنی ان باع الموهوب له نصف الهبة فللواهب حق الرجوع فی النصف الباقی وکذااذالم یبع شیئاً فللواهب حق الرجوع فی النصف لان له الرجوع فی الکل ففی النصف اولیٰ.

ترجمہ: اور نصف ہبہ کے مستحق نکلنے کی صورت میں نصف عوض کا رجوع کر سکتا ہے لیکن نصف عوض کے مستحق نکلنے کی صورت میں رجوع نہیں کر سکتا یہاں تک کہ باقی عوض کو واپس کردے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک نصف کا رجوع کر سکتا ہے وہ قیاس کرتے ہیں دوسرے عوض پر۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ جو باقی ہے وہ عوض ہے پس جب تک اس کو

واپس نہ کردے اس وقت تک رجوع نہیں کرسکتا اور اس کو واپس کرنے کا حق حاصل ہے اس لئے کہ رجوع کا حق ساقط نہیں ہوا ہے مگر اس وقت جبکہ پورا عوض واپس کردیا جائے اور وہ واپس نہیں ہوا ہے۔ اگر نصف کا عوض مل گیا ہو تو جس کا عوض نہیں ملا ہے اس میں رجوع کرسکتا ہے۔ اور اگر نصف ہبہ کو فروخت کردیا یا کچھ بھی فروخت نہ کیا ہو تو نصف میں رجوع کرسکتا ہے یعنی اگر موہوب لہ نے نصف ہبہ کو فروخت کردیا تو واہب کیلئے جائز ہے کہ باقی نصف میں رجوع کرے اسی طرح اگر کچھ بھی فروخت نہ کیا ہو تو واہب کیلئے نصف میں رجوع کا حق ہے کیونکہ اس کیلئے کل میں رجوع کا حق ہے تو نصف میں بطریقہ اولی ہوگا۔

تشریح: اگر نصف ہبہ مستحق ہوجائے تو نصف عوض میں رجوع کرنا جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ایک مکان ہبہ کردیا اور عمران نے مکان کے عوض خالد کو کپڑے کے دو تھان دیدئے پھر مکان پر مستحق نے دعوی کیا کہ یہ مکان آدھا میرا ہے اور مستحق نصف مکان کو لے گیا تو اس صورت میں موہوب لہ (عمران) واہب (خالد) سے نصف عوض یعنی ایک تھان واپس لے گا۔ اس لئے کہ جب پورا عوض پورے موہوب کے مقابلے میں ہے تو نصف عوض، نصف موہوب کے مقابلے میں ہوگا اور جب نصف موہوب باقی نہ رہا تو اس کے بقدر عوض واپس کرنے کا حق ہوگا لیکن اگر نصف عوض کسی کا مستحق ہوگیا یعنی کسی نے یہ دعوی کیا کہ خالد (واہب) کو جو دو تھان دیدئے گئے ہیں اس میں ایک تھان میرا ہے اور مستحق ایک تھان کو لے گیا تو اس صورت میں واہب (خالد) نصف موہوب میں رجوع نہیں کرسکتا بلکہ واہب اگر موہوب میں رجوع کرنا چاہے تو اس کو چاہئے کہ باقی عوض کو واپس کردے پھر پورے موہوب میں رجوع کرسکتا ہے۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی واہب نصف ہبہ کے اندر رجوع کرسکتا ہے وہ اس کو قیاس کرتے ہیں سابقہ صورت پر یعنی موہوب کسی کا مستحق ہوجائے تو موہوب لہ نصف عوض میں رجوع کرسکتا ہے اسی طرح یہاں پر بھی نصف عوض کے مستحق ہونے کی صورت میں واہب نصف موہوب میں رجوع کرسکتا ہے۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جب نصف عوض استحقاقاً چلا گیا تو معلوم ہوا کہ جو باقی ہے وہ پورے موہوب کا عوض ہے اور باقی عوض پورے موہوب کے عوض بننے کا احتمال رکھتا ہے تو واہب کو نصف موہوب میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا لیکن اگر واہب باقی عوض کو واپس کردے اور پورے موہوب میں رجوع کرنا چاہے تو اس کو یہ حق حاصل ہے اور عوض واپس کرکے رجوع کرنے کا حق اس لئے حاصل ہے کہ رجوع کرنے کا حق اس وقت ساقط ہوجاتا ہے جبکہ واہب کو کامل عوض مل جائے اور یہاں پر واہب کو کامل عوض نہیں ملا ہے اس لئے عوض واپس کرکے پورے موہوب میں رجوع کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا۔

اور گر عمران (موہوب لہ) نے خالد (واہب) کو نصف مکان (نصف موہوب) کا عوض دیدیا مثلاً یہ کہا کہ یہ ایک تھان لے لو یہ

نصف ہبہ کا عوض ہے تو اس صورت میں نصف موہوب (جس کا عوض نہیں ملا ہے) میں رجوع کرسکتا ہے۔
اگر موہوب لہ نے نصف موہوب کو فروخت کردیا تو اس صورت میں واہب باقی ماندہ نصف موہوب میں رجوع کرسکتا ہے اس لئے کہ جو ملکیت سے خارج ہوگیا ہے اس میں رجوع ممتنع ہے لیکن جو ملکیت سے خارج نہیں ہوا ہے اس میں رجوع کرسکتا ہے۔
اسی طرح اگر موہوب نے موہوب میں کچھ بھی فروخت نہ کیا ہو یعنی پورا موہوب، موہوب لہ کی ملکیت میں موجود ہو تو اس صورت میں واہب نصف موہوب میں رجوع کرسکتا ہے اس لئے کہ جب واہب کو پورے موہوب کے اندر رجوع کرنے کا حق ہے تو نصف موہوب کے اندر رجوع کرنے کا حق بطریقہ اولیٰ ہوگا۔

﴿ولایصح الابتراض اوحکم قاض فلواعتق الموھوب بعد الرجوع قبل القضاء صح﴾ای اعتق الموھوب له الموھوب ﴿ولومنعه فھلک لم یضمن﴾ ای منع الموھوب له الموھوب عن الواھب بعد مارجع لکن لم یقض القاضی فھلک الموھوب فی یدالموھوب له لایضمن و کذاان ھلک فی یده بعد قضاء القاضی لان یده غیرمضمونة الا اذاطلبه فمنعه مع القدرة علی التسلیم ﴿وھو مع احدھما﴾ای الرجوع مع التراضی اوقضاء القاضی ﴿فسخ من الاصل لاھبة للواھب﴾ فلم یشترط قبضه ﴿وصح فی المشاع فان تلف الموھوب﴾ای فی یدالموھوب له ﴿فاستحق فضمن الموھوب له لم یرجع علی واھبه﴾ لان الھبة عقد تبرع فلایستحق فیھاالسلامة .

ترجمہ: اور ہبہ کے اندر رجوع کرنا صحیح نہیں ہے مگر باہمی رضامندی سے یا قضائے قاضی سے پس اگر موہوب لہ نے موہوب کو آزاد کردیا رجوع کرنے کے بعد اور قاضی کے حکم کرنے سے پہلے تو صحیح ہے یعنی موہوب لہ نے موہوب کو آزاد کردیا اور اگر اس نے روک دیا پھر وہ شیء ہلاک ہوگئی تو ضامن نہ ہوگا یعنی موہوب لہ نے واہب سے موہوب کو روک دیا رجوع کرنے کے بعد لیکن قاضی نے ابھی تک فیصلہ نہیں کیا تھا کہ شیء موہوب، موہوب لہ کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اسی طرح ہلاک ہوگئی اس کے قبضہ میں قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد کیونکہ اس کا قبضہ مضمون نہیں ہے ہاں اگر اس نے طلب کیا اور موہوب لہ نے روک دیا سپردگی پر قدرت رکھنے کے باوجود۔ اور رجوع ان دونوں یعنی تراضی اور قضائے قاضی میں سے ہر ایک کے ساتھ عقد کو فسخ کرنا ہے اصل سے نہ یہ کہ واہب کو ہبہ کرنا ہے لھذا اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور صحیح ہے مشاع میں پس اگر موہوب ہلاک ہوگیا موہوب لہ کے قبضہ میں، پھر وہ کسی کا نکل آیا پس مستحق نے موہوب لہ کو ضامن قرار دیدیا تو وہ واہب پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے لھذا اس میں سلامتی کا استحقاق نہیں ہے۔

ہبہ کے اندر رجوع کرنا باہمی رضامندی سے ہوگا یا قضائے قاضی سے:

مسئلہ یہ ہے کہ ہبہ کے اندر رجوع باہمی رضامندی سے بھی جائز ہے یعنی جب واہب نے موہوب لہ سے کہا کہ جو چیز میں نے آپ کو ہبہ کی ہے میں وہ واپس لے رہا ہوں، موہوب لہ نے کہا کہ لے لو یا موہوب لہ نے خاموشی اختیار کی اور واپس کرنے سے اس کو منع نہ کیا تو یہ بھی باہمی رضامندی سے رجوع ہے اور یہ جائز ہے یا قاضی کے حکم سے یعنی جب واہب نے موہوب لہ سے کہا کہ جو چیز میں نے آپ کو ہبہ کی ہے وہ مجھے واپس دیدو اور موہوب لہ نے واپس کرنے سے انکار کیا اور واہب نے قاضی سے رجوع کیا چنانچہ قاضی نے واپس کرنے کا حکم دیدیا تو یہ بھی جائز ہے۔

پس اگر واہب نے ہبہ کے اندر رجوع کیا اور موہوب لہ اس پر راضی نہ ہو تو واہب نے مرافعہ الی القاضی کیا یعنی قاضی کی طرف رجوع کیا تا کہ قاضی اس کو موہوب واپس دلادے پس قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے موہوب لہ نے اس غلام کو (جو کہ ہبہ میں دیدیا گیا تھا) آزاد کردیا تو موہوب لہ کا یہ آزاد کرنا صحیح ہے کیونکہ جب تک قاضی نے فیصلہ نہیں سنایا تھا اس وقت تک موہوب لہ اس کا مالک تھا اور جب قاضی نے فیصلہ سنادیا تو اس وقت موہوب، موہوب لہ کی ملکیت سے نکل چکا ہے لھذا رجوع معتذر ہے اور اعتاق صحیح ہے۔

اسی طرح اگر واہب نے ہبہ کے اندر رجوع کیا لیکن موہوب لہ نے اس سے شیء موہوب کو روک دیا یعنی اس کو سپرد نہیں کیا اور ابھی تک قاضی نے واپس کرنے کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ شئی موہوب، موہوب لہ کی ملکیت میں ضائع ہوگئی تو موہوب لہ پر ضمان نہیں آئے گا اسلئے کہ جب تک قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تھا اس وقت تک شیء موہوب، موہوب لہ کی ملکیت میں تھی اور جس وقت قاضی نے فیصلہ کیا اس وقت موہوب، موہوب لہ کی ملکیت سے نکل چکی ہے لھذا اس کا واپس کرنا معتذر ہے اور اس پر ضمان اس لئے نہیں آئے گا کہ موہوب لہ نے اپنی ملکیت ضائع کردی ہے نہ کہ غیر کی ملکیت کیونکہ قاضی کے فیصلے سے پہلے یہ موہوب لہ کی ملکیت تھی۔ اور اپنی ملکیت کے ہلاک کرنے پر ضمان نہیں آتا۔

اسی طرح اگر قاضی نے واپس کرنے کا فیصلہ کردیا لیکن ابھی تک موہوب لہ نے واپس نہ کیا ہو کہ شیء موہوب، موہوب لہ کے پاس ہلاک ہوگئی تو تب بھی موہوب لہ پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ یہ چیز واہب کی اجازت سے موہوب لہ کی ملکیت میں موجود ہے اور جو چیز مالک کی جازت سے کسی کے پاس ہوتی ہے تو وہ امانت ہوتی ہے اور امانت کے ہلاک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔

ہاں اگر قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد واہب نے موہوب لہ سے کہا کہ وہ چیز مجھے واپس کردو اور موہوب لہ اس کے واپس کرنے

پر قادر ہے لیکن پھر بھی موہوب لہ نے واپس نہ کیا اس کے بعد اگر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو ضمان آئے گا اس لئے کہ جب واپس کرنے پر قادر تھا اور اس نے واپس نہ کیا تو یہ تعدی ہوگئی اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے۔

اور ہبہ کے اندر رجوع کرنا باہمی رضامندی سے یا قضائے قاضی سے دراصل عقد کو فسخ کرنا ہے یہ نہیں ہے کہ موہوب لہ نے واہب کو ہبہ کر دیا درحقیقت اس مسئلہ کے اندر امام زفرؒ کا اختلاف ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ہبہ کے اندر رجوع اگر قاضی کے فیصلے سے ہو تو یہ اصل عقد کو فسخ کرنا ہے لیکن اگر ہبہ کے اندر رجوع باہمی رضامندی سے تو یہ عقد جدید ہوگا اصل عقد کو فسخ کرنا نہیں ہے یعنی گویا کہ موہوب لہ نے واہب کو وہی چیز ہبہ کر دی جو واہب نے موہوب لہ کو ہبہ کی تھی۔ لھذا اس میں یہ شرط ہوگی کہ واہب اس پر مجلس عقد کے اندر قبضہ کرے اور شیوع سے بھی ہبہ فاسد ہوگا۔

لیکن ہمارے نزدیک چونکہ عقد سابق کو فسخ کرنا ہے چاہے قضائے قاضی سے ہو یا باہمی رضامندی سے ہو دونوں صورتوں میں یہ عقد سابق کو فسخ کرنا ہے عقد جدید نہیں ہے اس لئے اگر واپسی کے وقت واہب نے موہوب پر قبضہ نہ کیا تب بھی ہبہ تام ہوگا۔

وصح فی المشاع: یعنی واہب کیلئے موہوب مشاع میں رجوع درست ہے اس کی صورت یہ ہے کہ واہب نے ایک زمین ہبہ کر دی موہوب لہ نے اس زمین کا نصف حصہ کسی اور کو ہبہ کر دیا، یا فروخت کر دیا اور نصف زمین موہوب لہ کے پاس رہی اور واہب نے موہوب لہ سے کہا کہ جو زمین فی الحال آپ کے پاس ہے وہ مجھے واپس کر دو چنانچہ موہوب لہ نے نصف زمین (جو اس کے پاس باقی رہ گئی ہے) واہب کو واپس کر دی اس واپسی کی بناء پر واہب اور شخص آخر (جو کہ موہوب لہ ثانی ہے یا مشتری ہے) کے درمیان اشتراک اور شیوع آ گیا لیکن اس شیوع کی وجہ سے واہب کا حق باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ واپس کرنا چونکہ ہبہ نہیں ہے بلکہ فسخ ہے اور ہبہ کے اندر شیوع مانع ہے لیکن فسخ کے اندر شیوع مانع نہیں ہے لھذا اس شیوع کے باوجود واپس کرنا جائز ہے۔

اگر شیء موہوب، موہوب لہ کے پاس ہلاک ہوگئی اور اس کے بعد اس کا مستحق ظاہر ہو گیا یعنی کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ چیز جو آپ کو ہبہ میں دیدی گئی ہے یہ میری ہے اور مستحق نے موہوب لہ کو ضامن قرار دیدیا تو موہوب لہ اس ضمان کا رجوع واہب پر نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ ہبہ چونکہ عقد تبرع ہے اس میں سلامتی کا وصف ہونا ضروری نہیں ہے لھذا واہب پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔

﴿ وهی بشرط العوض هبة ابتداءً فيشترط قبضهما وتبطل بالشيوع ﴾ يجوز ان يكون قبضهما من باب اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف للدلالة يجوز ان يكون على العكس ﴿وبيع انتهاءً فترد

بالعیب وخیار الرؤیة وتثبت الشفعة ﴿ھذاعندنا وعند زفرؒ والشافعیؒ ھی بیع ابتداءً وانتھاءً لان الاعتبار للمعانی قلنا یشمل علی المعنیین فیجمع بینھما ماامکن فان قلت الھبة تملیک العین بلاعوض والبیع تملیک بعوض فکیف یجمع بینھما وایضاً التملیک لایجری فیه الشرط فقوله وھبتک لک ھذاعلی ان تھب لی ذلک صار بمعنی ملکتک ھذابذلک قلت یحمل علی المعنیین فی الحالین کالابتداء والبقاء والتملیک لایجری فیه شرط یصیربه قماراً فاماالشرط الذی یصیر به فی المال عوضاً صحیحاً فالتملیک لاینافیه فیکون شرطاً ابتداءً اعتباراً للعبارة حتی لایصیر کالبیع لازماً قبل القبض لکنه شرط بمعنی العوض اعتباراً بمایؤل الیه حتی یترتب علیه احکام البیع حالة البقاء لافی الابتداء .

ترجمہ: ہبہ بشرط عوض ابتداء ہبہ ہے تو اس میں دونوں پر قبضہ کرنا شرط ہے اور شیوع سے باطل ہوگا یہ جائز ہے کہ ’’قبضھما‘‘ میں مصدر کی نسبت فاعل کی طرف ہو اور مفعول محذوف ہو دلالت کی وجہ سے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کا برعکس ہو اور انتہاء بیع ہے تو واپس کردیا جائے گا عیب، اور خیار رؤیت کی وجہ سے اور شفعہ بھی ثابت ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع ہے ابتداء اور انتہاء کیونکہ اعتبار معانی کا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہبہ بشرط العوض دو معانیوں کے درمیان مشترک ہے پس جب تک ممکن ہو تو دونوں جمع کیا جائے گا۔ اگر تم کہو کہ ہبہ ’’تملیک العین بلاعوض‘‘ کا نام ہے اور، بیع، ’’تملیک العین بالعوض‘‘ کا نام ہے تو دونوں کو کیسے جمع کیا جائے گا؟ نیز یہ بھی کہ تملیک میں شرط جاری نہیں ہوتی تو مصنفؒ کا قول ’وھبت لک ھذاعلی ان تھب لی ذلک‘‘ کے معنی ہیں میں نے آپ کو اس کا مالک بنادیا اس کے بدلے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کو دو معنوں پر حمل کیا جاتا ہے دو حالتوں میں جیسے ابتداء اور انتہاء اور تملیک میں ایسی شرط جاری نہیں ہوتی جس کی وجہ سے وہ قمار بن جائے رہی ایسی شرط جس کی وجہ مآل کے اعتبار سے عوض صحیح بن جائے تو تملیک ایسی شرط کے منافی نہیں ہے لھذا ابتداء تو یہ شرط محسوس ہوگی عبارت کے اعتبار سے یہاں تک کہ بیع کی طرح لازم نہ ہوگی قبضے سے پہلے لیکن یہ شرط عوض کے معنی میں ہے مایؤل (آئندہ) کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس پر بیع کے احکام جاری ہوں گے حالت بقاء میں لیکن ابتداء میں نہیں۔

تشریح: ہبہ بشرط العوض ابتداء ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے:

صورت مسئلہ بیان کرنے سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے۔ چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ’فیشترط قبضھما‘‘ میں ’’قبضھما‘‘ کے اندر مصدر کی اضافت ہوئی فاعل کی طرف اور مفعول محذوف ہے یعنی’’ قبض الموھوب له الھبة

وقبض الواهب العوض "اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہو اور فاعل محذوف ہو تقدیر عبارت یہ ہے کہ "قبض الهبة الموهوب له والعوض الواهب "۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ایک مکان ہبہ کر دیا اور عمران نے مکان کے عوض خالد کو ایک گاڑی ہبہ کر دی تو یہ ہبہ بشرط العوض ہو گیا۔ ہبہ بشرط العوض ابتداء ہبہ ہے لھذا اس کے اندر ہبہ کے شرائط کا لحاظ ضروری ہے یعنی جانبین سے قبضہ ضروری ہے یعنی ہبہ اس وقت تام ہوگا جبکہ عمران مکان پر اور خالد گاڑی پر قبضہ کریں اور اس میں شیوع بھی جائز نہ ہوگا یعنی اگر مکان خالد اور اس کے بھائی کے درمیان مشترک ہو اور خالد نے اپنا حصہ عمران کو ہبہ کر دیا تو یہ ہبہ جائز نہ ہوگا اور انتہاء بیع ہے گویا کہ خالد نے عمران کے ہاتھ مکان فروخت کر کے اس کے عوض گاڑی خریدی ہے لھذا اس میں بیع کے شرائط کا خیال رکھا جائے گا یعنی اگر مکان کے اندر یا گاڑی کے اندر اگر عیب ثابت ہو گیا تو عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار ہوگا اسی طرح خیار رؤیت بھی ثابت ہوگا یعنی اگر عمران نے مکان نہ دیکھا ہو پھر دیکھ کر پسند نہ آیا اسی طرح اگر خالد نے گاڑی نہ دیکھی ہو پھر دیکھ کر پسند نہ آئی تو خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے۔

اسی طرح زمین کا پڑوسی زمین پر شفعے کا دعوی کر سکتا ہے کیونکہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ نے گاڑی کے عوض زمین خریدی ہے اور میں اس کا پڑوسی ہوں لھذا میرے لئے شفعے کا حق حاصل ہوگا تو اس کیلئے یہ حق حاصل ہے۔

یہ تو ہمارے نزدیک ہے لیکن امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ابتداء اور انتہاء یعنی نہ اس میں جانبین کیلئے قبضہ شرط ہے اور نہ شیوع سے باطل ہوگا جس طرح بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے بلکہ تعیین کافی ہے اور جس طرح بیع شیوع فاسد نہیں ہوتی اسی یہ بھی فاسد نہ ہوگا۔ کیونکہ اعتبار معنی کیلئے ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ بیع ہے۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ بشرط العوض میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے یعنی تبرع بھی ہے اور مبادلہ بھی چنانچہ ہم نے دونوں کا اعتبار کیا کہ ابتداء ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے لھذا دونوں کے شرائط کا لحاظ کیا جائے گا۔

فان قلت: یہاں پر شارحؒ نے دو اعتراضات ذکر کئے ہیں اور پھر اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض (۱) یہ ہے کہ ہبہ بشرط العوض میں ہبہ اور بیع دونوں کا اعتبار کرنا اجتماع نقیضین ہے کیونکہ ہبہ نام ہے "تملیک العین بلاعوض" کا اور بیع نام ہے "تملیک العین بالعوض" کا پس جب ایک میں عین کا مالک بنانا ہے عوض کے ساتھ اور دوسرے میں عین کا مالک بنانا ہے بلاعوض تو دونوں کو کیسے جمع کیا جائے گا جمع کرنے سے تو اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔

اعتراض (۲) یہ ہے کہ تملیکات تعلیق کو قبول کرتے ہیں اور یہاں پر جب واہب کہتا ہے کہ میں یہ چیز آپ کو ہبہ کرتا ہوں اس شرط

پر کہ آپ اس کے عوض مجھے فلاں چیز دیں گے اس کا معنی یہ ہے کہ میں نے آپ کو اس چیز کا مالک بنایا دوسری چیز کے بدلے میں اور یہ تملیک ہے اور تملیکات کو تعلیق کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو متضاد چیزوں کا اجتماع ایک وقت میں نہیں ہو رہا ہے بلکہ دو حالتوں (وقتوں) میں ہو رہا ہے یعنی تملیک العین کو دو معنوں پر حمل کیا جا رہا ہے دو حالتوں (وقتوں) میں چنانچہ اس میں تملیک العین بلا عوض ہے ابتدائی حالت میں اور تملیک العین بالعوض انتہاء (بقاء) کی حالت میں لھذا اجتماع متناقضین کا جو اعتراض تھا کہ یہاں پر اجتماع متناقضین لازم آرہا تھا وہ ختم ہو گیا کیونکہ تناقض کے متحقق ہونے کیلئے ایک شرط اتحاد زمان بھی ہے اور یہاں پر اتحاد زمان نہیں ہے۔

اعتراض ثانی کا جواب: دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تملیکات میں ایسے شروط جاری نہیں ہوتے جس کی وجہ سے وہ قمار بن جاتے ہیں مطلق شرط تملیکات کے منافی نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ شروط کی کئی قسمیں ہیں ایک قسم کے شروط وہ ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوتے ہیں مثلاً یہ شرط لگانا کہ میں یہ چیز آپ سے خریدتا ہوں اس شرط پر کہ اس ملکیت میری طرف منتقل ہو گی یا یہ چیز میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ آپ مجھے اس کا ثمن نقد دیں گے یا مناسب اجل کے ساتھ دیں گے۔ ایسے شروط تملیکات کے منافی نہیں ہیں اور اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا اور ایک قسم کے شروط وہ ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوتے ہیں اور اس میں احد العاقدین یا مبیع مستحق کا نفع ہوتا ہے، تو ایسے شروط سے عقد فاسد ہوتا ہے اور تملیکات اس جیسے شروط کو قبول نہیں کرتی۔ (اس کی مکمل تفصیل کتاب البیع میں گزر گئی ہے وہاں ایک نظر دیکھ لیجائے)۔

تو یہاں پر جو شرط لگائی ہے کہ میں یہ چیز آپ کو ہبہ کرتا ہوں اس شرط پر کہ آپ اس کے عوض میں مجھے فلاں چیز دیں گے تو یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے اور نہ اس کی وجہ سے عقد قمار بن جاتا ہے اس لئے کہ یہ شرط جائز ہے اور تملیک اس کا منافی نہیں ہے۔

لھذا ایسی شرط لگانا کہ اس کے نتیجہ میں وہ فی المآل (آئندہ) عوض صحیح بن جائے ایسی شرط لگانا تملیک کے منافی نہیں ہے لھذا عبارت کے اعتبار سے وہ ابتداء وہ شرط محسوس ہو گی اس لئے ہبہ میں عوض کی شرط لگانا ابتداء جائز ہے لیکن اس شرط کا فائدہ یہ ہو گا کہ بیع کی طرح قبل القبض یہ ہبہ لازم نہ ہو گا جبکہ بیع قبل القبض لازم ہوتی ہے یعنی بیع کے منعقد ہونے کے بعد قبض شرط نہیں ہے بلکہ تعیین کافی ہے اور ہبہ کے اندر تعیین کافی نہیں ہے بلکہ قبضہ شرط ہے لھذا عوض کی شرط مآل کے اعتبار سے یعنی مال کے اعتبار سے عوض ہے اور ابتداءً ہے یعنی قبضہ بھی شرط ہے اور انتہاءً بیع کے احکام بھی جاری ہوں گے لھذا ابتداء ہبہ ہے اور انتہاءً

بیع ہے تو اس میں دونوں کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔

فصل: ﴿ ومن وهب امة الا حملها اوعلى ان يردها عليه اويعتقها اويستولدها اووهب داراً اوتصدق بها على ان يرد عليه شيئاً منها اويعوضه شيئاً منها صحت وبطل استثنائه وشرطه﴾ رأيت في بعض الحواشي ان قوله اويعوضه شيئاً منها يرجع الى التصدق بشرط العوض فانه اذا تصدق بطل الشرط واذا وهب بشرط العوض فالشرط صحيح اقول اذا وهب بشرط ان يعوض شيئاً فالشرط باطل وشرط العوض انما يصح اذا كان معلوماً فعلم ان قوله اويعوضه يرجع الى الهبة والصدقة.

ترجمہ: اگر کسی نے باندی کو ہبہ کر دیا مگر باندی کا حمل ہبہ نہ کیا یا اس شرط پر باندی کو ہبہ کیا کہ موہوب لہ باندی واہب کو واپس کرے گا یا باندی کو آزاد کرے گا یا باندی کو ام ولد بنائے گا، یا مکان کو ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا اس شرط پر کہ موہوب لہ، واہب کو مکان کا کچھ حصہ دو واپس کرے گا یا مکان کا کچھ حصہ بطور عوض کے واپس کرے گا تو ہبہ صحیح ہے، استثناء اور شرط باطل ہے۔

اور میں نے وقایہ کے بعض حواشی میں دیکھا ہے کہ مصنفؒ کا قول ''اویعوضه شیئا منها'' تصدق بشرط العوض کی طرف لوٹ رہا ہے اس لئے کہ جب اس نے صدقہ کیا تو شرط باطل ہوگی اور جب ہبہ بشرط العوض کیا تو شرط صحیح ہے میں کہتا ہوں کہ جب ہبہ کیا اس شرط پر کہ موہوب لہ اس کو کوئی چیز دے گا تو شرط باطل ہے، عوض کی شرط اس وقت صحیح ہوتی ہے جبکہ عوض معلوم ہو پس معلوم ہوا کہ مصنفؒ کا قول ''اویعوضہ'' ہبہ اور صدقہ دونوں کی طرف راجع ہے۔

ہبہ میں استثناء اور شرط کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو ایک باندی ہبہ کر دی لیکن اس کے حمل کا استثناء کیا یعنی یہ کہا کہ باندی میں نے آپ کو ہبہ کر دی لیکن اس کا حمل ہبہ نہیں کیا۔ تو یہ استثناء باطل ہے اور ہبہ درست ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ہبہ کے شرط فاسد لگائی مثلاً یہ کہا کہ میں یہ باندی آپ کو ہبہ کرتا ہوں اس شرط پر کہ آپ اس کو مجھ کو واپس کریں گے یا آزاد کریں گے ، یا ام ولد بنائیں گے۔

یا واہب نے کسی کو گھر ہبہ کر دیا، یا صدقہ کر دیا اس شرط پر کہ موہوب لہ واہب کو اس گھر کا کچھ حصہ واپس کرے گا۔ یا گھر کا کچھ حصہ بطور عوض کے واپس کرے گا تو اس صورت میں بھی شرط باطل ہے اور ہبہ درست ہے۔

اس لئے کہ ہبہ کے اندر شرط فاسد لگانا ہے اور ہبہ چونکہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا بلکہ شرط خود فاسد ہو جاتی ہے اس لئے شرط

فاسد ہوگی اور ہبہ درست ہوگا۔

رأیت فی بعض الحواشی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے وقایہ کے بعض حواشی میں دیکھا ہے کہ مصنف کا قول ''اویعوضه شیئامنها'' تصدق بشرط العوض کی طرف راجع ہے یعنی جب کسی نے کوئی چیز صدقہ کردی اور اس کے اندر یہ شرط لگائی کہ جس کو صدقہ دیا جارہا ہے وہ اس کو عوض دے گا تو یہ شرط فاسد ہے اور صدقہ درست ہوگا لیکن اگر کسی نے ہبہ کے اندر عوض کی شرط لگائی تو ہبہ کے اندر عوض شرط لگانا صحیح ہے جیسے کہ ماقبل میں یہ معلوم ہوا ہے کہ ہبہ بشرط العوض ہبہ ہے ابتداء اور بیع ہے انتہاء اس لئے یہ جائز ہوگا۔

اقول: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر جس انداز سے ہبہ کے اندر عوض کی شرط لگائی ہے یہ شرط ہبہ کے اندر بھی باطل ہے کیونکہ یہاں پر یہاں عوض مجہول ہے کہ آپ مجھے گھر میں سے کوئی چیز دیں گے اور شیئا مجہول ہے اور شیء مجہول کو عوض بنانا باطل ہے لیکن اگر عوض معلوم ہو تو ہبہ کے اندر عوض کی شرط لگانا جائز ہے۔

اس تشریح سے معلوم ہوا کہ ''اویعوضه'' ہبہ اور صدقہ دونوں کی طرف راجع ہے یعنی ہبہ کے اندر کے عوض مجہول کی شرط لگانے سے شرط باطل ہوتی ہے اور ہبہ صحیح ہوتا ہے جس طرح سے صدقہ کے اندر عوض کی شرط لگانا مطلقاً باطل ہے۔

﴿ولواعتق الحمل ثم وهبها صحت﴾ای الهبة لان الحمل لم یبق ملکافاذاوهب الام صار کانه وهبها واستثنیٰ الحمل فالهبة جائزة ﴿ولودبره ثم وهبها لا﴾ لان الحمل بقی ملکه فلم یکن کالاستثناء ولاینفذ الهبة فی الحمل فبقی هبة شیء مشغول بملک والواهب اوهبة المشاع ﴿ومن قال لغریمه اذاجاء الغد فهولک اوانت منه بریء فهو باطل﴾ لمامر ان التعلیق الصریح فی الابراء لایصح.

ترجمہ: اگر کسی نے حمل کو آزاد کردیا اور پھر باندی کو ہبہ کردیا تو ہبہ صحیح ہے اس لئے کہ حمل اس کی ملکیت نہ رہا پس جب اس نے ماں کو ہبہ کردیا تو ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے باندی کو ہبہ کردیا اور حمل کو مستثنیٰ کردیا تو ہبہ جائز ہوگا۔

اور اگر حمل کو مدبر بنایا اور پھر باندی کو ہبہ کردیا تو صحیح نہیں کیونکہ حمل اس کی ملکیت میں باقی رہا تو یہ استثناء کی طرح نہیں ہے اور حمل میں ہبہ نافذ نہیں ہوتا تو باقی رہ گیا ایسی چیز کا ہبہ جو مشغول ہو غیر کی ملکیت کے ساتھ اور یا مشاع کا ہبہ ہے۔

تشریح: اگر حمل کو آزاد کر کے باندی کو ہبہ کیا تو جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس ایک باندی ہے اور حاملہ ہے خالد نے اس باندی کا حمل آزاد کردیا اور پھر باندی عمران کو ہبہ کردی

تو یہ جائز ہے۔اس لئے کہ جب حمل کو آزاد کر دیا تو حمل واہب کی ملکیت نہ رہا اور جب حمل واہب کی ملکیت نہ رہا اور اس کے بعد جب واہب نے باندی کو ہبہ کیا تو گویا کہ واہب نے باندی کو ہبہ کیا اور حمل کا استثناء کیا تو ہبہ جائز ہوگا اور استثناء باطل ہونا چاہئے یعنی باندی اور حمل دونوں موہوب لہ کو ملنا چاہئے لیکن چونکہ حمل واہب کی ملکیت میں باقی نہیں رہا ہے اس لئے کہ موہوب لہ کو حمل نہیں ملے گا اور باندی ملے گی۔ کیونکہ استثناء کرنے کی صورت میں استثناء باطل ہوتا ہے اور ہبہ صحیح ہوتا ہے۔

اور اگر واہب نے حمل کو مدبر بنایا اور پھر باندی کو ہبہ کر دیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ حمل واہب کی ملکیت میں باقی ہے تو مدبر بنانا استثناء کے مانند نہیں ہے بلکہ اس میں شیوع ہے کہ حمل تو واہب کی ملکیت میں ہو اور باندی موہوب لہ کی ملکیت میں ہو لھذا ہبہ نافذ نہ ہوگا تو ایسی چیز کا ہبہ ہے جو مشغول بملک الغیر ہے یا ہبہ مشاع کا ہبہ ہے اور دونوں جائز نہیں ہیں۔

ومن قال لغریمہ: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غریم یعنی مدیون سے کہا کہ جب کل کا دن آجائے تو وہ دین تمہارے ہو جائے گا، یا یہ کہا جب کل کا دن آجائے تو تم اس دین سے بری ہو تو اس کا کہنا باطل ہے کیونکہ یہ ابراء ہے اور ابراء کو شرط صریح پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ اس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے کہ "اسقاطات کو ہر قسم شرط پر معلق کرنا صحیح ہے اور تملیکات کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ ابراء من وجہ تملیک ہے اور من وجہ اسقاط ہے اس لئے ابراء کو شرط صریح پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے اور معنی شرط پر معلق کرنا صحیح ہے تو یہاں پر چونکہ ابراءِ دین کو کل کے آنے پر معلق کر دیا ہے اس لئے کہ یہ شرط صریح ہوئی اور ابراء کو شرط صریح پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔

﴿وجاز العمریٰ للمعمرله حال حیاته ولورثته بعده وهی جعل داره له مدة عمره فاذامات ترد علیه﴾ ای العمریٰ جعل الدار مدة عمره مع شرط المعمر له اذامات ترد علی الواهب وهذاالشرط باطل کماجاء فی الحدیث ﴿وبطل الرقبیٰ وهی ان مت قبلک فهو لک﴾ ای الرقبیٰ اسم من الرقوب وهو الانتظار فکانه ینتظر الی ان یموت المالک وهی باطلة عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ لانه تعلیق التملیک بخطر. عندابی یوسفؒ یصح لان قوله داری لک رقبیٰ ای داری لک واناانتظر موتک لتعود الی فیصح ویبطل الشرط کالعمریٰ فالاختلاف علی تفسیرها ﴿وصدقته کهبته لاتصح الابقبضه ولافی شائع یقسم﴾ ای اذاتصدق بنصف الدار لایصح بخلاف ماذاتصدق بشیء علی فقیرین کمامر ﴿ولاعود فیها﴾ والفرق بینهما ان الرجوع لایصح فی الصدقة لانه وصل الیه العوض وهو الثواب.

ترجمہ: اور عمریٰ جائز ہے اور وہ چیز معمر لہ کی ہوگی اس کی زندگی میں اور اس کے ورثاء کی ہوگی اس کی موت کے بعد اور عمریٰ نام

ہے اپنا گھر دوسرے کو دینا عمر بھر کیلئے پس جب معمر لہ مر جائے تو واپس کی جائے گی۔ یعنی عمری کہتے ہیں اپنا مکان کسی کو عمر بھر کیلئے دینا اس شرط کہ جب معمر لہ کی موت کے بعد مکان واہب کو واپس کیا جائے گا یہ شرط باطل ہے جیسے کہ حدیث شریف میں آیا ہے۔ اور رقبی باطل ہے اور رقبی یہ ہے کہ اگر میں تم سے پہلے مر گیا تو مکان تیرا ہوگا۔ رقبی ''رقوب'' کا اسم ہے انتظار کو کہتے ہیں۔ گویا کہ وہ مالک کی موت کا انتظار کر رہا ہے اور یہ باطل ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔ اس لئے کہ یہ تو اپنی ملکیت کو خطرہ میں ڈالنا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ اس کے قول ''داری لک رقبی'' کے معنی ہیں ''میرا مکان تمہارا ہے اور میں تمہاری موت کا انتظار کر رہا ہوں تا کہ وہ میری طرف واپس ہو'' تو رقبی صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگا جیسے کہ عمریٰ۔ اختلاف کی بناء اس کی تفسیر پر ہے۔

اور مال کا صدقہ کرنا ہبہ کے مانند ہے قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور ایسی مشاع چیز میں جو قابل تقسیم ہو یعنی جب کسی نے نصف مکان کو صدقہ کیا تو یہ صحیح نہیں ہے برخلاف اس کے جب کسی چیز کو دو فقیروں پر صدقہ کیا جیسے کہ گزر گیا ہے لیکن اس میں رجوع نہیں ہے دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ صدقہ میں رجوع جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کو عوض مل چکا ہے اور وہ ہے ثواب۔

تشریح: عمریٰ اور رقبیٰ کی تعریف اور حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے اپنا مکان دوسرے کو دیدیا اور یہ کہا کہ یہ مکان تمہارے لئے تمہاری زندگی تک ہے یعنی جب تک تم زندہ ہو اس میں رہو اور جب آپ مر جائیں گے تو مکان میری طرف واپس ہوگا اس کو عمریٰ کہتے ہیں یہ عمری جائز ہے کیونکہ عام ہبہ کی طرح ہبہ ہے البتہ واپس کرنے کی جو شرط لگائی ہے یہ شرط باطل ہے کیونکہ حضورﷺ نے فرمایا ہے جس کسی نے دوسرے کوئی چیز عمر بھر کیلئے دیدی تو معمر لہ کی ہوگی اس کی حیات میں اور اس کے ورثاء کی ہوگی اس کی موت کے بعد لھذا شرط باطل ہے اور عمری جائز ہے۔

رقبیٰ باطل ہے: رقبی، رقوب کا نام ہے رقوب کا معنی ہے انتظار کرنا رقبی میں بھی چونکہ ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے اس لئے کہ اس کو رقبی کہتے ہیں۔

رقبی کی تعریف یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کو اپنی زمین دیدے اور یہ کہے کہ جب میں (واہب) پہلے مر گیا تو زمین تو تمہاری (موہوب لہ) کی ہوگی اور اگر تو (موہوب لہ) پہلے مر گیا تو زمین میری (واہب) کی ہوگی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رقبی باطل ہے کیونکہ یہ تملیک الملک علی الخطر ہے اور تملیک الملک علی الخطر قمار ہوتا ہے اور قمار باطل ہے تو رقبی بھی باطل ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رقبیٰ جائز ہے کہ کیونکہ واہب کا یہ کہنا "داری لک رقبیٰ" کا معنی ہے، میرا مکان تمہارے لئے ہے اور میں آپ کی موت کا انتظار کرتا ہوں پس جب آپ مرجائیں گے تو مکان دوبارہ میری طرف لوٹ آئے گا تو واپس کرنے کی شرط باطل ہوگی اور رقبیٰ جائز ہوگا۔ اور یہی معنیٰ "عمریٰ" کا بھی ہے لھذا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رقبیٰ اور عمریٰ ایک چیز ہے۔ پس جس طرح عمریٰ جائز ہے اور شرط باطل ہے اسی طرح رقبیٰ بھی جائز اور شرط باطل ہوگی۔

یہ اختلاف درحقیقت مبنی ہے رقبیٰ کی تفسیر پر امام ابو یوسفؒ نے رقبیٰ کی جو تفسیر کی ہے اس تفسیر کے موافق رقبیٰ اور عمریٰ ایک چیز ہے پس جس عمریٰ جائز اور شرط باطل ہے اسی طرح رقبیٰ جائز اور شرط باطل ہوگی۔

اور حضرات طرفین نے جو تفسیر کی ہے اس کے مطابق چونکہ تملیک الملک علی الخطر ہے کیونکہ ہر ایک کی ملکیت خطرے میں ہوسکتا ہے واہب پہلے مرجائے تو اس کی ملکیت ہلاک ہوجائے گی اور موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ موہوب لہ پہلے مرجائے تو اس کی ملکیت ہلاک ہوجائے گی اور واہب کی ملکیت ثابت ہوجائے گی اس کو تملیک الملک علی الخطر کہتے ہیں اور یہ تملیک الملک علی الخطر قمار ہے اور قمار ناجائز ہے اس لئے اس تفسیر کے مطابق رقبیٰ ناجائز ہوگا۔

صدقہ بھی ہبہ کے مانند ہے :

مسئلہ یہ ہے کہ مال کا صدقہ کرنا بھی احکام کے اعتبار سے ہبہ کی طرح ہے پس جس طرح ہبہ قبضہ کرنے سے تام ہوتا ہے اسی طرح صدقہ بھی قبضہ کرنے سے تام ہوگا اور قابل تقسیم چیز میں مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہے اسی طرح قابل تقسیم چیز میں مشاع کا صدقہ بھی جائز نہ ہوگا پس اگر کسی نے اپنا نصف مکان صدقہ کردیا تو یہ صدقہ جائز نہ ہوگا کیونکہ مکان کو تقسیم کیا جاسکتا ہے اور تقسیم کرنے سے پہلے نصف مکان کو صدقہ کرنے سے شیوع پیدا ہوتا ہے اس لئے یہ جائز نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر کسی نے ایک چیز کو دو فقیروں پر صدقہ کردیا تو یہ جائز ہے اس لئے کہ واہب نے اپنی ملکیت سے پوری چیز کو نکال دیا ہے اور ملکیت سے نکلتے وقت شیوع نہیں ہے اسی طرح یہ چیز فقیر کے ہاتھ میں لگنے سے پہلے اللہ کے ہاتھ میں لگی اور اللہ ایک ہے تو اس میں بھی شیوع نہیں پس جب شیوع نہیں ہے تو دو فقیروں پر صدقہ کرنا صحیح ہوگا۔ البتہ ہبہ اور صدقہ میں فرق یہ ہے کہ ہبہ کرنے کے بعد موہوب میں رجوع کرنا جائز ہے جبکہ صدقہ کرنے کے بعد صدقہ میں رجوع جائز نہیں ہے کیونکہ صدقہ صدقہ کرنے والے کو عوض مل چکا ہے یعنی اس کو ثواب مل گیا ہے اور جب عوض مل جائے تو پھر رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا اس لئے صدقہ کے اندر رجوع کرنا جائز نہ ہوگا۔ ختم شد کتاب الھبہ بتاریخ ۔۳۔ جون ۔۲۰۰۸ء مطابق ۔۲۷۔ جمادی الاول ۔۱۴۲۹ھ

کتاب الاجارات

کتاب الھبہ اور کتاب الاجارہ میں مناسبت یہ ہے کہ ہبہ کے اندر تملیک العین بلاعوض ہوتی ہے اور اجارہ کے اندر کے تملیک المنافع بالعوض ہوتی ہے اور عین منافع پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے کتاب الھبہ کو کتاب الاجارہ پر مقدم کردیا۔

یہاں پر چند مباحث کا جاننا ضروری ہے:

(۱) اجارہ کی لغوی واصطلاحی تعریف۔ (۲) اجارہ کی مشروعیت۔ (۳) اجارہ کے ارکان۔ (۴) اجارہ کے شروط۔ (۵) اجارہ کا حکم۔

تفصیل: (۱) اجارہ کی تعریف۔ اجارہ لغت میں "مطلق بیع المنافع" کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں "عقد المنافع بالعوض" یعنی منافع کو کسی چیز کے عوض میں فروخت کرنا۔

(۲) اجارہ کی مشروعیت۔ اجارہ کی مشروعیت، کتاب اللہ، سنت، اور اجماع سب سے ثابت ہے۔

چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فان ارضعن لکم فاتوھن اجورھن"

دوسری جگہ باری تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ اور حضرت شعیب علیہ السلام کا قصہ نقل کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے "قالت احداھما یاابت استأجرہ ان خیرمن استأجرت القوی الامین . قال انی ارید ان انکحک احدی ابنتی ھاتین علی ان تأجرنی ثمانی حجج فان اتممت عشرا فمن عندک"۔

یہ آیات مبارکہ اجارہ کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں۔

حدیث شریف سے: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "اعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یجف عرقہ" اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے "من استأجر اجیرا فلیعملہ اجرہ"۔

اجرت دینے کا امر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اجارہ جائز ہے۔

اسی حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ "ان البنی ﷺ احتجم واعطی الحجام اجرہ" آپ ﷺ نے جب خود اجرت دی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجارہ جائز ہے۔

اجماع سے: عہد صحابہ سے لیکر آج تک امت اجارہ کی مشروعیت پر چلی آرہی ہے۔ سوائے ابوبکر اصم، اسماعیل بن علیہ،

اور ابن کیسان کے ان حضرات کے علاوہ تمام امت کا اجماع ہے اجارہ کی مشروعیت پر۔

قیاس: قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اجارہ مشروع نہ ہو کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی لیکن قیاس کو ہم نے نصوص اور اجماع کی وجہ سے ترک کر دیا۔

(۳) اجارہ کے ارکان: احناف کے نزدیک اجارہ کے ارکان دو ہیں (۱) ایجاب (۲) قبول۔

(۴) اجارہ کے شرائط: اجارہ کے صحیح ہونے کیلئے مندرہ ذیل شرائط ہیں۔(۱) عاقدین عاقل ہوں پس مجنون اور صبی لایعقل کا جارہ درست نہیں ہے۔(۲) تعیین مدت یعنی انتہاء مدت کا بیان کرنا شرط ہے کہ اجارہ کب تک رہے گا۔(۳) معقود علیہ سے فائدہ حاصل ممکن ہو گا حقیقۃً اور شرعاً۔ پس اگر کسی نے ایک نابینا کو اجارہ پر دیدیا کہ وہ مستأجر کو راہ دکھائے گا تو فاسد ہے اس لئے کہ اس سے فائدہ حاصل حقیقۃً ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک حائضہ عورت کو اجارہ پر دیدیا کہ مسجد کی خدمت کرے گی تو یہ شرعاً جائز نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے شرط لگائی اس سے فائدہ حاصل کرنا ممکن ہو گا حقیقۃً اور شرعاً۔
اسی طرح اگر کسی نے ایسی زمین کرایہ پر دیدی جو قابل کاشت نہ ہو اس کا اجارہ بھی فاسد ہو گا۔
(۴) معقود علیہ سے فائدہ حاصل کرنا شرعاً مباح ہو گا۔ مثلاً کسی سے کتاب پر کرایہ پر لے لی تا کہ اس میں مطالعہ کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ کتاب میں مطالعہ کرنا مباح ہے۔ یا گھر کو کرایہ پر لینا شرعاً مباح ہے وغیرہ۔
اس شرط کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر کسی نے کسی انسان کو کرایہ پر لے لیا گناہ اور معصیت کے کام کیلئے مثلاً کسی عورت کو اجارہ پر لے لیا تا کہ اس سے گانا سن لے یا اسے نچوائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو کرایہ پر لے لیا تا کہ اس سے کسی آدمی کو قتل کروائے تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ سب کام شرعاً حرام ہیں۔
(۵) یہ کام، فرض اور واجب نہ ہو گا اجیر پر اجارہ سے پہلے۔ پس جس کے ذمہ جو کام فرض یا واجب ہو اس سے اجرت لینا جائز نہیں مثلاً کسی کے ذمہ قرضہ ہے اس نے قرض خواہ سے کہا کہ تم مجھے سو روپے دیدو میں آپ کا قرضہ ادا کروں گا تو یہ اجارہ جائز نہیں ہے کیونکہ قرضہ ادا کرنا اس پر اجارہ کے بغیر بھی واجب ہے۔ یا کسیؐ کو کرایہ پر لے لیا تم فرض نماز پڑھو میں آپ سو روپے دیدوں گا تو یہ اجارہ بھی فاسد ہے اس لئے کہ اس پر نماز پڑھنا خود ہی فرض ہے اس لئے اجرت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔
(۶) اجر من جنس عملہ نہ ہو جیسے قفیز الطحان کے مسئلہ میں ہے۔
(۷) اجرت مال متقوم ہو گا۔
(۸) عین مستأجرہ ایسے عیب سے خالی ہو جو مخل بالمقصود ہو۔

(۶) اجارہ کا حکم: اجارہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اجارہ صحیح ہو تو اس میں منفعت کے اندر مستاجر کی ملکیت ثابت ہوگی اور اجرت کے اندر موجر کی ملکیت ثابت ہوگی اور اگر اجارہ فاسد ہو اس میں اجر مثل لازم ہوگا جو کہ مسمی سے زیادہ نہ ہوگا۔

(یہ تفصیل ''الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد خامس سے لی گئی مزید تفصیل وہاں دیکھی جاسکتی ہے)۔

کتاب الاجارات۔

قال بعض اهل العربية الاجارة فعالة من المفاعلة واجر على وزن فاعل لاافعل لان الايجار لم يجئ فالمضارع يواجر واسم الفاعل المواجر وفي عين الخيل اجرت زيداً مملوكي اوجره ايجاراً وفي الاساس اجر وهو موجر ولم يقل مواجر فانه غلط ومستعمل في موضع قبيح وهي اسم للاجرة كالجعالة اسم للجعل واجر ياجر من باب طلب اي اعطاه الاجرة فهو اجر فوضح الفرق بين الموجر والأجر والاجارة فعالة من اجر يوجر بمعنى الاجرة لكن في الشرع نقل الى العقد ﴿وهي بيع نفع معلوم بعوض كذلک دين اوعين﴾.

ترجمہ: بعض اہل عربیت نے کہا ہے کہ ''اجارہ'' فعالۃ کے وزن پر ہے اور باب مفاعلہ کا مصدر ہے اور ''آجر'' فاعل کے وزن پر ہے 'افعل' کے وزن پر نہیں ہے کیونکہ اس کا مصدر ''ایجار'' نہیں آیا ہے بلکہ اس کا مضارع ''یواجر'' اور اسم فاعل ''مواجر'' آتا ہے۔ اور خلیل کی کتاب ''عین الخلیل'' میں ہے اجرت زیداً مملوکی اوجرہ ایجاراً'' (یعنی باب افعال سے استعمال ہوا ہے۔) اور ''اساس'' (زمخشری کی کتاب) میں ہے کہ ''آجر'' اور ''موجر'' استعمال ہوا ہے اور ''مواجر'' نہیں کہا ہے کیونکہ یہ غلط ہے اور موضع قبیح میں استعمال ہوتا ہے۔ اور ''اجارہ'' اجرت کا نام ہے جس طرح ''جعالہ'' جعل، کا نام ہے اور ''اَجَر یأجُر'' باب طلب یطلب یعنی نصر ینصر سے بھی آتا ہے اس کے معنی ہیں داس کو اجرت دیدی اور وہ اجرت دینے والا ہے اس تقریر سے فرق واضح ہوگیا موجر اور اجر کے درمیان اور ''اجارہ'' بروزن فعالہ ہے ''آجر یوجر'' سے اجرت کے معنی میں لیکن شرع میں نقل ہوگیا ہے عقد اجارہ کی طرف چنانچہ فرمایا اجارہ نفع معلوم کی بیع ہے عوض کے ذریعہ۔

تشریح: اجارات کو جمع لانے کی علت:

مصنف نے کتاب الاجارات کو جمع لایا جمع لانے کی علت یہ ہے کہ اجارہ کی مختلف قسمیں ہیں ایک اجارہ وہ ہوتا ہے جس میں مدت کے ذریعہ منفعت متعین کی جاتی ہے جیسے رہائش کیلئے مکان لینا اور کبھی تسمیہ کے ذریعہ منافع کو متعین کیا جاتا ہے جیسے دھوبی سے کپڑے دھلوانا اور کبھی اشارہ کے ذریعہ منفعت متعین کی جاتی ہے جیسے کسی مزدور کو فلاں جگہ سے فلاں جگہ تک سامان منتقل

کرنے کیلئے اجرت پر لینا۔اس وجہ سے اجارات کو جمع لائے ہیں۔

اجارہ باب مفاعلہ سے ہے یا باب افعال سے:

بعض اھل عربیت نے کہا ہے کہ اجارہ 'فِعالۃ' کے وزن پر ہے باب مفاعلہ کا مصدر ہے اور 'آجر' ماضی کا صیغہ بروزن فاعل ہے "افعل" کے وزن پر نہیں ہے کیونکہ اگر 'آجر' افعل کے وزن پر ہوتا ہے تو پھراس کا مصدر 'ایجار' افعال کے وزن پر آتا حالانکہ اس کا مصدر 'ایجار' کے وزن پر نہیں آتا۔اسی طرح اس کا مضارع "ھواجر" اور اسم فاعل "مواجر" کے وزن پر آتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ 'اجارہ' مفاعلہ کا مصدر ہے باب افعال کا مصدر نہیں ہے۔

جبکہ بعض اہل عربیت کے مقابلے میں امام خلیلؒ اور علامہ زمخشریؒ کی تحقیق یہ ہے کہ 'اجارہ' بروزن 'فعالہ' باب افعال کا مصدر ہے باب مفاعلہ کا مصدر نہیں ہے۔

چنانچہ امام خلیلؒ نے "عین الخلیل" (جو امام خلیلؒ کی کتاب ہے علم صرف میں) کے اندر فرمایا ہے کہ 'اجرت زیدا مملوکی اوجرہ ایجاراً' یعنی باب افعال سے ہے کیونکہ ماضی 'آجر' ہے اور مضارع 'اوجر' اور مصدر 'ایجار' استعمال کیا ہے۔

اسی طرح امام زمخشریؒ نے 'اساس' (جو لغت کی کتاب ہے) کے اندر اس کو باب افعال سے شمار کیا ہے چنانچہ کہا ہے کہ ماضی "آجر" آتا ہے اور اسم فاعل "موجر" آتا ہے۔اور اسم فاعل کا صیغہ "مواجر" کسی نے نہیں کہا ہے یہ تو غلط ہے کیونکہ یہ تو موضع قبیح میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ مواجر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی کو زنا کیلئے اجرت پر دیتا ہے۔اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ اجارہ باب افعال کا مصدر ہے باب مفاعلہ کا مصدر نہیں ہے۔

اجارہ، اسم ہے اجرت کا جس طرح جعالہ نام ہے جُعل کا۔جب کسی کا غلام بھاگ جائے اور کوئی اس کو واپس لائے تو واپس لانے والے کو جو انعام ملتا ہے اس کو "جُعل" کہتے ہیں اسی طرح مزدور کو جو مزدوری ملتی ہے اس کو اجرت کہتے ہیں گویا کہ "جعل" اور "اجرت" ایک شیء ہیں پس جس طرح 'جعالہ' 'جُعل' کا نام ہے اسی طرح 'اجارہ' 'اجرت' کا نام ہے۔

اسی طرح 'اَجَرَ یَأْجُرُ' باب نصر اور باب ضرب سے بھی آتا ہے جب مجرد سے آئے تو اس وقت اس کا معنی ہوگا اجرت دینا۔

پس 'آجر' اور 'موجر' میں فرق بھی واضح ہوگیا موجر کہتے ہیں کسی چیز کو کرایہ پر دینے والا اور 'آجر' کہتے ہیں کرایہ پر دینے والا اور اجرت لینے والا۔مثلاً کسی اپنا مکان کرایہ پر دیدیا تو مکان دینے والا موجر ہے اور جس نے مکان لے کر اس کا کرایہ ادا کر دیا تو اجر ہے۔

اگرچہ لغت کے اعتبار سے اجارہ وہ پوری تفصیل ہے جو ہم بیان کردی یا اجارہ فعالہ کے وزن پر اجرت کا نام ہو لیکن شریعت نے

اس کونقل کر دیا ہے عقد اجارہ کی طرف گویا کہ اجارہ منقول شرعی ہے۔
چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا اجارہ منفعت معلوم کی بیع ہے عوض معلوم کے ذریعے۔
نفع معلوم کی بیع ہے اس کے ذریعے احتراز ہے عین کی بیع سے کیونکہ عین پر واقع ہوتی ہے نہ کہ منفعت اسی طرح معلوم کے ذریعہ احتراز ہے منفعت مجہول کی بیع سے کیونکہ مجہول کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح بعوض کذلک کے ذریعہ احتراز ہے عوض مجہول سے کیونکہ جب عوض مجہول ہوگا تو اجارہ صحیح نہ ہوگا۔
عوض چاہے دین ہو یعنی واجب فی الذمہ شیء ہو جیسے دراہم، دنانیر، مثلی، کیلی اور وزنی اشیاء ۔اس کے علاوہ جتنی اشیاء ہیں وہ سب عین کے اندر داخل ہیں۔

﴿ويعلم النفع بذكر المدة كسكنى الدار وزراعة الارض مدة كذا طالت اوقصرت لكن في الوقف لاتصح فوق ثلث سنين في المختار ﴾ كيلا يدعي المستأجر انه ملكه فعلة عدم الجواز اذاكانت هذالمعنى لاتصح الاجارة الطويلة بعقود مختلفة كماجوزها البعض تجاوز الله عنهم ﴿وبذكر العمل كصبغ الثوب وخياطة وحمل قدرمعلوم على دابة مسافة علمت وبالاشارة كنقل هذاالى ثمه ولاتجب الاجرة بالعقد ﴾ خلافاللشافعيؒ فان الاجرة عنده تجب بنفس العقد ﴿بل بتعجيلها﴾ فان المستأجر اذاعجل الاجرة فالمعجل هوا الاجرة الواجبة بمعنى انه لايكون له حق الاسترداد ﴿اوبشرطه﴾ فانه اذاشرط تعجيل الاجرة تجب معجلة ﴿اوباستيفاء النفع او التمكن منه فتجب لدار قبضت ولم يسكنها وتسقط بالغصب بقدرفوت تمكنه وللموجر طلب الاجرة للدار والارض بكل يوم وللدابة كل مرحلة وللقصارة والخياطة اذاتمت وان عمل في بيت المستأجر ﴾ انماقال هذالان الخياط اذاعمل في بيت المستأجر فخاط بعض الثوب ثمه ثم سرق الثوب فله الاجرة بقدرماخاطه فهذادليل على ان الاجرة تجب بقدر العمل لكن نقول بالسرقة انتهىٰ علمه على البعض وهومعلوم بالنسبة الى الكل فتجب اجرة ماعمل بخلاف مالم ينته العمل على البعض فانه لايمكن ان يطلب الاجرة بكل عمل قليل ولاتقدير للابعاض فيتوقف الطلب على كل العمل .

ترجمہ: اور نفع معلوم کیا جائے گا مدت ذکر کرنے سے جیسے گھر کی رہائش اور زمین کی زراعت اتنی مدت تک چاہے مدت لمبی ہو یا مختصر لیکن وقف کی زمین میں بنا بر قول مختار تین سے سال سے زیادہ صحیح نہیں ہے تا کہ مستاجر یہ دعوی نہ کرے یہ میری ملکیت ہے

عدم جواز کی علت جب یہ معنی ہو تو لمبی مدت کیلئے مختلف عقود کے ذریعہ اجارہ پر دینا صحیح نہ ہوگا جیسے کہ بعض حضرات نے جائز قرار دیا ہے اللہ ان کو معاف کردے۔ اور عمل ذکر کرنے سے جیسے کپڑا رنگنا اور سینا اور ایک مقدار معلوم کو سواری پر لادنا اتنی مسافت معلومہ تک اور اشارہ کرنے سے جیسے کہ اس چیز کو یہاں سے وہاں تک منتقل کرنا اور اجرت نفس عقد سے واجب نہ ہوگی برخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک نفس عقد سے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ بلکہ پیشگی دینے سے کیونکہ مستاجر نے جب اجرت پیشگی دیدی تو پیشگی اداشدہ مقدار ہی اجرت واجبہ ہوگی یعنی اس کیلئے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا۔ یا پیشگی کی شرط سے کیونکہ جب اس نے اجرت کی پیشگی کی شرط لگادی تو معجل ہی واجب ہوگی۔ یا نفع حاصل ہونے سے یا اس کی قدرت دینے سے لھذا اجرت واجب ہوگی اس گھر کی جس پر قبضہ کیا گیا لیکن اس میں سکونت اختیار نہ کی۔ اور اجرت ساقط ہوگی غصب کرنے سے قدرت کے فوت ہونے کے بقدر۔ اور موجر کو یہ حق حاصل ہے کہ گھر یا زمین کا کرایہ ہر دن طلب کرے اور جانور کے مالک کو ہر مرحلہ پر اجرت طلب کرنے کا حق حاصل ہے۔ دھوبی اور درزی کو اجرت طلب کرنے کا حق عمل تام ہونے کے بعد ہے اگر چہ وہ مستاجر کے گھر میں کام کرے۔ مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ جب درزی مستاجر کے گھر میں کام کرے اور وہاں پر بعض کپڑے کو سی لے پھر کپڑا چوری ہو جائے تو اس کو سینے کے بقدر اجرت ملے گی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجرت بقدر عمل واجب ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ چوری کی وجہ سے اس کا عملبعض پر منتہی ہوگیا۔ اور یہ بعض کل کی نسبت سے معلوم ہے پس جو کام اس نے کیا ہے اس کی اجرت واجب ہوگی برخلاف اس کے جب بعض پر عمل انتہاء کو نہ پہنچا ہو تو ممکن نہیں ہے کہ ہر عمل قلیل کے عوض اجرت طلب کرے اور ابعاض کیلئے کوئی اندازہ نہیں ہے۔

تشریح: نفع معلوم کرنے کا طریقہ:

عقد کے وقت چونکہ منافع موجود نہیں ہوتے اس لئے اجارہ کے وقت منافع معلوم کرنے کا کوئی طریقہ ہونا چاہئے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ منافع معلوم کرنے کے تین طریقے ہیں۔

(۱) منافع معلوم ہوتے ہیں مدت بیان کرنے سے مثلاً عقد کے وقت یہ متعین کردے کہ یہ گھر میں آپ سے لے رہا ہوں تین سال کیلئے یا دس سال کیلئے یا سو سال کیلئے ہر مہینے یا ہر سال کرایہ اتنا ہوگا تو اس سے منافع معلوم ہوگئے۔ یا یہ زمین میں کھیتی باڑی کیلئے لے رہا ہوں دس سال کیلئے ہر سال کرایہ اتنا ہوگا تو یہ جائز ہے اس سے منافع معلوم ہو جاتے ہیں مدت چاہے لمبی ہو یا مختصر۔ البتہ اگر زمین یا مکان وقف کا ہو تو اس میں تین سال سے زیادہ کیلئے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ وقف کی زمین کا کوئی مالک نہیں ہوتا ایسا نہ ہو کہ لمبی مدت گزرنے کے ساتھ کوئی اس پر ملکیت کا دعوی نہ کر بیٹھے اس لئے وقف کی زمین میں تین سال

سے زیادہ پر اجارہ نہ کیا جائے گا۔
آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ وقف کی زمین میں تین سال سے زیادہ کرایہ پر نہ دینے کی علت جب یہ ہو (کہ کوئی اس پر ملکیت کا دعوی نہ کریں) تو وقف کی زمین میں اجارہ طویلہ جائز نہ ہوگا مختلف عقود کے ساتھ جیسے کہ بعض حضرات نے اس کو جائز کہا ہے اللہ ان کو معاف کردے۔
یعنی بعض حضرات نے وقف کی زمین میں طویل مدت تک اجارہ کا حیلہ یہ بیان کیا ہے کہ وقف کی زمین مختلف عقود کے ذریعہ مدت طویلہ کیلئے اجارہ پر لیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ فلاں بن فلاں نے وقف زمین تیس سال کیلئے کرایہ پر لے لی اور ہر عقد دوسال کا ہے گویا کہ ایک عقد کے اندر اس نے پندرہ عقد کر لئے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ جب ایک عقد کے ساتھ تین سال سے زیادہ کیلئے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر ملکیت کے دعوی کرنے کا احتمال موجود ہے تو مختلف عقود کے ذریعہ بھی تین سال سے زیادہ کیلئے دینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں بھی یہی احتمال موجود ہے کہ دو عین عقد گزرنے کے بعد ملکیت کا دعوی نہ کر بیٹھے۔ پس جن حضرات نے یہ حیلہ اختیار کیا ہے اللہ ان سے درگزر فرمائیں۔
(۲) یا منافع معلوم ہوتے ہیں عمل ذکر کرنے سے مثلاً رنگساز سے یہ کہا کہ اس کپڑے کو لال رنگ دینا ہے دس روپے کے عوض یا مکان کو سفید رنگ دینا ہے ایک ہزار روپے کے عوض تو اس سے بھی منافع معلوم ہو گئے۔ یا درزی سے کہا گیا کہ یہ کپڑا سینا ہے کتنے میں سیو گے درزی نے کہا سو روپے میں تو اس سے بھی منفعت معلوم ہوگئی۔
یا سواری پر ایک معلوم مقدار بوجھ لادنا ہے معلوم مسافت تک مثلاً گاڑی والے سے یہ کہا گیا کہ یہ دس من گندم سوات سے پشاور لے جانا ہے کتنا کرایہ لو گے گاڑی والے نے کہا کہ دو ہزار، روپے تو اس سے بھی منفعت معلوم ہوگئی۔
(۳) یا منفعت معلوم ہوگی اشارہ کرنے سے یعنی کسی مزدور سے کہا گیا کہ یہ چیز یہاں سے فلاں جگہ تک لے جانا ہے کتنا لو گے اس نے کہا کہ پچاس روپے تو اس سے بھی منفعت معلوم ہوگئی۔

اجرت دینا کب واجب ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ اجرت دینا نفس عقد اجارہ کرنے سے واجب نہیں ہوتی یعنی نفس عقد اجارہ کرنے سے موجر، مستأجر سے فوراً اجرت طلب نہیں کر سکتا۔
اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت نفس عقد اجارہ کرنے سے واجب ہو جاتی ہے لھذا جب عقد اجارہ ہو گیا تو موجر، مستأجر سے اجرت طلب کر سکتا ہے۔

احناف کے نزدیک نفس عقد سے تو واجب نہیں ہوتی ہے لیکن پیشگی ادا کرنے سے واجب ہو جاتی ہے یعنی اگر مستأجر نے موجر کو منفعت حاصل ہونے سے پہلے اجرت کی رقم ادا کردی تو یہی اداشدہ رقم اجرت واجبہ ہوگی یعنی جب ادا کردی تو ادا کرنے کے بعد مستأجر، موجر سے یہی رقم واپس نہیں کرسکتا جس طرح ایک صاحب نصاب شخص نے حولان حول سے پہلے زکوۃ ادا کردی تو اس کی زکوۃ ادا ہوگئی اب اس کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا۔

یا پیشگی کی شرط لگانے سے مثلاً موجر نے مستأجر سے کہا کہ میں آپ کو یہ چیز کرایہ پر دیتا ہوں اس شرط پر کہ کرایہ اڈوانس ہوگا تو اڈوانس ادائیگی کی شرط لگانے سے، کرایہ اور مزدوری فوراً واجب ہوگی۔

یا منافع حاصل ہونے سے یعنی نہ تو پہلے ادا کردی اور نہ پیشگی کی شرط لگادی لیکن مستأجر نے وہ کام کردیا جس کیلئے اس کو اجرت پر لیا گیا تھا یعنی منافع حاصل ہوگئے تو اس منافع کے حاصل ہونے کے بعد فوراً اجرت واجب ہوگی۔

یا منافع کے حاصل ہونے کی قدرت دینے سے یعنی جب موجر نے مستاجر کو قدرت دیدی ہے اگر وہ چاہے تو اس سے نفع حاصل کرسکتا ہے۔ مثلاً مالک نے مکان کرایہ دار کے سپرد کردیا اور چابیاں بھی اس کو پکڑادی لیکن پھر بھی کرایہ دار نے گھر میں رہائش اختیار نہ کیا اور گھر کو خالی رہنے دیا تو اس صورت میں اجرت واجب ہوگی کیونکہ مالک نے تو قدرت دی تھی لیکن کرایہ نے خود فائدہ حاصل نہیں کیا ہے لھذا اس میں مالک کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اور اگر شیء مستأجر غصب ہوگیا تو اجرت ساقط ہوگی۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو ایک گاڑی کرایہ پر دیدی اور مستاجر نے اس پر قبضہ کرلیا تو لیکن اس کے بعد کسی غاصب نے اس سے کرایہ دار سے گاڑی غصب کرلی تو جتنے دن گاڑی غاصب کے پاس رہی اتنے دنوں کا کرایہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ مستاجر کو تمکن حاصل نہیں ہے اور اگر بعض کو غصب کرلیا تو اس کے بقدر کرایہ ساقط ہوگا مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو دس کمروں والا مکان کرایہ پر دیدیا اور غاصب نے اس سے پانچ کمرے غصب کرلئے تو پانچ کمروں کا کرایہ واجب نہ ہوگا اور پانچ کمروں کا کرایہ واجب ہوگا۔

وللموجر طلب الاجرة للدار : مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے اپنا مکان کرایہ، یا زمین کرایہ پر دیدی یا اپنی سواری کسی کو کرایہ پر دیدی اور ابتداء کے اندر یہ شرط نہ لگائی کہ کرایہ اڈوانس ملے گا یا ہر مہینے کے اخر مین ملے گا تو مالک مکان (موجر) کو یہ حق حاصل ہے کہ روزانہ مستاجر (کرایہ دار) سے کرایہ کا مطالبہ کرے اور مالک دابہ ہر مرحلے پر کرایہ کا مطالبہ کرے کیونکہ ہر روز کے گزرنے سے کچھ منفعت حاصل ہوگئی اسی طرح ہر مرحلہ سفر کرنے سے کچھ منفعت حاصل ہوگئی لھذا جتنی منفعت حاصل ہوتی جائے گی اتنا کرایہ واجب ہوگا لیکن اگر عقد کے اندر شرط لگائی گئی کہ ہر مہینے کے یکم تاریخ کو کرایہ دینا ہوگا جیسے کہ آج کل ہوتا ہے یا منزل مقصود تک پہنچنے کے بعد کرایہ واجب ہوگا جیسے کہ آج کل بھی یہی ہوتا ہے تو پھر اس شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا

البتہ دھوبی اور درزی کو اجرت اس وقت ملے گی جبکہ عمل پورا ہو جائے عمل کے پورا ہونے سے پہلے ان کو اجرت نہیں ملے گی۔یعنی اگر دھوبی نے شلوار دھولی ہے قمیص نہیں دھوئی اسی طرح درزی نے شلوار سی لی ہے لیکن قمیص نہیں سی تو قمیص کے دھونے یا سینے سے پہلے یہ دونوں اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ قمیص دھونے یا سینے سے پہلے ان کا عمل ناقص ہے کیونکہ شلوار سے قمیص کے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہے۔اور عمل ناقص پر اجرت نہیں ملتی بلکہ عمل تام پر اجرت ملتی ہے۔اگر چہ درزی مستاجر (کپڑے کے مالک) کے گھر کپڑا سیئے تب بھی عمل تام ہونے سے پہلے وہ اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔یعنی مالک کے گھر میں کپڑا سینے سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ اس نے جتنا کپڑا سیا ہے اتنا مالک کے سپرد کر چکا ہے بلکہ جب پورا جوڑا نہ سی لے اس وقت تک اجرت نہیں ملے گی۔

وانما قال هذا: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا اگر چہ درزی مستاجر کے گھر میں کپڑا سے رہا ہو تب بھی جوڑا مکمل کرنے سے پہلے اس کو اجرت نہیں ملے گی حالانکہ ہم آپ کو بتا دیں گے کہ درزی جب مستاجر کے گھر میں کپڑا سی رہا ہو اور اس نے صرف شلوار سی لی تھی اور قمیص باقی تھی کہ کسی نے کپڑا چوری کر لیا تو اس صورت میں درزی کو بقدر عمل اجرت ملتی ہے یعنی جو شلوار اس نے سی لی ہے اس کی اجرت اس کو ملے گی البتہ قمیص کی اجرت نہیں ملے گی۔تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ درزی اور دھوبی کو بھی اجرت بقدر عمل ملے گی لھذا اگر دھوبی نے صرف شلوار دھولی ہو یا درزی نے صرف شلوار سی لی ہو تو ان کو صرف شلوار کی اجرت ملنی چاہئے؟

جواب: یہ ہے کہ چوری ہونے کی صورت میں عمل بعض پر منتہی ہو گیا اور یہ بعض معلوم ہے کل کے اعتبار سے تو جتنا کام کیا ہے اس کے بقدر اجرت واجب ہوگی۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ عمل کا مکمل ہونا دو قسم کا ہے ایک عمل کا مکمل ہونا حقیقۃً ہے وہ یہ کہ جو کام درزی نے شروع کیا ہے مثلاً قمیص اور شلوار اس نے سی کر مکمل کر لیا تو یہ عمل مکمل ہو گیا حقیقۃً اور ایک عمل مکمل ہونا ہے حکماً مثلاً جب اس درزی نے کپڑا سینا شروع کر دیا اور صرف شلوار سی لی تھی کہ کسی نے کپڑا چوری کر لیا تو یہ عمل بھی مکمل ہو گیا لیکن حقیقۃً نہیں بلکہ حکماً ہے۔

جیسے کہ نکاح مکمل ہو جاتا ہے دخول سے حقیقۃً لیکن اگر کسی نے دخول سے پہلے طلاق دیدی یا شوہر مر گیا تو اس سے بھی نکاح مکمل ہو گیا لیکن یہ حقیقۃً نہیں ہے بلکہ حکماً ہے اسی طرح یہاں پر بھی حقیقۃً درزی اور دھوبی کا کام مکمل ہو جاتا ہے پورا جوڑا سینے یا دھونے سے لیکن اگر جوڑا پورا ہونے سے پہلے کپڑا چوری ہو گیا تو اس کا کام مکمل ہو گیا بعض پر اور یہ بعض معلوم ہے برخلاف اس کے کہ کپڑا چوری نہ ہوا ہو تو بعض پر عمل منتہی نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر اس صورت میں ہم عمل مکمل کرنے سے پہلے اجرت واجب

کریں تو بعض کیلئے اجرت واجب کرنا ہوگا حالانکہ ابعاض کی کوئی تقدیر اور اندازہ نہیں ہے مثلاً ایک جوڑا کپڑا سو روپے میں سیا جارہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ دس روپے اس کے کاٹنے کے عوض میں ہیں اور دس روپے اس کی استری کرنے کے عوض میں ہے اور دس روپے اس کی آستین کے عوض میں ہے وغیرہ یہ نہیں ہے بلکہ یہ سو روپے مجموعہ جوڑنے کے عوض میں ہیں۔ لہذا جب ابعاض کیلئے کوئی تقدیر اور اندازہ نہیں ہے تو اجرت کا واجب ہونا موقوف ہوگا عمل پورے ہونے پر۔ واللہ اعلم بالصواب

﴿ وللخبز بعد اخراجه من التنور فان احترق بعد مااخرج فله الاجرة وقبله لاوغرم فيهما﴾ هذاعند ابی حنيفةؒ لانه امانة عنده وعندهما يضمن مثل دقيقه ولااجرله وان شاء ضمنه الخبز واعطاه الاجرة ﴿وللطبخ بعد الغرف ولضرب اللبن بعد الاقامة﴾ هذاعند ابی حنيفةؒ وقالالايستحق حتی يشرجه ﴾لان التشريج من تمام العمل وعند ابی حنيفةؒ هو زائد كالنقل ﴿ومن لعمله اثرفی العين﴾ای شیء من ماله قائم بتلك العين كصباغ وقصار يقصربالنشاء والبيض ﴿له حبسها للاجر فان حبس فضاع فلاغرم ولااجر﴾ هذاعندابی حنيفةؒ وعندهما العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذابعده ثم هو بالخيار عندهما ان شاء ضمنه قيمته غيرمعمول ولااجر وان شاء ضمنه معمولا وله الاجر. ﴿ومن لااثرلعمله﴾ ای ليس شیء من ماله قائما بتلك العين ﴿كالحمال والملاح وغاسل الثوب لاحبس له بخلاف رد الأبق﴾ فان الأبق كان علی شرف الهلاک فكانه احیٰ وباع منه بالجعل وعندزفرؒ ليس له حق الحبس سواء كان لعمله اثر فی العين ام لا.

ترجمہ: اور روٹی پکانے کی اجرت تندور سے روٹی نکالنے کے بعد ملے گی پس اگر روٹی نکالنے کے بعد جل گئی تو اس کو اجرت ملے گی اور نکالنے سے پہلے اس کو اجرت نہیں ملے گی دونوں صورتوں میں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس۔ لئے کہ یہ اس کے پاس امانت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے مثل آٹے کا ضامن ہوگا اور اس کو اجرت نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس کو روٹی کا ضامن بنادے اور اس کو اجرت دیدے۔ اور سالن پکانے کی اجرت ڈشوں میں ڈالنے کے بعد ملے گی۔ اور اینٹیں بنانے کی اجرت اینٹیں کھڑی کرنے کے بعد ملے گی اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے یہاں تک کہ اینٹیں تہہ بتہہ جمادے کیونکہ تہہ بتہہ جمانا عمل کی تکمیل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ایک زائد عمل ہے جیسے کہ منتقل کرنا ایک زائد عمل ہے۔ اور جس کے عمل کا اثر ہو عین کے اندر یعنی اس کے مال سے کوئی چیز اس عین کے ساتھ قائم اور ضم ہوگئی ہو جیسے رنگساز اور دھوبی ہے جو نشاء (خوشبودار گھاس) اور انڈے سے کپڑا دھوتا ہے اس کیلئے کپڑا روک لینا جائز ہے اجرت حاصل کرنے کے واسطے پس اگر

اس نے روک لیا اور وہ شی ءاس کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس پر تاوان نہیں آئے گا اور نہ اس کو اجرت ملے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ عین روکنے سے پہلے بھی مضمون تھی تو روکنے کے بعد مضمون ہوگی پھر مالک کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس کی قیمت کا ضامن بنادے غیر معمول شدہ اور اس کو اجرت نہ دے اور اگر چاہے تو عین کا ضامن بنادے معمول شدہ اور اس کو اجرت دیدے۔ اور جس کے عمل کیلئے اثر نہ ہو عین کے اندر یعنی اس کے مال سے کوئی چیز قائم نہ ہو اس عین کے ساتھ جیسے قلی اور ملاح کشتی چلانے والا۔ اور کپڑے کو دھونے والا اس کو روکنے کا حق نہیں ہے برخلاف اس کے جو بھگوڑے غلام کو واپس لانے والا ہو اس لئے کہ بھگوڑا غلام ہلاکت کے کنارے تک پہنچ چکا تھا گویا کہ اس نے زندہ کیا ہے اور مالک کے ہاتھ فروخت کردیا ہے جُعل کے عوض اور امام زفرؒ کے نزدیک اجیر کیلئے روکنے کا حق نہیں ہے چاہے اس کے عمل کا اثر عین کے اندر ہو یا نہ ہو۔

تشریح: اجیر کو مزدوری کب ملے گی؟

اس مسئلہ کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اجیر کو مزدوری ملے گی عمل کے تمام ہونے کے بعد۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک نان بائی (روٹی پکانے والے) کو اجرت پر لیا تا کہ اس کیلئے روٹیاں پکائے تو اجیر یعنی نان بائی کو اجرت ملے گی روٹی کو تندور سے نکالنے کے بعد یعنی جب اس نے روٹیاں پکا کر تندور سے نکال دی تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ پس اگر اس نے روٹیاں پکا کر باہر نکال دی اور تندور سے نکالنے کے بعد وہ روٹیاں جل گئیں یعنی دوسری آگ سے دوسرے شخص کے دوبارہ تندور میں ڈالنے کی وجہ سے جل گئیں تو بھی نان بائی کو اجرت ملے گی اس لئے کہ نان بائی کا عمل تندور سے نکالنے پر تمام ہوگیا اور جب اس کا عمل تمام ہوگیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ لیکن اگر روٹیاں تندور کے اندر جل گئیں تو پھر وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ عمل تمام نہیں ہوا ہے اور جب تک عمل تمام نہ ہو تو اجرت واجب نہیں ہوتی۔

اب اگر تندور کے اندر روٹیاں جل جائیں تو ضمان آئے گا یا نہیں اس میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان نہیں آتا اور صاحبینؒ کے نزدیک ضمان آتا ہے یہ مسئلہ درحقیقت اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ اجیر مشترک پر ضامن ہوتا ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، حسن بن زیاد، اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اجیر مشترک پر ضمان نہیں آتا کیونکہ ان کے پاس اشیاء امانت ہوتی ہے اور امانت کی بلا تعدی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا۔ جبکہ صاحبینؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اجیر مشترک ضامن ہوتا ہے۔

پس جب روٹیاں تندور سے نکالنے کے پہلے جل گئیں یا درزی سے کپڑا چوری ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں

آئے گا اور صاحبین کے نزدیک اجیر پر ضمان آئے گا۔

اب صاحبینؒ کے نزدیک ضمان کی صورت یہ ہے کہ یا تو جتنا آٹا ضائع ہوا ہے یا کپڑا چوری ہوا ہے اس کے بقدر آٹے اور کپڑے کا ضمان اجیر سے لے لے اور اس کو اجرت نہ دے اور اگر چاہے تو اس کو روٹی اور سلے ہوئے کپڑے کا ضامن بنادے اور اس کو روٹی پکانے اور کپڑا سینے کی اجرت دیدے۔

اسی طرح طباخ یعنی سالن پکانے والے کو مزدوری ملے اس وقت ملے گی جبکہ وہ سالن ڈشوں میں نکال دے لیکن اس کا مدار عرف پر ہے مثلاً آج کل بھی اس طرح ہوتا ہے کہ کبھی تو سالن پکانے والے کو افراد کے اعتبار سے آڈر دیا جاتا ہے مثلاً سو آدمیوں کا کھانا تیار کرنا ہے اس صورت میں ڈشوں (برتنوں) میں ڈالنا سالن پکانے والے کی ذمداری ہوگی۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ افراد کے اعتبار سے آڈر نہیں دیا جاتا بلکہ دیگوں کے اعتبار سے آڈر دیا جاتا ہے مثلاً دس دیگ چاول پکوانے کا آڈر دیا تو اس صورت میں پکانے والے کے ذمہ صرف پکانا ہوتا ہے ڈشوں میں ڈالنا اس کی ذمداری نہیں ہوتی پس جب اس نے دیگیں پکا کر سپرد کر دیا تو اجرت دینا واجب ہوگا۔

اگر کسی کو اینٹیں بنانے کیلئے اجرت پر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب اینٹیں بنادی اور سانچے سی نکال دی تو اجرت واجب ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک "تشریج" کے بعد واجب ہوگی۔ "تشریج" کہتے ہیں اینٹیں تہہ بتہہ کر زمین پر جمانا اور کھڑی کرنا یعنی صاحبینؒ کے نزدیک نفس سانچے سے نکالنے کے بعد اجرت واجب نہ ہوگی بلکہ جب اینٹیں خشک ہوجائے اور زمین پر کھڑی کرنے کے قابل ہوجائے بلکہ زمین پر کھڑی کردی جائے تب اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ تشریج یعنی اینٹیں زمین پر جمانا عمل کی تکمیل ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے تشریج یعنی اینٹیں کھڑی کرنا یہ ایک عمل زائد ہے جیسے کہ اینٹیں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا عمل زائد ہے اسی طرح اینٹیں جمانا اور کھڑی کرنا بھی الگ عمل ہے برائے تکمیل نہیں ہے۔

جس کے عمل کا اثر ہو عین کے اندر یعنی اس کی کوئی چیز اجیر کی ملکیت ہو عمل کرنے کی وجہ سے وہ چیز عین کے اندر سرایت کر جائے اور اس میں ضم ہوجائے مثلاً رنگساز ہے اس کا رنگ کپڑے کا ساتھ مل چکا ہے یا دھوبی ہے جو "نشاء" (ایک خوشبودار قسم کی گھاس ہے) سے یا انڈے سے کپڑے دھوتا ہے یا صابن اور سرف وغیرہ سے کپڑے دھوتا ہے تو اس کی ملکیت عین کے اندر مل چکی ہے لھذا ایسا اجیر، اس عین کو اپنے پاس اجرت حاصل کرنے کیلئے روک سکتا ہے۔ اب اگر روکنے کے بعد وہ چیز (عین) اجیر کے قبضہ میں ضائع ہوجائے تو اجیر پر ضمان نہیں آئے گا اور نہ اس کو اجرت ملے گی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ یہ چیز اس کے پاس امانت ہے روکنے سے پہلے بھی امانت تھی اور روکنے کے بعد بھی امانت ہے اور امانت کے ضائع ہونے پر ضمان نہیں آتا۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ چیز روکنے کے سے پہلے بھی مضمون تھی اور روکنے کے بعد بھی مضمون ہے لھذا جب روکنے کے بعد ضائع ہو جائے تو اس پر ضمان آئے گا۔

اب ضمان لینے کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ غیر معمول شیء کا ضمان لے لے اور اس کو اجرت نہ دے بغیر رنگ کئے ہوئے اور بغیر دھلے ہوئے کا ضمان لے اور، رنگ کرنے اور دھونے کی اجرت نہ دے اور اگر چاہے تو معمول شدہ یعنی سلے اور دھلے ہوئے کپڑے کا ضمان لے لے اور اس کو اجرت دیدے۔

اور جس کے عمل کیلئے کوئی اثر نہ ہو عین کے اندر یعنی اس کے مال اور ملکیت سے کوئی چیز اس عین کے ساتھ قائم نہ ہو مثلاً بوجھ اٹھانے والے نے بوجھ اٹھالیا اور منزل مقصود تک پہنچادیا، یاملاح نے کسی کشتی میں رکھ کر دوسری جگہ پہنچادیا یا کسی دھوبی نے کپڑا دھویا لیکن صابن، سرف، نشاء وغیرہ کے بغیر تو اس کو روکنے کا حق نہیں ہے اجرت حاصل کرنے کیلئے کیونکہ اس کے عین کا کوئی جزاس کے ساتھ قائم نہیں ہے۔اس لئے کہ معقود علیہ نفس عمل ہے جو عین کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

بخلاف رد الأبق :یہ اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جب اجیر کے عمل کا اثر عین کے اندر نہ ہو اس کیلئے اجرت حاصل کرنے کے واسطے عین روکنے کا حق نہیں ہے۔ حالانکہ اگر کسی کا غلام بھاگ جائے اور کوئی شخص کو اس کو پکڑ کر لائے پس اگر اس نے مسافت شرعی کی مقدار سے پکڑ کر لایا ہے تو اس کو چالیس درہم ملتے ہیں اور مسافت شرعی سے کم مقدار سے لایا ہے تو اس کے بقدر اس کو انعام ملتا ہے اور اس کو "جُعل" کہتے ہیں اگر غلام کا مولیٰ "جعل" نہیں دے رہا تو لانے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ اس غلام کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ مولیٰ سے "جُعل" لے لے حالانکہ لانے کا عمل کا کوئی اثر غلام کے اندر موجود نہیں ہے تو اس کو بھی "جُعل" حاصل کرنے کیلئے غلام کو اپنے پاس نہیں رکنا چاہئے

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب غلام اپنے آقا سے بھاگ گیا گویا کہ وہ ہلاک ہو گیا اور جس نے واپس لایا گویا کہ اس نے غلام کو زندہ کر دیا اور پھر مالک کے ہاتھ فروخت کر دیا "جُعل" کے عوض اور گویا کہ غلام مبیع ہو گیا اور "جُعل" ثمن، اور بائع کو ثمن کے حاصل کرنے کے واسطے مبیع روکنے کا حق ہوتا ہے۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اجیر کو عین روکنے کا حق نہیں ہے چاہے اس کے عمل کا اثر عین کے اندر ہو یا نہ ہو۔

﴿ولمن يطلق له العمل ان يستعمل غيره فان قيده بيده فلا﴾ كما اذا امره ان يخيطه بيده ﴿ولا جير المجيء بعياله ان مات بعضهم وجاء بمن بقي اجره اجره بحسابه وحامل خط اوزاد الى زيد باجر ان رده لموته لاشيء له﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعند محمدؒ له اجر الذهاب فى الخط اى الكتاب

وفي الزاد الاشيء له اتفاقاً حيث نقض عمله بالرد .

ترجمہ: اور جس کیلئے عمل مطلق رکھا گیا ہو اس کیلئے جائز ہے غیر سے کام کروانا اور اگراس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی قید لگائی ہو تو پھر جائز نہیں جیسے اپنے ہاتھ سے سینے کی قید لگانا اور اہل وعیال لانے والے مزدور کو اگر کچھ بچے مرگئے ہو اور باقی کو لیکر آیا تو اس کی مزدوری اس کے بقدر ملے گی۔ اور زید کے پاس خط اور توشہ لیجانے کیلئے کرایہ پر لیجانے والا اگر واپس لایا اس کی موت کی وجہ سے تو اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک خط لیجانے کی صورت میں اس کو جانے کا کرایہ ملے گا اور توشہ میں بالاتفاق اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ واپس لانے کی وجہ سے اس کا عمل ٹوٹ گیا ہے۔

تشریح: اجیر مشترک دوسرے سے کام کرواسکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ اجیر مشترک کو اگر کسی نے کہا میرے لئے یہ کام کرنا مثلاً درزی سے کہا کہ میرے لئے کپڑے سینا اور یہ مطلق ذکر کیا یعنی اس کے اندر شرط نہ لگائی کہ اپنے ہاتھ سے سینے ہے غیر سے سلوانے ہے تو اس صورت میں اجیر کو اختیار ہے چاہے خود سی لے یا غیر سے سلوالے دونوں صوتوں میں موجر (آڈر دینے والے) پر اجرت واجب ہوگی لیکن موجر نے یہ قید لگائی کہ تم نے خود یہ کام کرنا ہے غیر سے نہیں کروانا تو اس صورت میں اجیر پر لازم ہوگا کہ خود کام کرے غیر سے نہ کروائے مثلاً یہ کہا کہ کپڑے خود سی لینا شاگردوں یا کاریگروں سے نہیں سلوانا تو درزی پر لازم ہوگا کہ خود سی لے کسی اور سے نہ سلوائے۔

اگر کسی نے دوسرے کو اجرت لیا کہ جاؤ پشاور میں اہل عیال ہیں ان کو سوات لیکر آؤ اور ایک ہزار روپیہ اجرت ملے گی۔ جب وہ پشاور گیا تو ان کے بچوں میں سے بعض بچے مرگئے تھے تو جو باقی ہیں ان کے بقدر اجرت ملے گی مثلاً چار بچے تھے اور ایک بیوی جب وہ گیا تو ان میں سے دو بچے مرگئے تھے تو اب اس کو چھ سو روپے ملیں گے۔

لیکن اگر کسی کو اجرت پر لیا خط لیجانے کیلئے مثلاً کسی سے کہا کہ میں تمہیں ہزار، روپے دوں گا تم یہ خط یہاں سے پشاور لیجاؤ اور وہاں میرے فلاں دوست کو حوالہ کرنا اور پھر اس کا جواب بھی لانا چنانچہ جب وہ گیا تو اس کا دوست مرگیا تھا اور اس نے خط واپس لایا۔

یا کسی کو کرایہ پر لیا کہ میں تمہیں ہزار، روپے دوں گا تم یہ خرچہ میری بیوی (جو پشاور میں رہتی ہے) کو پہنچادینا چنانچہ جب وہ گیا تو بیوی مرگئی تھی اور اس نے خرچہ واپس لایا تو دونوں مسئلوں میں پہلے مسئلے کے اندر اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خط لیجانے والے کو کچھ بھی نہیں ملے گا نہ جانے کا خرچہ اور نہ واپس آنے کا خرچہ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اجیر

کو جانے کا کرایہ واپس ملے گا واپس آنے کا خرچہ نہیں ملے گا۔

اور کھانا پہنچانے کی صورت میں سب کے نزدیک بالاتفاق اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا نہ جانے کا کرایہ اور نہ واپس آنے کا کرایہ۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ خط لیجانے کی صورت میں معقود علیہ خط لیجانا نہیں ہے کیونکہ خط کا کوئی وزن نہیں ہے بلکہ وہاں پر معقود علیہ قطع مسافت ہے اور قطع مسافت حاصل ہو چکا ہے لھذا اجیر مستحق اجرت ہوگا۔ جبکہ کھانا پہنچانے کی صورت میں معقود علیہ کھانا پہنچانا ہے اور وہ نہیں پایا گیا ہے اس لئے اس صورت میں اجرت نہیں ملے گی۔ جبکہ شیخین کے نزدیک دونوں صورتوں میں معقود علیہ مرسل الیہ تک یہ چیز پہنچانی ہے اور نہیں پایا گیا لھذا اجرت نہیں ملے گی کیونکہ واپس لانے کی وجہ سے وہ عمل ختم ہو گیا، البتہ اگر اس نے خط وہاں پر چھوڑ دیا تو اس صورت میں بالاتفاق اس کو جانے کا کرایہ ملے گا۔ اور واپس آنے کا کرایہ نہیں ملے گا۔

﴿وصح استيجار دار اودكان بلاذكر فيه﴾فان العمل المتعارف فيهما السكنىٰ فيصرف اليه ﴿وله كل عمل سوى موهن البناء كالقصارة ولحدادة لواستاجر ارضا للبناء صح واذانقضت المدة سلمها فارغة الاان يغرم الموجر قيمته مقلوعا ويتملكه بلارضى المستاجر ان نقص القلع الارض والابرضاه اويرضى بتركه فيكون البناء والغرس لهذا والارض لهذا﴾، وقوله يتملكه بالنصب عطف على ان يغرم وقوله والا اى وان لم ينقص القلع الارض وقوله اويرضى عطف على قوله ان يغرم فالحاصل انه يجب على المستاجر ان يسلمها فارغة الا ان يوجد احد الامرين الاول ان يعطى الموجر قيمة البناء والغرس مقلوعا ويتملكه وهذاالاعطاء والتمليك جبراً على تقدير ان ينقص القلع الارض ويكون برضاء المستاجر على تقدير ان لاينقص والامر الثانى ان يرضى الموجر بترك البناء والغرس فى ارضه هذاالذى ذكره فى وجوب القلع وعدم وجوبه وفهم منه ولاية القلع للمستاجر وعدمها فانه قدذكر انه ان نقص القلع الارض يتملكه بلارضى المستاجر فح لايكون للمستاجر القلع وفى غير هذه الصورة يكون. ﴿ والرطبة كالشجرة﴾ فان لهابقاء فى الارض بخلاف الزرع فانه اذانقضت المدة لايجبر على القطع قبل اوان الحصاد

ترجمہ: اور صحیح ہے گھر اور دکان کو کرایہ پر لینا اس کے ذکر کئے بغیر کہ اس میں کیا کام کرے گا کیونکہ عمل متعارف دونوں میں رہائش ہے تو اس کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور اس کیلئے کہ اس میں ہر قسم کام کرنا جائز ہے سوائے ایسے کام کے جو عمارت کو کمزور کر رہا ہے جیسے دھوبی کا کام ہے یا لوہار کا کام۔ اور اگر کسی نے زمین کرایہ پر لے لی عمارت بنانے کیلئے یا درخت لگانے کیلئے تو صحیح

ہے اور جب مدت ختم ہو جائے تو زمین کو خالی کر کے دینا ہوگا مگر یہ کہ مالک عمارت کی ٹوٹی ہوئی قیمت یا کٹے ہوئے درخت کی قیمت کا ضامن ہو جائے اور موجر اس کا مالک بن جائے گا مشتری کی رضامندی کے بغیر، جبکہ عمارت توڑنے سے زمین کا نقصان ہو رہا ہو ورنہ اس کی رضامندی سے، یا مالک اس کے چھوڑنے پر راضی ہو جائے لهذا عمارت اور درخت اس (مستاجر) کے ہوں گے اور زمین (مالک) کی ہوگی۔

مصنفؒ کا قول ''ویتملکه'' منصوب ہے عطف ہے مصنفؒ کے قول ''ان یغرم'' پر اور یہ قول ''والا'' کا معنی ہے اگر توڑنے سے زمین کا نقصان نہ ہو رہا ہو۔ اور مصنفؒ کا یہ قول ''او یرضی'' عطف ہے ''ان یغرم'' پر، پس حاصل کلام یہ ہے کہ مستاجر پر لازم ہے کہ زمین کو خالی کر کے سپرد کر دے مگر یہ کہ دو امرین میں سے ایک امر پایا جائے پہلا امر یہ کہ موجر (مالک) ٹوٹی ہوئی عمارت اور کٹے ہوئے درخت کی قیمت دیدے اور اس کا مالک بن جائے۔ یہ اعطاء اور تملیک جبراً ہوگا اس تقدیر پر کہ توڑنے سے زمین کا نقصان ہو رہا ہو اور مستاجر کی رضامندی سے ہوگا اس تقدیر پر کہ توڑنے سے زمین کا نقصان نہ ہو رہا ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ موجر (مالک) عمارت اور درخت کو اپنی زمین میں چھوڑنے پر راضی ہو جائے۔ یہ تفصیل عمارت اور درخت کے اکھاڑنے کے ضروری ہونے اور نہ ہونے کے بیان میں تھی اور اس سے یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ اکھاڑنے اور نہ اکھاڑنے کا اختیار مستاجر کو ہے کیونکہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر اکھاڑنے سے زمین کا نقصان ہو رہا ہو تو موجر اس کا مالک ہوگا مستاجر کی رضامندی کے بغیر تو اس وقت مستاجر کیلئے اکھاڑنے کا اختیار نہ ہوگا اور اس صورت کے علاوہ میں اس کیلئے مستاجر کیلئے اکھاڑنے اور نہ اکھاڑنے کا اختیار ہوگا۔

اور سبز چارہ درخت کے مانند ہے کیونکہ اس کیلئے باقی رہنا ہے زمین کے اندر برخلاف کھیتی کے کیونکہ جب مدت ختم ہو جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کھیتی کاٹنے کے وقت سے پہلے۔

رطبہ کہتے ہیں سبز گھاس کو بعض نے فرمایا کہ یہ ایک خاص قسم کی گھاس ہے جس کو فارسی میں سپست کہتے ہیں اور بعض نے اس کا ترجمہ ''گندنا'' کے ساتھ کیا ہے بہر حال رطبہ وہ گھاس ہے جو کافی عرصے تک باقی رہنے والی ہے۔

تشریح: گھر اور دکان میں عرف کے مطابق عمل ہوگا۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک گھر کرایہ پر لیا یا دکان کرایہ پر لی لیکن یہ ذکر نہ کیا کہ اس میں کیا کام کرے گا۔ یہ اجارہ جائز ہے اسلئے کہ عرف میں گھر کرایہ پر لینا رہائش کیلئے ہوتا ہے لهذا رہائش اگرچہ ذکر نہیں ہے لیکن رہائش مراد ہے۔ اب مستاجر کیلئے جائز ہے کہ دکان میں جو بھی کام کرنا چاہے کر سکتا ہے لیکن ایسے کام کرنے کی اجازت نہ ہوگی جس سے عمارت کمزور ہو رہی ہو جیسے

دھوبی کا کام، یا لوہار کا کام ہے اگر اس کیلئے لینا ہو تو پہلے سے بتانا ضروری ہوگا کہ میں اس میں دھوبی یا لوہاری کا کام کرتا ہوں۔

زمین کو عمارت یا درخت لگانے کیلئے کرایہ پر لینا جائز ہے:

مسئلہ کی وضاحت کرنے سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے۔

چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول "یتملکه" منصوب ہے عطف ہے ماقبل "ان یغرم" پر اسی طرح "اویرضی" بھی منصوب ہے عطف ہے "ان یغرم" پر۔

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران سے زمین کرایہ پر لے لی عمارت بنانے یا درخت لگانے کیلئے اور مدت بھی ذکر کردی کہ ایک سال کیلئے لے رہا ہوں تو یہ صحیح ہے یعنی اجارہ منعقد ہے پس جب ایک سال پورا ہوگیا یعنی مدت ختم ہوگئی تو اب خالد (مستاجر) کو چاہئے کہ زمین خالی کر کے، عمران (موجر) کے سپرد کردے ۔اور موجر (عمران) مستاجر (عمران) کے لئے عمارت اکھاڑنے یا درخت کاٹنے کا ضامن نہ ہوگا یعنی مستاجر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ موجر سے ضمان لے لے۔

لیکن اگر عمارت اور درخت کو قائم رکھنا چاہتے ہیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) اگر اکھاڑنے سے زمین کے اندر خرابی اور نقصان آتا ہو تو مالک کو مستاجر کو اکھڑی ہوئی عمارت اور کٹے ہوئے درخت کی قیمت دے گا اور عمارت اور درخت کو نہیں اکھاڑا جائے گا اس صورت میں مستاجر قیمت لینے پر راضی ہو یا نہ ہو لیکن اس کو قیمت دی جائے گی اور موجر اس کا مالک ہو جائے گا کیونکہ مستاجر کی رضامندی کو شرط کیا جائے تو اس سے موجر کا نقصان ہو جائے گا زمین کے اندر خرابی پیدا ہو جائے گی۔ جس کا موجر مستحق نہیں ہے۔

(۲) اگر اکھاڑنے سے زمین کے اندر نقصان نہیں آتا تو اس صورت میں اگر موجر اس کی قیمت دینا چاہتا ہے تو مستاجر کی رضامندی شرط ہوگی اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مالک نہیں ہو سکتا ۔

(۳) یا موجر اس بات پر راضی ہو جائے کہ عمارت اور باغ زمین کے اندر رہے تو اس صورت میں زمین موجر (مالک) کی ہوگی، عمارت اور درخت مستاجر کے ہوں گے۔ یہ تفصیل عمارت اور درخت کے اکھاڑنے کے واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تھی اس تفصیل سے یہ بھی سمجھ میں آ گیا کہ مستاجر کو عمارت اور درخت اکھاڑنے کی ولایت کب ہوگی اور کب نہ ہوگی چنانچہ فرمایا کہ جب اکھاڑنے سے زمین کا نقصان ہو رہا ہو تو اس صورت میں موجر زمین عمارت اور درختوں کا مالک ہو جائے مستاجر کی رضامندی کے بغیر اور مستاجر کو اکھاڑنے کا اختیار نہ ہوگا اور اگر اکھاڑنے سے زمین کا نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر اکھاڑنے یا نہ اکھاڑنے کا اختیار مستاجر کو ہوگا موجر اس کا مالک نہ ہوگا مستاجر کی رضامندی کے بغیر۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے زمین کرایہ پر لی سبز چارہ حاصل کرنے کیلئے اور مدت بیان کردی مثلاً ایک سال کیلئے پھر مدت اجارہ ختم ہوگئی لیکن ابھی تک سبزہ پورا نہیں ہوا ہے تو اس کے پورے ہونے کا انتظار نہ کیا جائے گا بلکہ فی الحال اجارہ ختم کر دیا جائے گا جیسے درخت کے اجارہ میں ہوتا ہے۔ کیونکہ رطبہ کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں ہے بلکہ یہ تو ایسی گھاس ہے کہ اگتی رہتی ہے ایک دفعہ کاٹنے کے بعد دوبارہ اگتی ہے پھر کاٹو تو پھر اگے گی اس لئے اس کو باقی رکھنے کی صورت موجر کا نقصان ہے برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے زمین کرایہ پر لی تھی فصل اور کھیتی اگانے کیلئے اور ابھی تک کھیتی نہیں پکی تھی کہ اجارہ کی مدت پوری ہوگئی تو اب مستاجر کو کھیتی اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ کھیتی کو باقی رکھا جائے گا یہاں تک کہ کھیتی پک جائے اور اس اضافی مدت کا کرایہ موجر کو دیا جائے گا کیونکہ کھیتی کیلئے وقت مقرر ہے جس کی وجہ موجر کا نقصان نہیں ہو رہا اور مستاجر بھی نقصان سے بچ جائے گا۔

﴿وضمن بارداف رجل معه وقد ذكر ركوبه﴾ اى ركوب المستاجر من غير ذكر الرديف ﴿نصف قيمتها بلااعتبار الثقل﴾ فان الخفيف الجاهل بالفروسية قديكون اضر من الثقيل العالم بها ﴿وبالزيادة على حمل مازاد الثقل ان طاقت حملها والاكل قيمتها﴾ اى ضمن بالزيادة على حمل مازاد ان كان الحمل بحيث تطيقه هذه الدابة وان لم يكن الحمل كذلك يضمن كل قيمتها ﴿كعطبها بضربه وكبحه﴾ العطب الهلاك وكبح اللجام جذبه الى نفسه عنفاً عين ضمن بهلاك الدابة بسبب الضرب او كبح اللجام كل قيمتها عبد ابى حنيفةؒ وعندهما لا الاان يكون ضربااو كبحا غير متعارف .

ترجمہ: اور ضمان آئے گا دوسرے کو اپنے پیچھے بٹھانے سے جب کہ صرف مستاجر کے بیٹھنے کا ذکر ہو چکا ہو ردیف کے ذکر کے بغیر (تو ضامن ہوگا) سواری کی نصف قیمت کا بوجھ کے اعتبار کئے بغیر اس لئے کہ گھڑ سوار ناواقف ہلکا آدمی بسا اوقات زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے اس بھاری شخص سے جو گھڑ سواری کا ماہر ہوتا ہے اور زیادتی کا ضامن ہوگا بوجھ لادنے کی صورت میں اضافی بوجھ کا اگر جانور کے اندر بوجھ اٹھانے کی طاقت ہو اور اگر نہ ہو پھر پورے جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی زیادتی کا ضامن ہوگا اس بوجھ کا جو زیادہ ہو اگر بوجھ ایسا ہو کہ جانور اس کے لیجانے کی طاقت رکھتا ہو اور اگر بوجھ ایسا نہ ہو تو پھر کل قیمت کا ضامن ہوگا جیسے جانور کا ہلاک ہونا مارنے سے اور لگام کھینچنے سے عطب کہتے ہیں ہلاک ہونا اور کبح للجام کہتے ہیں جانور کو زور سے اپنی طرف کھینچنا یعنی ضامن جانور کے ہلاک ہونے سے مارنے کے سبب سے یا لگام کھینچنے کے سبب سے (اس صورت میں) پوری قیمت کا ضامن ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس صورت میں کہ مارنا اور لگام کھینچنا غیر

متعارف ہو۔

تشریح: ڈبل سواری منع ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد نے سے ایک گھوڑا کرایہ پر لیا سوار ہونے کیلئے لیکن یہ ذکر نہ کیا کہ اس پر کتنے آدمی سوار ہوں گے تو عرف یہ ہے کہ اس پر ایک آدمی سوار ہوگا پس اگر عمران (مستاجر) نے گھوڑے پر اپنے پیچھے دوسرے آدمی کو بٹھایا اور گھوڑا ہلاک ہوگیا تو عمران گھوڑے کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ردیف عمران سے ہلکا ہو پھر نصف قیمت کا ضامن نہیں ہونا چاہئے بلکہ کم کا ضامن ہونا چاہئے یا اگر ردیف کا وزن عمران سے سے زیادہ ہو پھر تو عمران نصف سے زیادہ کا ضامن ہونا چاہئے۔ تو حتمی طور نصف قیمت کے ضمان کا فیصلہ کرنا مناسب نہیں ہے۔

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ انسان میں وزن کا اعتبار نہیں بلکہ عدد کا اعتبار ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بسا اوقات کم وزن والا آدمی جو گھڑ سواری سے ناواقف ہوتا ہے وہ گھوڑے کی پشت پر بیٹھنے کا سلیقہ نہیں جانتا تو اس کا سوار ہونا زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے گھوڑے کیلئے بنسبت اس بھاری اور بوجھل آدمی کے جو گھڑ سواری کا ماہر ہو کہ وہ سلیقے سے گھوڑے کی پشت پر بیٹھے گا جس سے گھوڑے کو تکلیف نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے سے گھوڑا کرایہ پر لیا بوجھ لادنے کیلئے اور بوجھ کی مقدار بھی ذکر کردی مثلاً یہ کہا کہ اس پر ایک من گندم لادا جائے گا پھر اس نے گھوڑے پر ڈیڑھ من گندم لاد دیا جس کی وجہ سے گھوڑا ہلاک ہوگیا پس اگر گھوڑے میں ڈیڑھ من گندم لادنے کی طاقت ہو تو اس صورت میں مستاجر اضافی مقدار کا ضامن ہوگا یعنی گھوڑے کی قیمت کے ثلث کا ضامن ہوگا پس اگر گھوڑے کی قیمت پندرہ سو روپے ہے تو مستاجر پانچ سو روپے کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر گھوڑے میں ایک من سے زیادہ بوجھ لیجانے کی طاقت نہ ہو اور پھر بھی مستاجر نے اس پر ایک من سے زیادہ بوجھ لاد دیا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا تو مستاجر گھوڑے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر گھوڑا ہلاک ہوجائے مستاجر کے مارنے سے یا لگام کھینچنے سے یعنی اگر مستاجر نے گھوڑے کو مارا جس کی وجہ سے گھوڑا ہلاک ہوگیا یا اس نے گھوڑے کی لگام کھینچی جس کی وجہ سے گھوڑا ہلاک ہوگیا تو مستاجر گھوڑے کی پوری قیمت کا ضامن ہوتا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگر مستاجر نے عرف کے مطابق گھوڑے کو مارا یا عرف کے مطابق لگام کھینچی جس سے گھوڑا ہلاک ہوگیا تو ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ اس کے بغیر گھوڑا چلتا نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مارنا اور لگام کھینچنا تیز چلانے کیلئے ہے نفس چلانے کیلئے نہیں ہے اور تیز چلانا عمل زائد ہے عرف میں داخل نہیں ہے لھذا اگر اس کی وجہ سے ہلاک ہو گیا تو پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔

﴿ وجوازها بها عما استوجرت اليه ولو ذاهباً وجائياً وردها اليه﴾ قوله وردهابالجر عطف على جوازها اى يضمن بجواز الدابة عمن موضع استوجرت اليه ثم ردها لى ذلك الموضع وان كان الاستيجار ذاهباً وجائياً وانما قال هذانفياً لماقيل انه انمايضمن اذااستاجرها ذاهباً فقط لان الاجارة قدانتهت بالوصول الى ذلك الموضع فيضمن بلجوازعنه وماذااستاجرهاذاهبا وجائياً فجاوز عن ذلك الموضع ثم ردهااليه لايضمن كالمودع اذاخالف ثم عاد الى الوفاق لكن الصحيح الضمان اقول ان هلكت الدابة فى ذلك الموضع بسبب تيقن بانه لادخل لجوازها عن ذلك الموضع فى تحقق ذلك السبب يفتى بعدم وان هلكت بسبب لاتيقن بذلك بل يمكن انك يكون له مدخل يفتىٰ بالضمان .

ترجمہ: اور جس جگہ تک جانور کو کرایہ پر لیا تھا اس سے تجاوز کرنے سے اگر چہ جانے اور آنے کیلئے ہو اور وہاں تک واپس لانے سے "وردھا" مجرور ہے عطف ہے "جوازھا" پر یعنی ضامن ہوگا تجاوز کرنے سے اس جگہ سے جہاں تک کرایہ پر لیا ہو اگر چہ کرایہ پر لینا آنے اور جانے کیلئے ہو مصنفؒ نے یہ کہا اس بات کی نفی کیلئے جو کہا گیا ہے کہ اس وقت ضامن ہوگا جبکہ کرایہ پر لیا ہو صرف لیجانے کیلئے کیونکہ اجارہ ختم ہو جاتا ہے اس جگہ تک پہنچنے سے تو وہاں سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ضامن ہوگا اور جب کرایہ پر لیا ہو آنے اور جانے کیلئے اور اس مقام سے تجاوز کر گیا پھر وہاں تک واپس لایا تو ضامن نہ ہوگا جیسے کہ مودَع جب مخالفت کردے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ضمان آئے گا۔ میں کہتا ہوں اگر جانور ہلاک ہو جائے اس جگہ میں ایسے سبب سے کہ اس بات کا یقین ہو کہ اس جگہ سے تجاوز کرنے کیلئے اس میں کوئی دخل نہیں ہے اس سبب کے تحقق ہونے میں تو پھر فتوی دیا جائے گا ضمان کے واجب ہونے کا اور اگر ایسے سبب سے ہلاک ہو جائے جس کے بارے میں یقین نہ ہو بلکہ ممکن ہے کہ اس سبب کیلئے دخل ہو تو پھر ضمان کے واجب ہونے کا فتوی دیا جائے گا۔

تشریح: مقررہ مقام سے تجاوز کرنے کی صورت میں ضمان آتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے ایک سواری کرایہ پر لی اور یہ کہا کہ میں اس پر سوات سے مردان تک جاوں گا اور پھر وہ مردان سے آگے لے گیا یعنی پشاور چلا گیا اور سواری ہلاک ہو گئی تو مستاجر پر ضمان آئے گا یا نہیں؟ اب اس کی تشریح میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ بعض مشائخ کے نزدیک اگر مستاجر نے ایک جانب سے سواری کرایہ پر لی ہے یعنی صرف یہ کہا کہ میں اس

پر مردان جاوں گا اور پھر مردان سے آگے لے گیا اور سواری ہلاک ہوگئی تو ضمان آئے گا اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے کیونکہ مردان تک پہنچنے کی وجہ سے اجارہ منتہی ہوگیا اب اس سے آگے تجاوز کرنے کی وجہ سے ضمان آئے گا لیکن اگر اس نے آنے اور جانے کیلئے سواری کرایہ پر لی ہو مثلاً یہ کہا کہ میں اس پر مردان جاوں گا پھر واپس سوات آوں گا اور جب مردان پہنچ گیا تو اس نے وہاں سے آگے تجاوز کیا یعنی پشاور تک لے گیا اور پھر واپس مردان پہنچا دیا تو پھر مردان میں سواری ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب اس نے آنے اور جانے کیلئے کرایہ پر لی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے دوسو کلومیٹر کیلئے کرایہ پر لی ہے کیونکہ مردان، سوات تقریباً سو کلومیٹر فاصلے پر واقع ہے پس جب اس نے مردان سے آگے لے گیا اور پھر واپس مردان، پہنچا دیا تو اس نے بعد سواری ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ دوسو کلومیٹر تک استعمال کرنے کی اس کو اجازت تھی۔

جیسے کہ مودَع جب ودیعت میں تجاوز کرے پھر اس کو اپنے جگہ کی طرف واپس کردے اور اس نے بعد ہلاک ہوجائے تو ضمان نہیں آتا اسی طرح یہاں بھی ہونا چاہئے۔

لیکن بعض دوسرے مشائخ کا مذہب یہ ہے اگرچہ اس نے آنے اور جانے کیلئے کرایہ پر لی ہو یا ایک طرف سے کرایہ پر لی ہو دونوں صورتوں میں جب مردان سے آگے لے گیا اور اب چاہے واپس لائے یا نہ دونوں صورتوں میں اگر سواری ہلاک ہوگئی تو ضمان آئے گا کیونکہ اس نے مقررہ مقام سے تجاوز کیا ہے اور یہ تعدی شمار ہوگئی شارحؒ نے اور صاحب ہدایہ نے اس مذہب کو اصح قرار دیا ہے۔

آگے شارحؒ نے صفیہ کی ایک بین بین صورت نکالی ہے وہ یہ ہے کہ اگر اس جگہ سواری ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ اس سبب کے پائے جانے کی وجہ سے اس جگہ سے آگے تجاوز کرنے کو بالکل دخل نہیں ہے تو اس صورت میں عدم ضمان کا فتویٰ دیا جائے گا اور اگر سواری ایسے سبب کے نتیجہ میں ہلاک ہوجائے جس کے بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا بلکہ ممکن ہے کہ اس جگہ سے آگے تجاوز کرنے کو اس میں دخل ہو اور یہ بھی امکان ہے اس تجاوز کو دخل نہ ہو تو اس صورت میں ضمان کا فتویٰ دیا جائے گا۔

﴿ونزع سرج حمار مكترىً وايكافه مطلقاً واسراجه بمالايسرج بمثله دون مايسرج بمثله﴾ ای ان اکترىٰ حماراً مسرجاً فنزع السرج واوكفه وحمل عليه فهلك ضمن سواء كان الاكاف ممايوكف هذاالحمار بمثله اولا وان نزع السرج واسرجه بسرج اخر فان كان هذاالسرج ممالايسرج هذاالحمار بمثله يضمن وان كان يسرج بمثله لايضمن الااذاكان فى الوزن زائدا على الاول فيضمن بحسابه وهذاعندابى حنيفةؒ وعندهما ان اوكفه باكاف يوكف بمثله لايضمن الااذاكان زائدا فى الوزن على

السرج الذی نزعه فیضمن بقدر الزیادة ﴿وسلوک الحمال طریقا غیر ماعینه المالک وتفاوتا اولایسلکه الناس اوحمله فی البحر فله الاجر ان بلغ﴾ ای للحمال لاجر فی جمیع ماذکر ان بلغ المنزل لحصول المقصود ﴿ومن استاجر ارضاً لزرع بر فزرع رطبة ضمن مانقصت بلاجر﴾ لانه صار غاصباً وحکم الغصب هذا ﴿ومن دفع ثوباالیخیطه قمیصافخاطه قباءً ضمن قیمة ثوبه اواخذ القباء باجر مثله ولم یزد علی ماسمی﴾ لانه لایزاد علی المسمیٰ عندنا فی الاجارة الفاسدة والله اعلم .

ترجمہ: اور کرایہ پر لئے گئے گدھے سے زین اتا کر پالان کسنا مطلقاً اور ایسی زین کسنا کہ اس جیسے زین نہیں کسی جاتی نہ کہ ایسی زین کسنے سے کہ اس جیسے زین کسی جاتی ہے یعنی ایک گدھا کرایہ پر لیا جس پر زین کسی گئی ہو تو مستاجر نے اس سے زین اتار دی اور اس پر پالان رکھ دیا اور اس پر سامان لاد دیا پھر گدھا ہلاک ہو گیا تو مستاجر ضامن ہوگا چاہے اس گدھے پر اس جیسا پالان کسا جاتا ہو یا نہیں کسا جاتا اور اگر اس سے زین اتار دی اور اس پر دوسری زین کس دی پس اگر یہ دوسری زین ایسی ہو کہ اس جیسی زین اس گدھے پر نہیں کسی جاتی تو ضامن ہوگا اور اگر کسی جاتی ہے تو ضامن نہ ہوگا ہاں اگر وزن میں اس سے زائد ہو تو اس کے بقدر ضامن ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر ایسا پالان کس دیا کہ اس جیسا پالان کس دیا جاتا ہے تو ضامن نہ ہوگا ہاں اگر وزن میں اس زین سے زائد ہو جس کو اتارا ہے تو ضامن ہوگا زیادتی کے بقدر۔ اور بوجھ اٹھانے والے کا اس راستے کے علاوہ پر چلنا جس کو مالک نے متعین کر دیا ہو اور دونوں راستوں میں فرق ہو یا اس راستے پر لوگ نہ چلتے ہو، یا سمندر کے راستے سے لے گیا اور اگر منزل مقصود تک پہنچ گیا تو اس کو مزدوری ملے گی یعنی بوجھ اٹھانے والے کو مزدوری ملے گی مذکورہ تمام صورتوں میں اگر منزل تک پہنچ گیا مقصود کے حاصل ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے زمین کرایہ پر لی گندم بونے کیلئے پھر اس نے اس کے اندر سبزیاں بو دی تو ضامن ہوگا کرایہ کے بغیر کیونکہ وہ غاصب بن گیا اور غصب کا حکم یہ ہے اور جس کسی نے دوسرے کو کپڑا دیدیا تاکہ اس سے کپڑا قمیص سی لے تو اس نے اس سے قباء بنایا تو کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا یا قباء لے لے اجر مثل کے ساتھ اور مسمی پر زیادہ نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اجارہ فاسدہ میں اجر مثل پر زیادتی نہیں کیجاتی۔ واللہ اعلم۔

تشریح: زین اتار کر پالان کسنے سے ضمان آئے گا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے گدھا کرایہ پر لیا اور پھر اس سے زین اتار کر اس کے اوپر چڑے کا پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے گدھا ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں مستاجر پر ضمان آئے گا چاہے اس نے گدھے پر ایسا پالان لگایا ہو کہ اس جیسا پالان اس گدھے پر لگایا جاتا ہو یا اس جیسا پالان اس جیسے گدھے پر نہیں لگایا جاتا دونوں صورتوں میں اس پر ضمان آئے گا

کیونکہ اس نے زین اتار کر پالان رکھنے سے تعدی کی ہے اور تعدی کی صورت مین ضمان آتا ہے۔

اور اگر اس نے زین کسا ہوا گدھا کرایہ پر لیا ہو پھر اس سے زین اتا کر اس پر دوسری زین کس دی اور پھر گدھا ہلاک ہو گیا تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے ایسی زین کسی ہو کہ عام طور پر اس جیسی زین اس جیسے گدھے پر نہیں کسی جاتی تو اس صورت میں اس پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے تعدی کی ہے گدھے پر ایسی زین کسی ہے کہ اس جیسی زین اس پر نہیں کسی جاتی۔

لیکن اگر اس نے گدھے پر ایسی زین کسی ہو کہ عام طور پر اس جیسے گدھے پر اس جیسی زین کسی جاتی ہے اور پھر گدھا ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا الا یہ کہ دوسری زین پہلی زین سے وزن میں زیادہ ہو مثلاً پہلی والی زین دس کلو وزن کی ہے اور دوسری زین بارہ کلو وزن کی ہے تو اس صورت میں صرف اضافی وزن کا ضامن ہو گا مثلاً مذکورہ صورت میں مستاجر گدھے کی قیمت کا چھٹا حصہ ضمان آئے گا۔

یہ مذکورہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس نے گدھے پر ایسا پالان لگایا کہ عام طور پر اس جیسے گدھے پر اس جیسا پالان لگایا جاتا ہے تو پھر مستاجر ضامن نہ ہو گا الا یہ کہ اگر پالان وزن میں زین سے زیادہ ہو تو زیادتی کے بقدر ضامن ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی نے قلی (مزدور) کو کچھ سامان دیکر اور کہا کہ یہ سامان فلاں مکان تک پہنچانا ہے اور راستہ بھی متعین کر دیا کہ فلاں راستے سے لے جانا ہے پھر مزدور نے وہ متعین کردہ راستہ چھوڑ کر دوسرے راستے سے لے گیا اور وہ چیز راستے میں ہلاک ہو گئی حالانکہ دونوں راستوں میں تفاوت اور فرق ہے کیونکہ ایک راستہ محفوظ ہے اور دوسرا خطرناک ہے۔

یا دوسرا راستہ ایسا ہے کہ اس پر عام طور لوگ چلتے نہیں۔

یا کسی مزدور کو سامان دیکر کہا کہ اس کو جگہ پہنچانا ہے لیکن خشکی کے رستے سے اور اس نے سمندر اور دریا کے راستے لے گیا اور وہ چیز راستے میں ہلاک ہو گئی تو ان تینوں صورتوں میں مزدور پر ضمان آئے گا کیونکہ مزدور نے تعدی کی ہے کہ جب مالک نے راستہ متعین کر دیا اور اس نے مالک کی مخالفت کی تو یہ تعدی ہو گی اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے۔

لیکن اگر مزدور نے سامان صحیح سالم منزل مقصود تک پہنچا دیا تو اب اس کو پوری مزدوری ملے گی کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اس لئے کہ مزدوری دینے سے کوئی مانع نہیں ہے۔

اگر کسی نے دوسرے کی زمین کرایہ پر لی گندم بونے کیلئے اور پھر اس نے گندم کے بجائے اس کے اندر سبزیاں بوئی اور اس نے وجہ سے زمین میں نقصان پیدا ہو گیا کیونکہ غلے کے بنسبت سبزیاں زیادہ نقصان دہ ہوتی ہیں پس جب سبزیوں کی وجہ سے زمین میں نقصان پیدا ہو گیا تو مستاجر نقصان کا ضامن ہو گا یعنی زمین کے اندر جتنا نقصان ہوا ہے مستاجر اس کا ضمان ادا کرے گا

اور اس صورت میں مالک زمین کو زمین کا کرایہ نہیں ملے گا کیونکہ مستاجر غاصب بن گیا اور غاصب سے ضمان لیا جاتا ہے اور غصب کا حکم یہ ہے کہ جب مالک نے غاصب سے ضمان لے لیا تو اب اس سے کرایہ نہیں لے گا کیونکہ ضمان اور اجارہ جمع نہیں ہوسکتے اس لئے کہ ضمان تعدی کی صورت میں لازم ہوتا ہے اور کرایہ غیر تعدی کی صورت میں لازم ہوتا ہے ضمان اور کرایہ کو جمع کرنا گویا کہ تعدی اور غیر تعدی کو جمع کرنا ہے اور یہ اجتماع متناقضین ہے لھذا کرایہ واجب نہ ہوگا۔

اگر کسی نے درزی کو کپڑا دیدیا اور اس سے کہا کہ اس سے کرتہ بناؤ چنانچہ درزی نے کرتے کے بجائے اس سے جبہ بنالیا اب مستاجر کو اختیار ہے کہ یا تو درزی سے بغیر سلے ہوئے کپڑے کی قیمت لے لے اور اس کو اجرت نہ دے چنانچہ جب درزی نے کپڑے کی قیمت دیدی تو درزی جبے کا مالک بن جائے گا۔ اور اگر چاہے تو اس سے جبہ لے لے اور درزی کو جبہ سینے کی قیمت دیدے یعنی کرتہ سینے کی جو اجرت طے ہوئی تھی وہ نہ دے بلکہ جبہ سینے کی بازاری قیمت دیدے لیکن مسمیٰ پر زیادتی نہ کرے مثلاً کرتہ سینے کی اجرت طے ہوئی تھی سو روپے اور جبہ سینے کی بازاری قیمت اسی روپے ہے تو درزی کو اسی روپے ملیں گے لیکن اگر جبہ سینے کی بازاری قیمت ایک سو دس روپے ہے تو پھر اس کو ایک دس نہیں ملیں گے بلکہ اسی روپے ملیں گے کیونکہ احناف کے نزدیک اجارہ فاسدہ میں اجر مثل دیا جاتا ہے لیکن مسمیٰ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ واللہ اعلم ☆☆☆ بالصواب ☆☆☆

باب الاجارۃ الفاسدۃ

﴿یہ باب ہے اجارہ فاسدہ کے بیان میں﴾

﴿الشرط یفسدھا﴾ والمراد شرط یفسد البیع ﴿ وفیھا اجر المثل لایزاد علی المسمیٰ﴾ ھذا عندنا وعند زفرؒ والشافعیؒ یجب بالغا مابلغ کمافی البیع الفاسد تجب قیمۃ العین بالغۃ مابلغت ولنا ان المنافع غیر متقومۃ بنفسھا بل بالعقد وقد اسقطا الزیادۃ فیہ .

ترجمہ: شرط اجارہ کو فاسد کردیتی ہے مراد اس سے ہر وہ شرط ہے جو بیع کو فاسد کرتی ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجر مثل واجب ہوگا جو مسمیٰ سے زیادہ نہ ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجر مثل واجب ہوگا جہاں تک پہنچے۔ جیسے کہ بیع فاسد میں عین کی قیمت واجب ہوتی ہے جہاں تک پہنچے، ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع بذات خود متقوم نہیں ہوتے بلکہ عقد کرنے سے متقوم ہوجاتے ہیں اور عقد میں ان دونوں زیادتی کو ساقط کردیا ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اجارہ فاسد ہوتا ہے شرط لگانے سے لیکن شرط سے مراد وہ شرط ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو جیسے کہ

بیع فاسد ہوتی ایسی شرط لگانے سے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اسی طرح اجارہ بھی فاسد ہوگا ایسی شرط لگانے سے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور جب اجارہ فاسد ہو جائے تو اس صورت میں مستاجر پر اجرت مثل واجب ہوگی یعنی طے شدہ اجرت دینا واجب نہ ہوگا بلکہ اجرت مثل واجب ہوگی لیکن یہ اجرت مثل مسمّٰی سے زیادہ نہ ہوگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی اگرچہ مسمّٰی سے زیادہ ہو۔ جیسے کہ بیع فاسد میں مبیع کی قیمت لازم ہوتی ہے اگرچہ مسمّٰی سے زیادہ ہو۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اجارہ کے اندر منافع متقوم نہیں ہیں بلکہ عقد اجارہ نے اس کو متقوم بنایا ہے اور عقد میں ان دونوں مسمّٰی پر اتفاق کرلیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مسمّٰی سے زیادہ جو مقدار ہے اس کو دونوں نے ساقط کردیا ہے اور قاعدہ یہ ہے "الساقط لایعود" کہ ساقط دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا اس لئے مسمّٰی سے زیادہ واجب نہ ہوگی۔

﴿وصح اجارة دار كل شهر بكذا في واحد فقط وفي كل شهر سكن ساعة في اوله﴾ هذا عند بعض المشائخ فانه حين يهل الهلال يكون لكل واحد حق الفسخ فاذامضى ادنىٰ زمان لزم العقد في هذاالشهر وفي ظاهر الرواية لكل واحد منهما حق الفسخ في الليلة الاولىٰ مع اليوم الاول من الشهر اذفي اعتبار اوان رؤية الهلال حرج ﴿وفي كل شهر علم مدته﴾ بان قيل اجرت لستة اشهر كل شهر بكذا.

ترجمہ: اور گھر کو کرایہ پر دینا ہر مہینہ اتنے میں صرف ایک ماہ میں صحیح ہوگا اور اس ماہ میں بھی جس کی ابتداء میں ایک ساعت قیام کرلے یہ بعض مشائخ کے نزدیک ہے کیونکہ جب پہلی کا چاند نظر آئے تو ہر ایک کیلئے فسخ کرنے کا حق ہوگا پس جب تھوڑا سا زمانہ گزر جائے تو عقد لازم ہو جائے گا اس مہینے میں بھی اور ظاہر الروایہ میں ہے کہ ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق ہوگا مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں کیونکہ چاند دیکھنے کے وقت کا اعتبار کرنے میں حرج ہے اور ہر مہینے میں اجارہ صحیح ہوگا جس کی مدت معلوم ہو مثلاً کہا گیا کہ چھ مہینے کیلئے اور ہر مہینے کا کرایہ اتنا ہوگا۔

تشریح: مکان کے کرایہ میں مدت معلوم ہونا ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکان کرایہ پر لے لیا اور کل مدت بیان نہیں کی بلکہ صرف یہ کہا کہ یہ مکان میں آپ سے لے رہا ہوں اور ہر مہینے کا کرایہ ہزار روپے ہوگا تو یہ اجارہ صرف ایک مہینے کیلئے جائز ہوگا اور ایک مہینے کے ماسوٰی میں جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ کلمۂ "کل" جب ایسی چیزوں پر داخل ہو جس کی انتہاء نہ ہو تو اس کے عموم پر عمل متعذر ہونے کی وجہ سے فرد واحد

کی طرف صیرورت ہوگی اور فرد واحد ایک مہینہ ہے جو کہ معلوم ہے اس لئے ایک مہینے میں اجارہ جائز ہوگا اور ماسوئی چونکہ مجہول ہیں اس لئے اس میں جائز نہ ہوگا اور مہینے کے ختم ہونے پر مستاجر اور موجر دونوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اجارہ فسخ کر دے۔ پھر جس مہینے کی شروع میں کرایہ دار تھوڑی دیر ٹھہرے گا اس میں بھی اجارہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ تھوڑی دیر ٹھہرنے کی وجہ سے دونوں کی رضامندی پائی گئی اس لئے اس میں بھی اجارہ صحیح ہو جائے گا۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ جس مہینے کی ابتداء میں تھوڑی دیر ٹھہر جائے تو اس مہینے میں اجارہ صحیح ہو جائے گا یہ بعض مشائخ کے نزدیک ہے کیونکہ جب چاند نظر آئے تو اس وقت دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور جب اس مہینے میں تھوڑا سا زمانہ گزر جائے تو اس میں بھی اجارہ صحیح ہو جائے گا لیکن ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دوسرے مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں متعاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ چاند دیکھنے کے وقت کا اعتبار کرنے میں حرج ہے کیونکہ جس فریق نے اجارہ فسخ کرنا ہے اس پر لازم ہوگا کہ چاند کے دیکھنے کا خصوصی اہتمام کرے کہیں وقت آگے پیچھے نہ ہو جائے ورنہ اجارہ لازم ہو جائے گا اور یہ بھی اہتمام کرے گا کہ فریق ثانی کہیں غائب نہ ہو جائے گا ورنہ اجارہ لازم ہو جائے گا اس کی رضامندی کے بغیر۔ اس لئے ظاہر الروایۃ نے پہلی رات اور پہلے دن دونوں کا اعتبار کیا کہ چوبیں گھنٹوں میں ہر ایک کو اجارہ فسخ نے کا حق ہوگا جب چوبیں گھنٹے گزر جائے اور کسی نے فسخ نہ کیا تو اس مہینے میں اجارہ صحیح ہو جائے گا۔

اور اگر اجارہ کی کل مدت معلوم ہو تو پھر ہر مہینے میں اجارہ صحیح ہو جائے گا مثلاً یہ مکان میں نے چھ ماہ کیلئے کرایہ پر لے لیا اور ہر مہینے کا کرایہ ایک ہزار، روپے ہوگا تو یہ جائز ہے۔

﴿واجارتها سنة بكذا وان لم يسم قسط كل شهر واول المدة ماسمىٰ والافوقت العقد فان كان حين يهل يعتبر الاهلة والافالايام كالعدة﴾ اى ان كان عقد الاجارة عند الاهلال يعتبر الاهلة وان كان فى النـاء الشهر فعندابى حنيفةؒ يعتبر الكل بالايام ل كل شهر ثلثون يوماً وعندهما يعتبر الاول بالايام والباقى بالاهلة فان اجر فى عاشر ذى الحجة سنةً فعندابى حنيفةؒ يقع على ثلاثة مائة وستين يوماً وعندهما الشهر الاول يعتبر بالايام وهو ثلثون يوماً فذو الحجة ان تم على ثلثين يوماً فالسنة تتم على عاشر ذى الجحة وان تم على تسعة وعشرين يوماً فالسنة تتم على الحادى العشر من ذى الحجة والحق ان يتم السنة على عاشر ذى الحجة علىٰ كل حال اذلوتتم على حادى عشر يدخل العاشر فى تمام السنة فلزم تكرار العيد الاضحىٰ فى سنة واحدة احدهما فى اول المدة والثانى فى اٰخرها وهل سمعت ان العيد الاحضىٰ يتكرر فى سنة واحدة .

ترجمہ: اور صحیح ہے گھر کرایہ پر دینا ایک سال کیلئے اتنے میں (یعنی معلوم اجرت کے ساتھ) اگر چہ ہر مہینے کی قسط ذکر نہ کرے اور اجارہ کی مدت کی ابتداء ہوگی اس وقت جو متعین کیا ہو ورنہ عقد کے وقت سے۔ پس اگر عقد اجارہ چاند دیکھنے کے وقت سے ہوا تو پھر چاند کا اعتبار ہوگا اور عقد اجارہ ہوا مہینے کے درمیان میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورا عقد میں ایام کی تعداد کا اعتبار ہوگا اور ہر مہینہ تیس کا شمار ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینے کا اعتبار ہوگا دنوں کے لحاظ سے اور باقی مہینوں کا اعتبار ہوگا چاند کے لحاظ سے۔ پس اگر کسی نے اپنا گھر ایک سال کیلئے کرایہ پر دیدیا دسویں ذی الحجہ کو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ تین سو ساٹھ دنوں کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینے میں ایام کا اعتبار ہوگا اور وہ تیس دن شمار ہوگا پس اگر ذوالحجہ تیس دن پر پورا ہوا تو سال پورا ہوگا دسویں ذی الحجہ پر اور اگر مہینہ پورا ہوا انتیس (۲۹) ذی الحجہ پر تو سال پورا ہوگا گیارہویں ذی الحجہ پر لیکن حق بات یہ ہے کہ ہر حال میں سال پورا ہو دسویں ذی الحجہ پر کیونکہ اگر سال پورا ہو جائے گیارہوں ذی الحجہ پر تو دسویں تاریخ ہوگی سال کے اندر تو لازم آئے گا عید الاضحیٰ کا تکرار ایک سال میں ایک عید اول مدت میں اور دوسری آخر مدت میں، کیا آپ نے سنا ہے کہ عید الاضحیٰ ایک سال میں دو مرتبہ آئی ہے۔

تشریح: سال کا بیان مہینے کے ذکر سے مستغنی کرنے والا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکان کرایہ پر لیا ایک سال کیلئے اور ایک سال کا کرایہ متعین کر دیا مثلاً یہ کہا کہ ایک سال کا کرایہ دس ہزار، روپے ہے لیکن ہر مہینہ کرایہ متعین نہ کیا کہ ہر مہینے کا کرایہ کتنا ہوگا تو یہ اجارہ صحیح ہے کیونکہ سال بھر کے کرایہ متعین کرنے سے ہر مہینے کا کرایہ خود بخود متعین ہو جائے گا جیسے کہ کوئی گھر ایک سال کیلئے کرایہ پر لے لے اور ہر ماہ کا کرایہ ایک ہزار، روپے مقرر کر دے تو یہ اجارہ صحیح ہے اگر چہ ہر ماہ کا کرایہ متعین نہیں کیا ہے اسی طرح پہلی صورت میں اجارہ صحیح ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ جب مکان کو ایک سال کیلئے کرایہ پر دیدیا تو کرایہ کب سے شروع ہوگا؟

مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ اگر عقد کے اندر وقت متعین کر دیا ہو کہ فلاں وقت سے کرایہ شروع ہوگا پھر تو اس وقت سے شروع ہوگا لیکن اگر عقد کے اندر وقت متعین نہ کیا ہو تو پھر اجارہ کی ابتداء ہوگی عقد کے وقت سے یعنی جس وقت عقد کیا ہے اس وقت سے کرایہ شروع ہو جائے گا۔

پس اگر اجارہ کی ابتداء مہینے کے شروع سے ہو یعنی چاند کی پہلی تاریخ کو عقد اجارہ ہوا تو اس صورت میں حساب میں چاند کا اعتبار ہوگا یعنی چاند پر مہینے ختم ہوگا اور اگلا مہینہ شروع ہوگا چاہے چاند انتیس دن کا ہو یا تیس دن۔ لیکن اگر مہینے کے درمیان میں عقد اجارہ ہوا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد اجارہ کی تمام مدت میں ایام کا اعتبار ہوگا اور ہر مہینہ تیس دن کا شمار ہوگا اور

سال ختم ہوگا تین سو ساٹھ دن پر مثلاً۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک مہینے کے درمیان میں اجارہ ہونے کی صورت میں پہلے مہینے کے حساب میں دنوں کا اعتبار ہوگا اور باقی مہینوں میں چاند کا اعتبار ہوگا مثلاً ذی الحجہ کی دسویں تاریخ پر عقد اجارہ ہوا ایک سال کیلئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس تاریخ سے دنوں کا حساب ہوگا ہر مہینہ تیس دن کا شمار ہوگا اور سال تین سو ساٹھ کا شمار ہوگا جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ذوالحجہ کے باقی ایام کو شمار کر کے محفوظ کیا جائے گا مثلاً اگر ذوالحجہ کا مہینہ تیس کا دن کو ہو تو اکیس دنوں کو محفوظ کر کے الگ لکھ دیا جائے گا پھر محرم کے چاند دیکھنے سے نیا مہینہ شروع ہوگا اور گیارہ مہینوں یعنی ذی القعدہ کے چاند دیکھنے کے تک چاند کا اعتبار ہوگا اس کے بعد جب ذی الحجہ شروع ہو جائے تو سابقہ سال کے ذی الحجہ کے اکیس دنوں کے ساتھ اس سال کے نو دن لگا دئیں جائیں گے تو یہ مہینہ تیس دن کا شمار ہو جائے گا لیکن اگر سابقہ سال کے ذی الحجہ کا مہینہ ختم ہوا تھا انتیسویں پر تو پھر سال ہوگا گیارہویں ذی الحجہ پر یعنی سال کے شروع میں جو دسواں ذی الحجہ ہے وہ اجارہ میں داخل ہوگا اور سال کے اختتام پر جو دسواں ذی الحجہ وہ بھی اجارہ میں داخل ہوگا۔ تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ تیس دن کا ہو جائے۔

والحق ان یتم :اس عبارت کے ذریعہ شارحؒ صاحبین کے مسلک پر ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب پہلے مہینے میں تیس دن کا اعتبار ہے اور باقی مہینوں میں چاند کا اعتبار ہے پس جب ذی الحجہ کا مہینہ تیس دن کا ہو تو سال پورا ہوگا دسویں ذی الحجہ پر لیکن اگر حقیقۃً ذی الحجہ کا مہینہ پورا ہو جائے انتیس پر تو سال پورا ہوگا گیارہویں ذی الحجہ پر کیونکہ گیارہ مہینوں میں تو چاند کا اعتبار ہوا ہے لیکن ذی الحجہ کا مہینہ تیس دن کے اعتبار سے پورا ہوگا تو سال کے ابتداء میں جو دسواں ذی الحجہ ہے وہ بھی عقد اجارہ میں داخل ہوگا اور سال کے اختتام میں جو دسواں ذی الحجہ ہے وہ بھی اجارہ میں داخل ہوگا تو اس کا نتیجہ یہ ہو جائے گا کہ ایک سال میں دو عید الاضحیٰ جمع ہو جائیں گی ایک سال کی ابتداء میں اور ایک سال کے اختتام میں تو کیا تم نے کہیں یہ سنا ہے کہ ایک سال میں دو مرتبہ عید الاضحیٰ آئی ہو؟ یہ خرابی صاحبین کے قول پر لازم آ رہی ہے اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ سال پورا ہو دسویں ذی الحجہ پر ۔لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خرابی امام ابوحنیفہؒ کے قول میں بھی لازم آ رہی ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ تین سو ساٹھ دنوں کا اعتبار کرتے ہیں جس میں ایک عید الاضحیٰ کا دن ہے ابتداء میں لیکن چونکہ عام چاند مہینے کبھی انتیس دن کے ہوتے ہیں اور کبھی تیس دن کے بہر حال جب تین سو ساٹھ دن گزریں گے تو کم از کم ایک سال پانچ یا ایک سال اور چھ دن گزرے ہوں گے یعنی سال پورا ہوگا پندرہویں یا سولہویں ذی الحجہ پر۔ اس لئے یہ اعتراض صرف صاحبین پر لازم نہیں آتا۔

﴿ واجارة الحمام والحجام والظئر باجر معین وبطعامها وکسوتها ﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایجوز للجهالة وهو القیاس وله ان الجهالة لاتفضی الی المنازعة لان العادة التوسعة علی الاظآر شفقة

علی الاولاد وھو الاستحسان ﴿وللزوج وطیها الافی بیت المستاجر﴾ فان البیت ملکه فیمنعه فیه ﴿وله فی نکاح ظاهر فسخها ان لم یأذن بها فان اقرت بنکاحه لا﴾ ای ان کان النکاح ظاھراً بین الناس اویکون علیه شهود فللزوج فسخ الاجارة صیانة لحقه اما ان علم النکاح باقرارها لا. ﴿ولاهل الصبی فسخها ان مرضت اوحبلت﴾ لان لبنها یضر بالولد ﴿وعلیها غسل الصبی وثیابه واصلاح طعامه ودهنه لاثمن شیء منها وهوواجره واجب علی ابیه فان ارضعته بلبن شاة اوغذته بطعام ومضت المدة فلااجر﴾

ترجمہ: اور صحیح ہے حمام اور حجام کا اجارہ اور دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ معلوم اجرت کے ساتھ اور اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض کرایہ پر لینا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کی وجہ سے اور یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے کیونکہ عادت ہے کہ دودھ پلانے والی عورتوں پر فراخی کی جاتی ہے اپنی اولاد پر شفقت کرنے کی وجہ سے اور یہی استحسان کا تقاضا ہے اور شوہر کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنے کا حق ہے مگر مستاجر کے گھر میں نہیں کیونکہ گھر اس کی ملکیت ہے تو وہ اسکو روک سکتے ہیں اپنے گھر میں وطی کرنے سے اور شوہر کیلئے ظاہری نکاح میں فسخ کرنے کا حق ہے اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی ہو اور اگر اس نے خود نکاح کا اقرار کیا ہو تو پھر نہیں یعنی اگر نکاح لوگوں کے درمیان ظاہر ہو یا اس پر گواہ موجود ہو تو اس صورت میں شوہر کیلئے اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے اپنے حق کی حفاظت کے واسطے لیکن اگر نکاح کا علم ہو گیا ہو عورت کے اقرار سے تو پھر اس کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہے اور بچے والوں کیلئے اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے جبکہ وہ عورت بیمار ہو جائے یا حاملہ ہو جائے کیونکہ اب اس کا دودھ بچے کیلئے نقصان دہ ہے اور دودھ پلانے والی خاتون کے ذمہ ہے بچے کو نہلانا، اس کے کپڑے دھونا، اس کے کھانے کی اصلاح کرنا اور اسکو تیل لگانا لیکن ان چیزوں کا ثمن اس پر واجب نہیں بلکہ ان چیزوں کا ثمن اور مرضعہ کی اجرت اس کے باپ پر لازم ہے اور اگر اس نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا، یا اس کو کھانے کی غذا دی اور مدت اجارہ گزر گئی تو اس کو اجرت نہیں ملے گی۔

تشریح: حمام، حجام اور مرضعہ کی اجرت حرام نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے حمام کی اجرت جائز ہے یعنی اگر کوئی شخص حمام میں نہاتا ہے اور حمام کا مالک اس سے نہانے کا کرایہ لیتا ہے تو یہ جائز ہے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ اس میں جہالت کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ وہ کتنی دیر تک غسل کرے گا اور کتنا پانی استعمال کرے گا لیکن لوگوں کے تعامل اور عرف کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح حجام کی اجرت بھی جائز ہے کیونکہ حضورﷺ نے ایک حجام سے پچھنے لگوائے اور حجام کو اس کی اجرت دیدی تھی اگر یہ ناجائز ہوتا تو حضورﷺ اس کو اجرت نہ دیتے۔

اسی طرح بچے کو دودھ پلانے والی عورت کو اجرت معینہ پر لینا یا صرف کھانے اور کپڑے کے عوض اجرت پر لینا جائز ہے یعنی مرضعہ کو اجرت معینہ پر لینا جائز ہے اور طعام اور کپڑے کے عوض اجرت پر لینا بھی جائز ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک طعام اور کپڑے کے عوض اجرت پر لینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ اس میں جہالت ہے کیونکہ کپڑا اور کھانا دونوں مجہول الجنس اور مجہول الصفۃ ہیں تو اجرت مجہول ہے اور جب اجرت مجہول ہو تو اجارہ فاسد ہوتا ہے جیسے کہ قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے اس لئے یہ اجارہ فاسد ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجرت مجہول تو ہے لیکن جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ دودھ پلانے والی خواتین پر وسعت کرتے ہیں کھانے اور کپڑے میں اپنی اولاد پر شفقت کرنے کی وجہ سے اور یہی استحسان کی وجہ ہے اس لئے یہ اجارہ جائز ہے۔

پس جب کسی نے عورت کو دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لے لیا تو اس کے شوہر کو اس کے ساتھ وطی کرنے کا حق حاصل ہے مگر مستاجر کے گھر میں وطی کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ گھر مستاجر کی ملکیت ہے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے گھر میں وطی کرنے سے منع کردے۔

اسی طرح جب مرضعہ اور اس کے شوہر کے درمیان نکاح ظاہر ہو یعنی ہر کسی کو معلوم ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے شہرت عامہ ہو یا گواہوں کے ذریعہ اس نے یہ ثابت کردیا کہ یہ عورت میری بیوی ہے اور اس نے دودھ پلانے کی اجازت نہ دی ہو تو شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اس جارہ کو فسخ کردے کیونکہ جتنی دیر یہ عورت بچے کو دودھ پلانے کیلئے جائے گی اتنی دیر وہ شوہر کی خدمت نہیں کرسکے گی اور خدمت کرنا شوہر کا حق ہے اس لئے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس نے جو عقد کیا ہے اس نے شوہر کے حق میں تصرف کیا ہے اس لئے شوہر کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اجارہ کو فسخ کردے اپنے حق کی حفاظت کیلئے۔

لیکن اگر اس عورت کا اس مرد کے ساتھ نکاح ظاہر نہ ہو بلکہ عورت کے اقرار سے معلوم ہوا ہو یعنی عورت نے اقرار کرلیا ہے کہ یہ میرا شوہر ہے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اپنی ذات پر لازم ہوتا ہے غیر پر لازم نہیں ہوتا اس لئے اقرار کی وجہ سے یہ عورت اس کی بیوی سمجھی جائے گی لیکن اجارہ فسخ کرنے کا اختیار اس لئے نہ ہوگا کہ غیر کے حق میں تصرف ہے اور غیر کے حق میں تصرف کرنا اقرار کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔

پس اگر یہ مرضعہ بیمار ہوگئی یا حاملہ ہوگئی تو بچے والے کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے کیونکہ اس کا دودھ بچے کیلئے نقصان دہ ہے گویا کہ

عذر پایا گیا اور عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کرنا جائز ہے۔
اسی طرح مرضعہ کی ذمداری میں یہ بھی داخل ہے کہ بچے کے کپڑے دھوئے، اس کو نہلائے، اس کے کھانے کی اصلاح کرے یعنی غذاء نرم کرکے اس کو کھلائے اور اس کو تیل لگائے۔لیکن ان چیزوں کا ثمن صابن، کپڑے کھانے اور تیل خریدنے کا ثمن اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ بچے کے والد پر لازم ہوگا جیسے کہ مرضعہ کی اجرت والد پر لازم ہوتی ہے اسی طرح ان چیزوں کا ثمن بھی والد پر لازم ہوگا۔لیکن اگر مرضعہ نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا، یا کوئی اور غذا کھلائی اور مدت اجارہ گزر گئی تو اس کو اجرت نہیں ملے گی اس لئے کہ جس چیز پر عقد ہوا تھا یعنی مرضعہ کا دودھ وہ نہیں پایا گیا اسلئے معقود نہ پائے جانے کی وجہ سے اجرت بھی واجب نہ ہوگی۔

﴿ولم يصح للاذان والامامة والحج وتعليم القران والفقه والغناء والنوح والملاهي وعسب التيس ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القران والفقه﴾ والاصل عندنا انه لايجوز الاجارة على الطاعات ولاعلى المعاصي لكن لماوقع الفتور في الامور الدينية يفتي بصحتها لتعليم القران والفقه تحرزاً عن الاندراس

ترجمہ: آذان دینے، امامت کرانے، حج کرنے، قرآن اور فقہ کی تعلیم دینے، گانا گانے، نوحہ کرنے لہو ولعب کیلئے اسی طرح نر جانور کو مادہ سے جفتی کرانے کیلئے اجرت پر لینا صحیح نہیں ہے، لیکن آج اس کے صحیح ہونے کا فتوی دیا جائے گا قرآن اور فقہ کی تعلیم کیلئے۔ ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ طاعات اور معاصی پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن جب امور دینیہ میں فتور اور سستی آگئی تو اب فتوی دیا جائے گا اس کے صحیح ہونے کا قرآن اور فقہ کی تعلیم کیلئے تا کہ ضائع ہونے سے بچ جائے۔

تشریح: آذان اور امامت پر اجرت کا مسئلہ:

مسئلہ کی وضاحت ذکر کرنے سے پہلے اصول سمجھ لیجئے چنانچہ احناف کے نزدیک اصول یہ ہے کہ طاعات اور معاصی پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔اب مسئلہ یہ ہے کہ آذان دینے، امامت کرنے حج کرنے، قرآن اور فقہ کی تعلیم دینے پر اجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ سب طاعات ہیں اور طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں ہے ۔
حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت علی الطاعات جائز ہے انہوں نے استدلال کیا ہے حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث سے جو بخاری شریف میں ہے کہ صحابہ کرام کا ایک قافلہ جا رہا تھا کچھ لوگوں سے کھانے کیلئے کچھ مانگا انہوں نے دینے سے انکار کیا پھر ان لوگوں کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا تو انہوں نے صحابہ کرام میں کسی صحابی سے دم کروایا وہ ٹھیک ہوگیا تو صحابہ کرام نے ان سے بکریوں کا ایک ریوڑ لے لیا اور حضورﷺ نے فرمایا کہ تم خود بھی کھاؤ اور میرے لئے بھی اس میں حصہ کرو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعات یعنی آذان، امامت تعلیم قرآن اور تعلیم فقہ پر اجرت لینا جائز ہے۔لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طاعات پر

اجرت لینا جائز نہیں ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کا استدلال حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث سے ہے جو ابوداود اور ابن ماجہ نے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اصحاب صفہ میں بعض لوگوں کو کچھ تعلیم دی بعد میں ان میں سے کسی نے ان کو کمان دیدی۔ حضورﷺ سے جب ذکر کیا تو آپﷺ نے فرمایا کہ اگر تم چاہتے ہو کہ اس کمان کے بدلے تمہیں دوزخ کی کمان دیدی جائے تو لے لو۔ اس کا معنی یہ ہے کہ آپﷺ نے اس لینے کو جائز قرار نہیں دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ طاعات پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ جہاں تک ابوسعید خدریؓ کی حدیث کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ طاعت نہیں تھی بلکہ جھاڑ پھونک تھی اور جھاڑ پھونک جب دنیاوی مقاصد کیلئے ہو تو اس پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ وہ طاعت نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے ان تمام کاموں (یعنی آذان، امامت، تعلیم قرآن اور تعلیم فقہ) پر اجرت لینا جائز قرار دیا ہے بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ اجرت جو دی جارہی ہے یہ عمل طاعت پر نہیں دی جاتی بلکہ جس وقت پر دی جاتی ہے کہ اپنا وقت محبوس کیا ہے لیکن ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتھم فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حنفیہ نے اس باب میں ضرورت کی وجہ سے امام شافعیؒ کے قول پر فتوی دیا ہے اور ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔
اب ضرورت یہ ہے کہ اجرت مقرر نہ ہو تو نماز پڑھانے کیلئے کوئی امام نہیں ملے گا اور نہ آذان دینے کیلئے مؤذن ملے گا اور تعلیم دینے کیلئے کوئی استاذ ملے گا اس ضرورت کی وجہ سے ایسا کر دیا جہاں ضرورت ہے وہاں ایسا کر دیا اور جہاں ضرورت نہیں ہے وہاں جواز بھی نہیں ہے۔
گناہ کے کاموں پر اجرت لینا جائز نہیں ہے مثلاً گنا گانے پر، نوحہ کرنے پر اور ملاہی یعنی ڈھول، طبلہ، سارنگی، باجہ وغیرہ کے بجانے پر اجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ چیزیں خود حرام ہیں تو اس پر اجرت لینا کیسے جائز ہوگا۔
اسی طرح عسب التیس: یعنی نر جانور کو اجرت لے لینا تا کہ مادہ سے جفتی کرادے اور اس کی اجرت دیدے تو یہ اجرت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ اجرت درحقیقت اس منی کی ہے جس سے مادہ حاملہ ہوجائے اور یہ ایک ایسے کام پر اجارہ ہے جس پر عاقدین کا اختیار نہیں ہے اس لئے یہ جارہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ اس کام کیلئے اگر نر کو استعارہ پر لیا جائے تو جائز ہے۔

﴿ویجبر المستاجر علی ماقیل ویحبس به وعلی الحلوة المرسومة﴾ الحلوة بفتح الحاء الغیر المعجمة هدیة تهدی الی المعلمین علی رؤس بعض سور القران سمیت بها لان العادة اهداء الحلاواء هی لغة یستعملها اهل ماوراء النهر ﴿ولااجارة المشاع الامن الشریک﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یصح اجارة المشاع من الشریک وغیره ﴿ولودفع الی اخر غزلاً لینسجه بنصفه او استاجر حماراً لیحمل علیه زاداً

ببعضه اوثوراً ليطحن براله ببعض دقيقه﴾ هذا يسمىٰ قفيز الطحان وقدنهىٰ النبی ﷺ عنه لانه جعل الاجر ببعض مايخرج من عمله والصورتان الاولان في معنى قفيز الطحان.

ترجمہ: اور متاجر کو مجبور کیا جائے گا اس چیز کے سپرد کرنے پر جو طے ہوئی ہو اور اس کے بدلے اس کو قید کیا جائے گا اور اسی طرح اس مٹھائی پر جس کے دینے کا رواج ہو حلوہ 'فا' کے فتحہ کے ساتھ ہے وہ مٹھائی ہے جو والدین کی طرف سے اساتذہ کو قرآن مجید کی بعض سورتوں کے مکمل ہونے پر بطور ہدیہ دی جاتی ہے اس کو حلوہ اس لئے کہتے ہیں وہ عام طور پر اس موقع پر مٹھائی ہدیہ کرنے کا رواج ہے ۔اور یہ لغت ماوراء النہر کے لوگ استعمال کرتے ہیں۔اور جائز نہیں ہے مشاع (مشترک چیز) کا اجارہ مگر اپنے شریک کو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مشاع چیز شریک اور غیر شریک دونوں کو اجارہ پر دینا جائز ہے۔اگر کسی نے دوسرے کو اون دیدیا کپڑا بننے کیلئے اس کے نصف کے عوض یا کسی نے گدھا کرایہ پر لیا توشہ لادنے کیلئے اس کے بعض حصے کے عوض یا بیل کرایہ پر لیا گندم پیسنے کیلئے اس کے بعض آٹے کے عوض اس مسئلہ کو قفیز الطحان کہا جاتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس نے اس چیز کو مزدوری قرار دی ہے جو اس کے اپنے عمل سے نکلتی ہے اور پہلی دونوں صورتیں قفیز الطحان کے معنی میں ہیں۔

تشریح: طے شدہ اجرت دینا لازم ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ مزدور اور اجیر کے ساتھ جو اجرت طے ہو جائے منافع حاصل ہونے کے بعد متاجر پر لازم ہے کہ وہی اجرت دیدے کیونکہ منافع حاصل ہونے کے بعد یہ اجرت اس کے ذمہ واجب ہو گئی اور واجب کی ادائیگی بھی واجب ہے پس اگر وہ اجرت نہیں دیتا تو قاضی اس پر زبردستی کر سکتا ہے اور اگر پھر بھی نہیں دیتا تو قاضی اس کو جیل میں ڈالے گا کیونکہ واجب کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہے۔اسی طرح متاجر کو مجبور کیا جائے گا اس مٹھائی کے دینے پر جس کے دینے کا رواج ہو معلمین ،اساتذہ اور قاری صاحب کیلئے یعنی جس علاقے میں یہ قانون ہو کہ قاری صاحب اور معلم صاحب بچوں کو تعلیم دے گا قرآن مجید پڑھائے گا اور ان کو تنخواہ کے بجائے مٹھائی ملے گی یا کھجوریں ملیں گی یا کچھ غلہ ملے گا اور پھر وہ لوگ نہیں دیتے تو ان کو دینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر پھر بھی دیں تو قاضی ان کو جیل ڈالے گا کیونکہ تنخواہ مقرر نہیں تو یہ چیزیں ان کے حق میں بطور تنخواہ ہی شمار ہوں گی اور اس کا دینا واجب ہوگا اور واجب کی کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے سے جیل میں ڈالا جاتا ہے۔لیکن اگر قاری صاحب اور استاذ صاحب کیلئے تنخواہ مقرر ہو جیسے کہ آج کل یہی ہوتا ہے تو پھر حلوہ اور مٹھائی کا دینا واجب نہیں ہے۔

اس مسئلہ پر قیاس وہ مسئلہ بھی ہے جو عام طور دیہاتوں میں ہوتا ہے کہ نائی۔لوہار۔بڑھئی کیلئے غلہ کی مقدار مقرر ہوتی ہے کہ اس کو

ہر سیزن میں اتنا غلہ ملے گا اور یہ اس کے عوض ہمارا کام کرے گا پس اگر لوگ وہ مقرر شدہ مقدار ادا نہیں کرتے تو ان کو مجبور کیا جائیگا اس کے ادا کرنے پر کیونکہ یہ ان کے عمل کا عوض ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حلوہ اس لئے کہتے ہیں کہ عام طور پر دستور یہی ہے کہ قرآن کی بعض سورتوں کے مکمل ہونے پر لوگ استاذ کو مٹھائی پیش کرتے ہیں اور یہ لغت ماوراء النہر والے استعمال کرتے ہیں۔

ولا اجارة المشاع: مسئلہ یہ ہے کہ مشاع یعنی مشترک چیز کو اجارہ پر دینے کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے دونوں نے ایک شخص کو کرایہ پر دیدیا تو یہ جائز ہے بالاتفاق کیونکہ مستاجر کے حق شیوع نہیں ہے (۲) صورت یہ ہے کہ ایک شریک نے اپنا حصہ دوسرے شریک کو کرایہ پر دیدیا تو یہ بھی جائز ہے بالاتفاق (۳) صورت یہ ہے کہ ایک شریک نے اپنا حصہ ایک تیسرے شخص کو کرایہ پر دیدیا اور دوسرے شریک نے نہیں دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشترک چیز کو جس طرح اپنے شریک کو اجارہ پر دینا جائز ہے اسی طرح غیر شریک کو بھی اجارہ پر دینا جائز ہے جیسے کہ مشترک چیز کو اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ نفع حاصل کرنے کیلئے اور نفع حاصل ہوتا ہے تخلیہ اور سپردگی سے اور مشاع چیز میں تخلیہ اور سپردگی نہیں پائی جاتی اس لئے مشاع چیز کو اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے لیکن اپنے شریک کو اجارہ پر دینا اس لئے جائز ہے کہ شریک کے حق میں سپردگی اور تخلیہ موجود ہے اس لئے اس کو اجارہ پر دینا جائز ہے۔

ولو دفع الی اٰخر غزلاً: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو دھاگہ دیدیا اور کہا کہ اس سے کپڑا بُن لو اور جو کپڑا تم نے بُن لیا اس کا نصف تمہیں اجرت میں ملے گا۔ یا کسی نے ایک گدھا کرایہ پر لیا تا کہ فلاں معین مکان تک اس پر توشہ لے جائے اور اجرت میں اس توشے کا بعض حصہ ملے گا جو یہاں سے وہاں تک منتقل کیا جارہا ہے۔ یا کسی نے دوسرے سے بیل کرایہ لے لیا تا کہ اس سے گندم پیس لے اور کرایہ میں اس کو آٹے کا بعض حصہ ملے گا جو اس نے پیسا ہے (لودفع شرط ہے اس کی جزاء بعد میں آرہی یعنی "فسدت") تو ان تینوں صورتوں میں اجارہ فاسد ہے کیونکہ یہ قفیز الطحان کے قبیل سے ہے اور قفیز الطحان سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ جزاء من جنس العمل ہے اور یہ اس لئے بھی باطل ہے کہ اجیر کو اجرت وہ چیز ملے گی جو اس کے عمل سے پیدا ہوگی اور اس پر مستاجر کو قدرت نہیں ہے مثلاً دھاگہ سے جو کپڑے بنے گا اب معلوم نہیں کہ دھاگے سے کپڑا بنے گا یا نہیں اسی طرح یہ توشہ موضع معین تک پہنچے گا یا نہیں ہے اسی طرح بیل کے عمل سے گندم پسے گا یا نہیں پس مستاجر کو

اس کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں تو اس چیز کو اجرت قرار دینا جس کے سپرد کرنے پر مستاجر کو قدرت نہیں ہے جائز نہیں ہے ۔ البتہ اگر اس کے عمل سے خارج ہونے والی چیز کو اجرت قرار نہیں دیا بلکہ مطلق رکھا کہ آپ کو نصف کپڑا ملے گا یا آپ اتنا توشہ ملے گا یا آپ کو اتنا آٹا ملے گا اور پھر اجرت میں وہی چیز دیدی جو اس کے عمل سے نکلی ہے تو فاسد نہ ہوگا۔ پہلی دونوں صورتیں قفیز الطحان کے قبیل سے ہیں اور تیسری صورت خود قفیز الطحان کی ہے۔

﴿ اورجلا ليخبزله كذااليوم بكذا﴾ اى استاجر رجلاليخبزله عشرة امناء اليوم بدرهم فان هذافاسد عند ابى حنيفةؒ وعندهما يصح اذاالمعقودعليه العمل وذكر الوقت للتعجيل له انه جمع بين العمل والوقت والاول يوجب كون العمل معقوداعليه وفيه نفع للمستاجر والثانى يوجب كون تسليم النفس فى هذااليوم معقوداعليه وفيه نفع للاجير فيفضى الى المنازعة ولوكان المعقود عليه كليهما اى يعمل هذاالعمل مستغرقا لهذااليوم فذلک ممالاقدرة عليه لاحد عادة حتى لوقال ليخبزله عشرة امناء فى اليوم فعن ابى حنيفةؒ انه يصح لان كلمة فى لايقتضى الااستغراق ﴿اوارضاًبشرط ان يثنيها﴾ اى يكربها مرتين فان كان المراد يردها مكروبة فلاشک فى فساده فانه شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين وهوالموجر وان لم يكن المراد هذا فان كانت الارض لاتخرج الريع الابالكراب مرتين لايفسد العقد لان الشرط ممايقتضيه العقد وان كانت تخرج بدونه فان كانه اثره يبقى بعدانتهاء العقد يفسد اذفيه منفعة رب الارض وان كان اثره لايبقى لايفسد ﴿اويكرى انهارها﴾ ذكر ان المراد الانهارالعظام فان منفعة كريها يبقى بعد انقضاء العقد بخلاف الجداول ﴿اويسرقنها﴾ فان منفعته يبقى بعد انقضاء العقد ﴿اويزرعها بزراعة ارض اخرىٰ فسدت﴾ استاجر ليزرعها ويكون الاجرة ان يزرع الموجر ارضاً اخرىٰ هى اللمستاجر لايجوز عندنا وعند الشافعیؒ يجوز لان المنافع بمنزلة الاعيان عنده ولنا ان الجنس بافراده يحرم النساء عندنا كبيع ثوب هروى بمثله واحدهما نسية وقوله فسدت جواب الشرط وهو قوله ولودفع الى اخره .

ترجمہ: یا ایک شخص کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اس کیلئے اتنی روٹیاں پکائے آج کے دن میں اتنے درہم کے بدلے یعنی ایک شخص کو کرایہ پر لیا تا کہ وہ اس کیلئے دس من آٹے سے آج کے دن میں ایک درہم کے عوض روٹیاں پکائے تو یہ فاسد ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ معقود علیہ عمل ہے اور اور وقت کا ذکر جلدی کرنے کیلئے ہے امام صاحب کی دلیل

یہ ہے کہ اس نے عمل اور وقت کو جمع کیا ہے پہلا امر اس کا بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عمل معقود علیہ ہے اور اس میں مستاجر کا فائدہ ہے اور دوسرا امر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ آج کے دن میں اپنے نفس کو سپرد کرنا معقود علیہ ہے اور اس میں اجیر کا نفع ہے تو یہ بات مفضی الی النزاع ہے اور اگر دونوں معقود علیہ ہوں یعنی یہ کام اس طرح کرے گا کہ آج کے پورے دن کو گھیرے گا تو یہ ایسا کام ہے جو عادۃً کسی کی قدرت میں داخل نہیں ہے لیکن اگر اس طرح کہا کہ اس کیلئے دس من آٹے سے روٹی پکائے گا آج کے دن میں تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کیونکہ کلمۂ ''فی'' استغراق کا تقاضا نہیں کرتا۔ اگر کسی نے زمین کرایہ پر لی اس شرط پر کہ اس کو دوبار جوتے گا یعنی دوبار ہل چلائے گا پس اگر اس کی مراد یہ ہو کہ ہل چلائی ہوئی زمین واپس کرے گا تو اس کے فساد میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اور اس میں احد العاقدین کا نفع ہے اور وہ موجر ہے لیکن اگر مراد یہ نہ ہو پس اگر زمین ایسی ہو کہ دو مرتبہ ہل چلائے بغیر کھیتی نہیں اگاتی تو عقد فاسد نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور اگر زمین ایسی ہے کہ دو مرتبہ ہل چلائے بغیر کھیتی اگاتی ہے اگر دو مرتبہ جوتنے کا اثر باقی رہتا ہے عقد کے ختم ہونے کے بعد بھی تو عقد فاسد ہوگا کیونکہ اس میں زمین کے مالک کا نفع ہے اور اگر اس کا اثر باقی نہیں رہتا تو فاسد نہ ہوگا۔ یا اس کی نہریں کھودے گا ذکر کیا گیا ہے کہ مراد بڑی نہریں ہیں کیونکہ اس کے کھودنے کا نفع باقی رہتا ہے عقد اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی برخلاف چھوٹی نالیوں کے۔ یا اس میں گوبر ڈالے گا کیونکہ اس کا نفع باقی رہتا ہے مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی یا اس میں زراعت کرے گا دوسری زمین کی زراعت کے عوض تو (ان تمام صورتوں میں) اجارہ فاسد ہے۔ یعنی زمین اجارہ پر لے لی تا کہ اس میں زراعت کرے اور اس کی اجرت یہ ہو کہ موجر (مالک) دوسری زمین میں زراعت کرے جو مستاجر کی ہے تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ منافع بمنزلہ اعیان ہیں ان کے نزدیک اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صرف جنس کا موجود ہونا ادھار کو حرام کر دیتا ہے جیسے کہ ہروی کپڑے کی بیع ہروی کے عوض جس میں ایک ادھار ہو اور مصنفؒ کا قول ''فسدت'' جو ہے یہ شرط کا جواب ہے اور شرط مصنفؒ کا یہ قول ہے ''ولو دفع''۔

تشریح: وقت اور عمل دونوں معقود علیہ نہیں ہو سکتے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک آدمی کو اجارہ پر لے لیا تا کہ اس کیلئے دس من آٹے سے آج کے پورے دن میں روٹیاں پکائے اور اس کو عوض مثلاً ایک درہم ملے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں معقود علیہ عمل ہے یعنی دس من آٹے سے روٹیاں پکانا یہ عمل معقود علیہ ہے اب چاہے وہ ایک گھنٹے میں پکائے یا پورے دن میں پکائے، یا دو دن میں پکائے اور ''الیوم'' یعنی وقت معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وقت کا ذکر جلد کرانے

کیلئے ہے یعنی مستاجر اجیر سے یہ کام جلدی کروانا چاہتا ہے لھذا جب معقود علیہ معلوم ہے تو اجارہ فاسد نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے عمل اور وقت دونوں کو جمع کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ آج کے پورے دن میں یہ پورا کام کرنا ہوگا۔ اگر اول (عمل) کو معقود علیہ قرار دیا جائے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معقود علیہ عمل ہو اور اس میں مستاجر کا نفع ہے کیونکہ اگر اجیر آج کے دن میں کام پورا نہیں کرے گا تو مستاجر اس سے یہ کہے گا کہ میں نے آپ کو کام پورا کرنے کا کہا تھا لھذا کام پورا کرو تب اجرت ملے گی۔

اور اگر ثانی مراد ہو یعنی وقت معقود علیہ ہو تو یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اجیر اپنے نفس کو آج کے دن میں مستاجر کے سپرد کرے اور اس میں اجیر کا نفع ہے کیونکہ اگر آج کے دن میں کام پورا نہیں ہوا اور دن گزر گیا تو اجیر یہ کہے گا کہ میرے ساتھ وقت پر عقد ہوا تھا اور وقت میں نے پورا کرلیا ہے لھذا مجھے اجرت ملنی چاہئے اور یہ بات مفضی الی النزاع ہے کیونکہ مستاجر اپنے نفع کو دیکھے گا اور مزدور سے پورا کام کروائے گا چاہے ایک دن میں ہو یا دو دنوں میں اور مزدور اپنے نفع کو دیکھے گا اور ایک دن کام کرے گا اور اجرت طلب کرے گا چاہے کام مکمل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ پس جب یہ عقد مفضی الی النزاع ہے تو فاسد ہوگا۔

ولو کان المعقود علیہ کلیھما: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب وقت اور عمل میں سے کسی ایک کو معقود علیہ قرار دینے میں جھگڑا واقع ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ وقت اور عمل دونوں کو معقود علیہ قرار دیا جائے تو جھگڑا نہ ہوگا۔

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ دونوں معقود علیہ قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کام اس طریقے پر کرنا ہے کہ صبح سے کام شروع ہو اور بالکل مغرب پر ختم ہو یعنی پورے دن کا استغراق ہو اور یہ کام عادۃً کسی کی قدرت میں نہیں ہے کہ کام ایسے کیا جائے گا کہ پورے دن پر محیط رہے اس لئے دونوں کو معقود علیہ قرار دینا ممکن صحیح نہیں ہے۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر اس نے "الیوم" نہیں کہا بلکہ "فی الیوم" کہا یعنی یہ کہا کہ میرے آج کے دن (فی الیوم) میں دس من آٹے سے روٹیاں پکانی ہے اور پھر اس نے دن کے کچھ حصے میں روٹیاں پکائی تو صحیح ہے کیونکہ کلمہ "فی" استغراق کا تقاضا نہیں کرتا برخلاف "الیوم" کے کیونکہ "الیوم" الف لام استغراق کا تقاضا کرتا ہے۔

او ارضاً: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے زمین اجارہ پر لے لی اور موجر نے یہ شرط لگادی کہ مستاجر اس میں دو مرتبہ ہل چلائے گا تو اس سے بھی اجارہ فاسد ہوگا لیکن مسئلہ میں تھوڑی تفصیل ہے جیسے کہ شارحؒ نے ذکر کی ہے کہ وہ یہ کہ دو مرتبہ ہل

چلانے سے موجر کی مراد کیا ہے؟ پس اگر موجر کی مراد یہ ہو کہ جب زمین مجھے حوالہ کروگے تو ہل چلا کر مجھے جوتی ہوئی زمین سپرد کرنا ہوگا تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور اس میں احد المتعاقدین یعنی موجر کا فائدہ ہے کیونکہ اس کو ہل چلائی زمین واپس مل جائے گی اس لئے اس سے عقد اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن موجر کی مراد یہ نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا پس اگر زمین ایسی ہو کہ دومرتبہ ہل چلائے بغیر وہ فصل نہیں اُگاتی یعنی جب تک اس میں دومرتبہ ہل نہ چلائے جائے اس وقت تک وہ اس میں کوئی فصل ہی نہیں اُگتی تو پھر اس شرط کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے۔

اور اگر زمین ایسی ہو کہ دومرتبہ ہل چلائے بغیر فصل اُگاتی ہے تو پھر دیکھا جائے گا پس اگر دوبارہ ہل چلانے کا اثر اجارہ کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو عقد فاسد ہوگا اس لئے کہ اس میں موجر یعنی مالک زمین کا نفع ہے اور اگر اس کا اثر باقی نہیں رہتا تو پھر اس سے عقد فاسد نہ ہوگا کیونکہ اس میں موجر کا نفع نہیں ہے۔

اور اگر زمین اجارہ پر لے لی اور پھر اس میں یہ شرط لگادی کہ مستاجر اس کی نہریں کھودے گا تو اس سے بھی اجارہ فاسد ہوتا ہے شارحینؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد بڑی بڑی نہریں ہیں کیونکہ اس کا اثر اور فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اس میں موجر کا نفع ہے اس لئے یہ اجارہ جائز نہیں ہے لیکن اگر وہ چھوٹی چھوٹی نالیاں مراد ہوں جو زمین کے سیراب کرنے کیلئے نکالی جاتی ہے تو پھر اس سے عقد فاسد نہ ہوگا کیونکہ اس کا اثر باقی نہیں رہتا۔

اسی طرح موجر نے یہ شرط لگادی کہ مستاجر اس میں کھاد ڈالے گا یا گوبر ڈالے گا تو اس سے بھی عقد فاسد ہوتا ہے کیونکہ اس کا فائدہ اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اس لئے اس میں موجر کا نفع ہے اس وجہ سے یہ فاسد ہے۔

اسی طرح اجارہ فاسد ہے کہ اگر زمین اجارہ پر لے لی مزارعت کیلئے اور اجرت دوسری زمین کی مزارعت قرار دیدی یعنی مستاجر نے ایک شخص سے زمین اجارہ پر لے لی اور کہا کہ اجارہ میں تمہیں دراہم نہیں ملیں گے بلکہ میری (مستاجر کی) جو دوسری زمین ہے آپ (موجر) اس میں زراعت کریں تو یہ اجارہ بھی فاسد ہے احناف کے نزدیک۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد نہیں ہے بلکہ جائز ہے کیونکہ منافع بمنزلہ اعیان ہیں ان کے نزدیک یعنی اگر وہ زمین دیکر اس کے عوض دوسری زمین خرید لیتا ہے تو یہ جائز ہے اسی طرح زمین کے منافع کے عوض دوسری زمین کے منافع لینا بھی جائز ہوگا

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہاں زراعت کے عوض زراعت مل رہی ہے اور دونوں کی جنس ایک ہے لیکن دونوں میں سے ایک نقد ہے اور دوسرا ادھار ہمارے نزدیک صرف جنس ادھار کو حرام کردیتی ہے یعنی اگر چہ ربٰی کی علت کامل

موجود نہیں ہے لیکن ایک جزء موجود ہے جو ادھار کو حرام کرنے کیلئے کافی ہے اس لئے کہ یہاں ادھار جائز نہ ہوگا جیسے کہ ہروی کپڑا جب ہروی کپڑے کے عوض میں ہو تو تفاضل جائز ہے لیکن ادھار حرام ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کہ زراعت، زراعت کے عوض میں ہے اور ایک ادھار ہے تو ادھار حرام ہوگا۔

مصنفؒ کا قول "فسدت" یہ شرط کا جواب ہے یعنی ماقبل میں جو مصنفؒ کا قول ہے "ولو دفع الیٰ اٰخر غزلاً الخ" ان سب کیلئے یہ جزاء ہے۔

﴿بخلاف استیجارها علی ان یکربها ویزرعها اویسقیها اویزرعها﴾ فانه یصح لان هذا شرط یقتضیه العقد ﴿فان لم یذکر زراعتها اومایزرع فیها لم یصح ان لم یعمه﴾ بان قال ازرع فیهاماشئت وهذابخلاف الدار فان استیجارها تقع علی السکنیٰ علی مامر ﴿فان زرعها ومضی الاجل عادصحیحاً﴾ هو الاستحسان ووجهه ان الجهالة رفعت قبل تمام العقد وعند محمدؒ لایعود صحیحاً وهوالقیاس ﴿ومن استاجر جملاً الی مصر ولم یسم حمله وحمل المعتاد فنفق لم یضمن﴾ لان الاجارة فاسدة فالعین امانة کمافی الصحیحة ﴿وان بلغ فله المسمیٰ﴾ ای استحساناً کماذکرنافی مسئلة الزراعة ﴿فان خاصماقبل الزرع اوالحمل نقض عقدالاجارة﴾ ای ان خاصم المتعاقدان قبل الزرع فی مسئلة اجارة الارض بلاذکر الزرع وقبل الحمل فی هذه المسئلة ینقض القاضی العقد.

ترجمہ: برخلاف اس کے کہ زمین اجارہ پر لے لی اس شرط پر کہ اس میں ہل چلا کر کھیتی کرے گا یا اس کو سیراب کرے گا یا اس میں کھیتی اگائے گا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتی ہے۔ اگر اس نے زراعت کا ذکر نہ کیا یا یہ ذکر نہ کیا کہ اس میں کیا بوئے گا تو صحیح نہیں ہے اگر اس کو عام ذکر نہ کیا ہو یعنی نہ کہا ہو کہ جو چاہو اس میں اُگاؤ اور یہ گھر کے اجارہ کے برخلاف ہے کیونکہ گھر کا اجارہ رہائش پر ہی واقع ہوتا ہے جیسے کہ ماقبل میں گزر گیا ہے پس اس نے زمین کے اندر زراعت کر لی اور مدت گزرت گئی تو اجارہ صحت کی طرف لوٹ جائے گا اور یہ استحسان ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جہالت ختم ہوگئی عقد کے تام ہونے سے پہلے اور امام محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا اور یہی قیاس ہے اور جس نے اونٹ اجارہ پر لے لیا شہر تک لیکن یہ ذکر نہ کیا کہ اس پر کیا لاد کر لے جائے گا اور اس نے اس پر عرف کے مطابق بوجھ لاد دیا اور اونٹ ہلاک ہوگیا تو مستاجر ضامن نہ ہوگا کیونکہ اجارہ فاسد ہے تو عین اس کے ہاتھ میں امانت ہوگی جس طرح اجارہ صحیحہ میں امانت ہوتی ہے اور اگر اونٹ پہنچ گیا تو اس کو مسمّٰی ملے گا استحسان کی وجہ سے جیسے کہ ہم نے زراعت کے مسئلہ میں ذکر کر دیا پس اگر دونوں میں جھگڑا ہو گیا زراعت کرنے اور بوجھ لادنے

سے پہلے تو قاضی عقد اجارہ توڑ دے یعنی اگر متعاقدین کا جھگڑا ہو گیا زراعت کرنے سے پہلے زمین کے اجارہ کے مسئلہ میں جس میں زراعت کا ذکر نہ کیا ہو اور بوجھ لادنے سے پہلے اس مسئلہ میں تو قاضی عقد کو توڑ دے گا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے زمین اجارہ پر لی زراعت کیلئے اور مالک نے یہ شرط لگائی کہ زمین چلا کر زراعت کرو گے اس کو سیراب کرو گے یا صرف یہ کہا کہ اس میں زراعت کرو گے تو یہ صحیح ہے اور اس سے اجارہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے اور اس میں موجر کا نفع بھی نہیں ہے اس لئے کہ اس سے اجارہ فاسد نہ ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے زمین اجارہ لے لی لیکن یہ ذکر نہ کیا کہ اس میں کیا چیز بوئے گا اور نہ اس کو عمومی اجازت دیدی یعنی نہ تو خاص چیز کا ذکر کیا کہ فلاں چیز کے بونے کیلئے زراعت پر دے رہا ہوں اور نہ عمومی اجازت دیدی کہ آپ کی مرضی ہے جو چاہو اس میں بوؤ تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ زمین مختلف کاموں کیلئے اجارہ پر لے لی جاتی ہے مثلاً عمارت بنانے کیلئے درخت اور باغ لگانے کیلئے اور زراعت کیلئے تو کسی چیز کے ذکر نہ کرنے کی وجہ سے اس میں جہالت باقی ہے اور صرف زراعت کا ذکر کیا ہو لیکن یہ ذکر نہ کیا ہو کہ کیا چیز بوئے گا اس میں اس لئے فاسد ہے کہ زراعت کی بہت سارے اقسام ہیں بعض چیزوں کی زراعت سے زمین میں نقصان کم ہوتا ہے اور بعض چیزوں کی زراعت سے زمین میں نقصان زیادہ ہوتا ہے اس لئے جہالت کی وجہ سے یہ اجارہ فاسد ہے۔ لیکن اگر زمین اجارہ پر لے لی تھی اور اس میں زراعت وغیرہ کا ذکر نہ کیا تھا پس مستاجر نے اس کے اندر زراعت کر لی اور مدت اجارہ گزر گئی تو اجارہ صحیح ہو جائے گا حضرات شیخین کے نزدیک اور یہی استحسان ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جہالت مرتفع ہو گئی اور منفعت معلوم ہو گئی عقد کے تام ہونے سے پہلے اور امام محمدؒ کے نزدیک اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب ایک دفعہ فاسد ہو کر منعقد ہو گیا تو اب پلٹ کر صحیح نہیں بنے گا اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اگر کسی نے اونٹ اجارہ پر لیا شہر تک جانے کیلئے لیکن یہ ذکر نہ کیا کہ اس پر کیا لاد کر لیجائے گا اور پھر اس پر عرف کے مطابق بوجھ لاد کر شہر تک لیجانے لگا راستے میں اونٹ ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں مستاجر ضامن نہ ہوگا کیونکہ بوجھ کے متعین نہ کرنے کی وجہ سے اجارہ فاسد ہے اور اجارہ فاسدہ میں عین مستاجر کے پاس امانت ہوتی ہے جیسے کہ اجارہ صحیحہ میں امانت ہوتی ہے اور امانت کے بلا تعدی ہلاک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں آتا تو یہاں بھی ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن اگر اونٹ منزل مقصود تک صحیح سالم پہنچ گیا تو اب موجر کو اجرت مسمی ملے گی اور یہ استحسان ہے جیسے کہ ہم نے زراعت والے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر عاقدین کا اختلاف ہو گیا زراعت کرنے سے پہلے زراعت والے مسئلہ میں اور بوجھ لادنے سے پہلے بوجھ والے مسئلہ میں تو قاضی عقد اجارہ کو ختم کرے گا تاکہ جھگڑے کی بنیاد ہی ختم ہو۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب من الاجارة

﴿الاجیر المشترک یتسحق الاجرة بالعمل فله ان یعمل للعامة﴾ انما ادخل الفاء فی قوله فله لان هذامبنی علی ماسبق لان الواجب علیه ان یعمل من غیر ان یصیر منافع الاجیر للمستاجر فسمیٰ بهذا ای بالاجیر المشترک کالصباغ ﴿ولایضمن ماهلک فی یده و ان شرط علیه الضمان وبه یفتیٰ﴾ اعلم ان المتاع فی یده امانة عندابی حنیفةؒ فلایضمن الابالتعدی کمافی الودیعة وعندهما یضمن الااذاهلک بسبب لایمکن الاحتراز منه کالموت حتف انفه والحرق الغالب امااذاسرق والحال انه لم یقصر فی المحافظة یضمن عندهما کمافی الودیعة التی یکون باجر فان الحفظ مستحق علیه وابوحنیفةؒ یقول الاجرة فی مقابلة العمل دون الحفظ فصار کالودیعة بلااجر اما ان شرط الضمان فعند بعض المشائخ انه یضمن عندابی حنیفةؒ وعند البعض انه لایضمن وفی المتن اختار هذا لان شرط الضمان فی الودیعة باطل لکن ان یقال اذاشرط الضمان هناصار کان الاجرة فی مقابلة العمل والحفظ جمیعاً ففارق الودیعة التی لااجر فیها.

ترجمہ: اجیر مشترک اجرت کا مستحق ہوتا ہے عمل کرنے کے نتیجہ میں تو اس کیلئے جائز ہے کہ عام لوگوں کیلئے کام کرے مصنفؒ نے ''ف'' داخل کردیا ہے اپنے قول ''فله'' میں اس لئے کہ یہ مبنی ہے اس تقریر پر جو پہلے گزر چکی ہے (اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں) کیونکہ اس پر واجب ہے کہ یہ کام کرے لیکن اس کے منافع مستاجر کیلئے خاص نہیں ہوتے اس لئے اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں جیسے رنگریز۔ اوراجیر مشترک اس چیز کا ضامن نہ ہوگا جو اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے اگرچہ اس پر ضمان کی شرط لگائی جائے اوراسی پر فتوی ہے۔ جان لو کہ سامان اس کے ہاتھ میں امانت ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ضامن نہ ہوگا مگر تعدی کی وجہ سے جیسے کہ ودیعت میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا ہاں اگر ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے جس سے احتراز ممکن نہ ہو جیسے طبعی موت مرجانا ایسی آگ سے جل جانا جو غالب ہواب اگر اس سے چوری ہوگیا اور حال یہ ہے کہ اس نے حفاظت کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کی تھی تو صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے کہ اس ودیعت میں جو اجرت کے ساتھ ہو کیونکہ حفاظت کرنا اس پر لازم ہے۔ امام حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اجرت عمل کے مقابلے میں ہے حفاظت کرنے کے مقابلے میں نہیں ہے تو یہ اس ودیعت کے مانند ہوگیا جو اجرت کے بغیر ہو۔ اب اگر اس میں ضامن ہونے کی شرط لگائی ہو تو بعض مشائخ کی تخریج کے مطابق امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور بعض مشائخ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور متن میں اس کو اختیار کیا ہے کیونکہ ودیعت میں ضمان کی شرط لگانا باطل ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب ضمان کی شرط لگادی تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ اجرت عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلہ میں ہے تو یہ اُس ودیعت کے خلاف ہے جو اجرت کے بغیر ہو۔

تشریح: اجیر مشترک کو اجرت کب ملے گی اور ضامن ہوگا یا نہ ہوگا؟:

اجیر مشترک وہ ہے جو صرف ایک شخص کیلئے کام نہیں بلکہ ہر ایک کیلئے کام کرتا ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ اجیر مشترک اجرت کا مستحق ہوگا عمل کرنے کی وجہ سے جب وہ عمل سے فارغ ہوجائے تب وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اس کے منافع کسی خاص شخص کے لئے نہیں ہوتے بلکہ ہر ایک کیلئے وہ کام کرسکتا ہے پس جب اس کے منافع کسی خاص شخص کے مملوک نہیں ہے تو اس کیلئے جائز ہے عام لوگوں کیلئے کام کرے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "فلہ" میں جو "ف" داخل کی ہے یہ "ف" تفریعیہ ہے اور ماقبل پر متفرع ہے یعنی ماقبل میں جب یہ کہا کہ اجیر مشترک عمل کرنے کی وجہ سے اجرت کا مستحق ہے اس کا معنی یہ ہے کہ اس کے منافع کسی خاص شخص کے لئے مختص نہیں ہیں پس اس کیلئے جائز ہے کہ عام لوگوں کیلئے کام کرے۔

آگے شارحؒ اجیر مشترک کی وجہ تسمیہ ذکر کرتے ہیں کہ اس کو اجیر مشترک اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے منافع کسی شخص کیلئے مختص نہیں ہیں بلکہ عام لوگوں کیلئے کام کرتا ہے اس وجہ سے اس کو اجیر مشترک کہا جاتا ہے جیسے کہ رنگریز، دھوبی، درزی وغیرہ

ولا یضمن: اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اختلاف ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان آئے گا یا نہیں؟

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان نہیں آئے گا۔ جبکہ صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان آئے گا یعنی اگر چیز اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس پر ضمان آئے گا البتہ اگر ایسے سبب سے ہلاک ہوجائے جس سے احتراز ممکن نہ ہو مثلاً اپنی طبعی موت مرجانا یا ایسی آگ میں جل جانا جو غالب ہو تو اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا۔

صاحبینؒ کی دلیل حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ حضرت علیؓ نے رنگریز اور سنار کو ضامن قرار دیا تھا اور فرمایا "لا یصلح الناس الا ھذا" اور عمرؓ بھی اجیر مشترک کو ضامن قرار دیتے تھے لوگوں کے اموال کی حفاظت کیلئے۔ آج کل صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا کیونکہ جب ضمان کا خطرہ نہ ہو تو یہ لوگ دوسرے کے اموال کی کوئی پرواہ نہیں کریں گے اور جب ضمان کا خطرہ ہو تو خوب حفاظت کریں گے۔ جیسے کہ کسی کے پاس امانت رکھوادی جائے اور مودِع، مودَع کو حفاظت کرنے اجرت دے اور پھر ودیعت ہلاک ہوجائے تو مودَع پر ضمان آتا ہے اسی طرح اجیر مشترک بھی ضمان آئے گا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اجیر کو اجرت مل رہی ہے یہ حفاظت کے عوض نہیں مل رہی بلکہ عمل (یعنی اس نے جو کام کیا ہے کپڑا سی لیا ہے اس) کے عوض مل رہی ہے تو یہ اس ودیعت کے مانند ہوگیا جو اجرت کے بغیر ہو اور ودیعت جب اجرت کے بغیر ہوتی ہے اس کے بلا تعدی ہلاک ہونے سے ضمان نہیں آتا تو یہاں بھی نہیں آئے گا۔

آگے شارحؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اگر اجیر مشترک پر ضمان کی شرط لگائی گئی ہو یعنی مستاجر نے باقاعدہ یہ شرط لگادی کہ اگر تم سے عین ہلاک ہوجائے تو ضمان دینا پڑے گا اب ضمان واجب ہوگا یا نہیں؟ چنانچہ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض مشائخ نے امام صاحب سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی اجیر مشترک پر ضمان آئے گا۔ جبکہ بعض مشائخ نے امام صاحب سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس صورت (یعنی ضمان کی شرط لگانے کے باوجود) میں ضمان نہیں آئے گا اور متن میں مصنفؒ نے اس روایت کو اختیار کیا ہے کیونکہ وہ چیز اجیر مشترک کے ہاتھ میں ودیعت ہوتی ہے اور ودیعت میں ضمان کی شرط لگانا باطل ہے۔

لکن یمکن ان یقال : معترض کہتا ہے کہ ودیعت اور اجارہ میں فرق ہے اس لئے کہ ودیعت کے مقابلے میں جب اجرت نہ ہو تو اس کا ضمان لازم نہیں ہے لیکن یہاں پر جو اجرت ہے یہ عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلے میں ہے تو ضمان کی شرط لگانے کی صورت میں اجیر مشترک پر ضمان لازم ہونا چاہئے

﴿بل ماتلف بعمله كدق القصار ونحوه﴾ كزلق الحمال وشدالمكارى ومد الملاح وهذاعندنا وعند زفرؒ والشافعيؒ لايضمن لانه يعمل باذن المالك ولنا ان المامور العمل الصالح اقول ينبغي ان يكون المراد بقوله ماتلف بعمله عملاً جاوزفيه القدر المعتاد على مايأتي في الحجام اوعملاً لايعتاد فيه المقدار المعلوم ﴿ولايضمن به ادمياً غرق في السفينة اوسقط من دابة﴾ اى ادمياً غرق بسبب مدالسفينة اوسقط من الدابة بسبب شد المكارى لان الأدمى غيرمضمون بالعقد بل بالجناية ولهذا تجب على العاقلة الضمان وضمان العقود لايتحمله العاقلة ﴿ولاحجام اوبزاغ اوفصاد اب لم تجاوز المعتاد فان الكسر دن في طريق الفرات ضمن الحمال قيمته في مكان حمله بلااجر اوفي موضع كسره مع حصة اجره﴾ لانه لما اوجب الضمان فله وجهان احدهما ان يجعل فلعه تعديامن الابتداء فان الحمل شيء واحد اويجعل الاول باذنه ثم صارتعدياعند الكسر فيختار اياً شاء.

ترجمہ: بلکہ جو چیز اس کے عمل سے ہلاک ہوجائے (اس کا ضمان آئے گا) جیسے دھوبی کا کوٹنا وغیرہ اور قلی کا پھسل جانا اور کرایہ پر

دینے والے کا باندھنا اور ملاح کا کھینچنا اور یہ ہمارے نزدیک ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ مالک کی اجازت سے کام کرتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مامور عمل صالح ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ ہے کہ مراد اس کے قول "ماتلف بعملہ" سے وہ عمل مراد ہو جس میں مقدار معتاد سے تجاوز ہو جیسے آگے حجام والے مسئلے میں آرہا ہے یا ایسا عمل ہو جس میں مقدار معلوم کی عادت نہ ہو۔ اور اس عمل کی وجہ سے آدمی کا ضامن نہیں ہوگا جو کشتی میں غرق ہو گیا ہو یا جانور سے گر گیا ہو یعنی کشتی کھینچنے کی وجہ سے آدمی غرق ہو گیا یا کرایہ پر دینے والے کے کھینچنے کی وجہ سے آدمی جانور سے گر گیا تو ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ جنایت کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ضمان عاقلہ پر واجب ہوتا ہے اور عقود کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتے۔ اور ضامن نہ ہوگا پچھنے لگانے والا، داغ لگانے ، اور سینگی لگانے والا اگر اس نے موضع معتاد سے تجاوز نہ کیا ہو اگر مٹکا ٹوٹ گیا فرات کے راستے میں تو اٹھانے والا اس کی اس جگہ کی قیمت کا ضامن ہوگا جہاں سے اٹھایا ہے اور اس کو اجرت نہیں ملے گی یا اس جگہ کی قیمت کا ضامن ہوگا جہاں مٹکا ٹوٹ گیا ہے اور اس کو اس کے حساب سے اجرت ملے گی اس لئے کہ جب اس نے ضمان واجب کر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا فعل ابتداء سے تعدی سمجھی جائے کیونکہ اٹھانا ایک شیء، یا اس کی ابتداء مالک کی اجازت سے ہوئی لیکن پھر تعدی پائی گئی ٹوٹنے کے وقت تو اس کو اختیار ہے کہ جو چاہے کرے۔

تشریح: سابقہ متن میں یہ مسئلہ بیان ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجیر مشترک پر ضمان نہیں آتا اگر عین اس کے پاس ہلاک ہو جائے تعدی کے بغیر اس متن میں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اگر عین اس کے پاس ہلاک ہو جائے اجیر کے عمل کی وجہ سے تو ضمان آئے گا مثلاً دھوبی نے کپڑے کو کوٹنے سے پھاڑ دیا تو ضمان آئے گا اسی طرح بوجھ اٹھانے والے (قلی) کا پاؤں پھسل گیا جس کی وجہ سے بوجھ گر گیا اور سامان ضائع ہو گیا تو ضمان آئے گا، یا گدھے کے مالک نے گدھا کرایہ پر دیدیا اور اس پر زین یا پالان باندھ لیا لیکن اس کو مضبوط نہیں باندھا تھا کہ زین کی رسی ٹوٹ گئی یا کھل گئی جس کی وجہ سے سامان گر گیا اور ہلاک ہو گیا تو ضمان آئے گا، یا کشتی کے ملاح نے کشتی کھینچ لی جس کی وجہ سے سامان گر گیا اور ضائع ہو گیا تو ضمان آئے گا۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں اجیر پر ضمان نہیں آئے گا اسلئے کہ مالک کی اجازت سے کام کرتا ہے اور جب مالک نے اجازت دی ہے تو اس نے ضمان سے ساقط کر دیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے اجازت دی ہے عمل صالح کی کہ تم ایسا کام کرو جو مفید ہو اور یہاں پر اجیر نے جو کام کیا ہے وہ مفسد ہے اس لئے ضمان آئے گا۔

اقول: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ عمل سے مراد وہ عمل ہو جس میں مقدار معتاد سے تجاوز پایا گیا ہو جیسے کہ آگے حجام والے مسئلہ میں آرہا ہے کہ جب اجیر نے مقدار معتاد کے مطابق عمل کیا اور عین ہلاک ہوگئی یا نقصان ہوگیا تو اجیر پر ضمان نہیں آتا تو یہاں پر بھی یہ قید لگانا ضروری ہے کہ مقدار معتاد سے تجاوز موجود ہو تو ضمان آئے گا مثلاً عام رواج یہ ہے کہ لوگ کپڑے مشین کے ذریعہ دھوتے ہیں اور اب دھوبی نے مشین کو چھوڑ کر ہاتھ سے دھولیا اور خوب کوٹ کوٹ کر کپڑوں کو پھاڑ دیا تو ضمان آئے گا کیونکہ اس نے عمل معتاد سے تجاوز کیا ہے۔

یا عام رواج یہ ہے کہ لوگ کپڑے کوٹتے ہیں صرف دو تین دفعہ اور اس نے تین دفعہ کے بجائے بیس دفعہ کوٹ دیا جس کی وجہ سے کپڑے پھٹ گئے تو ضمان آئے گا۔

لیکن اگر مذکورہ باتوں کی وجہ سے آدمی ہلاک ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گا مثلاً قلی سے بوجھ گر گیا اور ایک انسان پر لگ گیا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا یا ملاح نے کشتی کو کھینچ لیا جس کی وجہ سے سامان بھی پانی میں غرق ہوگیا اور آدمی بھی غرق ہوگیا، یا جانور سے زین گر گئی جس کی وجہ سے سامان بھی ہلاک ہوگیا اور انسان بھی گر گیا وہ بھی ہلاک ہوگیا تو سامان کا ضمان آئے گا لیکن انسان کا ضمان نہیں آئے گا یعنی اس صورت میں اجیر پر سامان کا ضمان لازم ہوگا لیکن انسان کا ضمان اجیر پر لازم نہ ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سامان مضمون ہوا ہے عقد کی وجہ سے اور انسان عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ جنایت کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے۔ عقد اور جنایت میں فرق یہ ہے کہ عقد کی وجہ سے جو ضمان لازم ہوتا ہے وہ عاقد پر لازم ہوتا ہے غیر کی طرف تجاوز نہیں کرتا ہے اور جنایت کی وجہ سے جو ضمان لازم ہوتا ہے وہ عاقلہ پر لازم ہوتا ہے اس فرق کی وجہ سے مذکورہ صورت میں سامان کا ضمان صرف عاقد پر لازم ہوگا اور آدمی کی دیت یعنی قتل خطاء میں آدمی کی دیت عاقلہ پر لازم ہوگی۔

اور اگر حجام نے کسی کو پچھنے لگائے، یا داغ لگانے والے نے جانور کو داغ لگایا، یا سینگی لگانے والے نے کسی کو سینگی لگادی اور اس نے موضع متعاد سے تجاوز نہیں کیا ہے لیکن پھر بھی اس شخص کا نقصان ہوگیا تو ان لوگوں پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ انہوں نے موضع معتاد سے تجاوز نہیں کیا ہے۔

فان انکسر دن: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک مزدور سے کہا کہ یہ مٹکا یہاں سے فلاں مقام تک لیجاؤ آپ دس روپے مزدوری مل جائے گی جس جب مزدور نے مٹکا اٹھا کر لے گیا لیکن راستے میں مٹکا ٹوٹ گیا تو اس صورت میں مزدور پر ضمان آئے گا۔ اب ضمان لازم ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جہاں سے اٹھایا ہے کہ اس مقام میں مٹکے کی جو قیمت ہے وہ اس پر لازم کردی جائے اور اس صورت میں مزدور کو اجرت نہیں ملے گی کیونکہ مٹکا اٹھانا عمل واحد ہے لھذا اس کو

ابتداء ہی سے تعدی سمجھی جائے گی گویا کہ جس جگہ سے اٹھایا ہے وہی پر اس کو توڑ دیا ہے تو اس مقام کی قیمت لازم ہوگی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ابتداء تو مالک کی اجازت سے ہوئی ہے لھذا اجارہ صحیح ہے لیکن بعد میں جس مقام پر مٹکا ٹوٹ گیا ہے اس وقت اجیر سے تعدی سرزد ہوگئی ہے تو ابتداء اجارہ کے صحیح ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اب یہاں تک جولا گیا ہے اس کی اجرت مستاجر پر واجب کردی جائے اور اجیر پر اس مقام کی قیمت لازم کردی جائے جہاں پر مٹکا ٹوٹ گیا ہے۔ اجیر کو اختیا ہے اگر چاہے تو موضع حمل کا ضمان ادا کردے اور اجرت نہ لے اور اگر چاہے تو موضع کسر کا ضمان ادا کردے اور اس کے بقدر اجرت لے لے۔

﴿ والاجير الخاص يستحق الاجر بتسليم نفسه مدته كالاجير للخدمة سنة اولرعى الغنم ويسمىٰ اجيرا واحداً﴾ لانه لا يعمل لغيره ﴿ولايضمن ماتلف فى يده اوبعمله وصح ترديدالاجر بالترديد فى خياطة الثوب فارسيااورومياً وصبغه بعصفر اوزعفران وفى اسكان البيت عطاراً اوحداداً وفى حمل الدابة الى الكوفة اوواسط وفى هذه الدار اوهذه فى حمل كربر اوشعير عليها ويجب اجرماوجد﴾ اى قيل ان خطه فارسيا فبدرهم وان خطه رومياً فبدرهمين واجرتك هذه الدار شهراً بدرهم اوهذه الدار شهرابدرهمين وهكذااذاكان فى ثلثة اشياء وفى اربعة اشياء لا كمافى البيع غير انه يشترط خيار التعيين فى البيع دون الاجارة لان فى الاجارة تجب الاجرة بالعمل وعند العمل يتعين بخلاف البيع فان الثمن يجب بنفس العقد والمبيع مجهول وذكر فى الهداية فى العطار والحداد وكر البر والشعير خلاف ابى يوسفؒ ومحمدؒ وفى الدابة الى كوفة اوواسط احتمال الاختلاف وفى مسئلة الخياطة والصبغ متفق عليهما.

ترجمہ: اور اجیر خاص اجرت کا مستحق ہوتا ہے مدت اجارہ کے اندر اپنے آپ کو سپرد کرنے سے اگر چہ کام نہ کرے جیسے وہ مزدور جو ایک سال کی خدمت کیلئے لیا گیا ہو یا بکریاں چرانے کیلئے اور اس کو اجیر واحد بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ہر کسی کیلئے کام نہیں کرتا اور وہ اس چیز کا ضامن نہ ہوگا جو اس کے ہاتھ میں یا اس کے عمل سے ہلاک ہوجائے اور صحیح ہے اجرت میں تردید کرنا کپڑے کو فارسی طرز پر سینے یا رومی طرز پر سینے کی تردید کی بنیاد پر، اور کپڑے کو عصفر (زرد) رنگ یا زعفران، کے ساتھ رنگنے سے، گھر میں عطر فروش ٹھہرانے یا لوہار ٹھہرانے سے اور سواری پر بوجھ لانے سے کوفہ یا واسط تک اور اِس گھر یا اُس میں رہنے سے اور سواری پر ایک کر گندم یا ایک کر جو لادنے سے اور اس کام کی اجرت واجب ہوگی جو پایا جائے۔ یعنی اگر کہا گیا کہ اگر تو نے فاسی طرز پر سی لیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر رومی طرز پر سی لیا تو دو درہم ملیں گے، یا میں نے آپ کو یہ گھر کرایہ پر دیدیا ایک ماہ کیلئے ایک درہم

کے عوض یا یہ دوسرا گھر ایک ماہ کیلئے دو درہم کے عوض۔ اسی طرح اگر تین چیزوں میں ہو اور چار چیزوں میں جائز نہیں جیسے کہ بیع میں ہے البتہ اتنی بات ہے کہ بیع میں خیار تعیین شرط ہے ،اجارہ میں نہیں کیونکہ اجارہ میں اجرت واجب ہوتی ہے عمل کرنے سے اور عمل کرتے وقت عمل متعین ہو جاتا ہے برخلاف بیع کے کیونکہ ثمن نفس عقد کرنے سے واجب ہو جاتا ہے اور مبیع مجہول ہے، صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں عطار اور لوہار ایک کر گندم اور ایک کر جو کے مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے اور دابہ کو، کوفہ یا واسط تک لیجانے کے مسئلہ میں اختلاف کا احتمال ہے اور خیاطت اور رنگنے کا مسئلہ متفق علیہ ہے۔

تشریح: اجیر خاص کی تعریف اور احکام:

اجیر خاص وہ ہے جو صرف ایک آدمی کا کام کرتا ہے اور وہ اس وقت اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ وہ مدت اجارہ کے اندر اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کردے اگرچہ اس نے کام نہ کیا یعنی اجیر نے اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کر دیا ہے لیکن مستاجر اس سے کام نہیں لیتا تو اس کو اجرت ملے گی لیکن اگر عذر اجیر کی جانب سے ہو کہ اجیر نے مدت اجارہ کے اندر اپنے آپ کو سپرد نہیں کیا تو اجرت نہیں ملے گی۔اجیر خاص کی مثال مثلاً ایک شخص کو آپ نے اجارہ پر لیا ایک سال کیلئے تاکہ وہ ایک سال تک آپ کی خدمت کرے یا ایک سال تک آپ کی بکریاں چرائے تو یہ اجیر خاص ہے اس کو اجیر واحد بھی کہتے ہیں اس کو اجیر خاص اور اجیر واحد اسلئے کہتے ہیں کہ یہ ایک شخص کا کام کرتا ہے ہر کسی کا کام نہیں کرتا۔

اجیر خاص کے ہاتھ میں یا اس کے عمل سے اگر کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ مستاجر کی ہر چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے اور امانت کی ہلاکت کی صورت میں ضمان نہیں آتا اس لئے اجیر خاص پر ضمان نہیں آئے گا۔

دو شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کو معلق کرنا:

اس عبارت میں مصنف نے چھ مسائل کے اندر دو شرطوں پر اجرت کی تردید ذکر کی ہے۔

(۱) کپڑے کے مالک نے درزی سے کہا کہ اگر یہ کپڑا تو نے فارسی طرز پر سی لیا (مثلاً سادہ جوڑا بنایا) تو ایک درہم ملے گا اور اگر تو نے رومی طرز پر سی لیا (مثلاً کرتہ بنایا) تو دو درہم ملیں گے۔

(۲) کپڑے کے مالک نے رنگریز سے کہا کہ اگر تو نے اس کپڑے کو عصفر (کسم) کا رنگ دیدیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر آپ نے اس کو زعفران کا رنگ دیدیا تو دو درہم ملیں گے۔

(۳) ایک شخص نے دوسرے کو مکان کرایہ پر دیدیا اور کہا کہ اگر آپ نے اس کے اندر عطار کو ٹھہرایا تو ایک درہم کرایہ ہوگا اور اگر لوہار کو ٹھہرایا تو دو درہم ہوگا۔

(۴) ایک شخص نے گدھے کے مالک سے گدھا کرایہ پر لیا اور کہا کہ میں اس پر ایک من گندم لیجاتا ہوں پس اگر نے اس کو یہاں سے مردان تک لے گیا تو آپ کو ایک درہم ملے گا اور اگر پشاور تک لے گیا تو دو درہم ملیں گے۔

(۵) ایک شخص کے دو گھر ہیں اس نے مستاجر سے کہا کہ اگر تو اُس مکان (پہلے والے مکان) میں ٹھہرے گا تو کرایہ ایک درہم ہوگا اور اِس مکان (دوسرے مکان) میں ٹھہرے گا تو کرایہ دو درہم ہوگا۔

(۶) ایک شخص نے دوسرے کو گدھا اجارہ پر دیدیا اور کہا کہ اگر آپ نے ایک کُر گندم لاد دیا تو کرایہ ایک درہم ہوگا لیکن اگر آپ نے اس پر ایک کُر جو لاد دیا تو کرایہ دو درہم ہوگا۔

ان تمام مسائل میں اجرت کی تردید عمل کی تردید کے ساتھ جائز ہے اور جو عمل پایا گیا اس کے مطابق اجرت واجب ہوگی۔ مثلاً اگر کپڑا فارسی طرز پر سی لیا تو ایک درہم واجب ہوگا اور اگر رومی طرز پر سی لیا تو دو درہم واجب ہوں گے۔

اسی طرح اختیار دیدیا تین چیزوں میں تو بھی صحیح ہے مثلاً اگر کپڑا تم نے فارسی طرز پر سی لیا تو ایک درہم، اگر رومی طرز پر سی لیا تو دو درہم اور اگر ترکی طرز پر سی لیا تو تین درہم ملیں گے تو یہ تردید بھی صحیح ہے لیکن اگر اختیار دیدیا تین سے زیادہ میں مثلاً چار یا پانچ چیزوں میں تو یہ جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع میں یعنی اجارہ میں ختیار دینا قیاس ہے بیع کے اندر خیار تعیین پر جس طرح بیع میں خیار تعیین دو یا تین چیزوں میں جائز ہے تین سے زیادہ میں جائز نہیں ہے تو اسی طرح اجارہ میں بھی ہے۔

البتہ بیع اور اجارہ میں یہ فرق ہے کہ بیع میں خیار تعیین شرط ہے یعنی جب ایک سے زیادہ چیزیں لینی ہو تو خیار تعیین شرط ہے اگر خیار تعیین نہ لگایا جائے تو بیع فاسد ہوتی ہے اور اجارہ میں خیار تعیین شرط نہیں ہے۔

اس لئے کہ اجارہ میں اجرت واجب ہوتی ہے عمل کرنے کے بعد نفس عقد کرنے سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور عمل کرنے کے بعد عمل متعین ہو جاتا ہے مثلاً آپ نے اختیار دیدیا کہ اگر آپ نے فارسی طرز پر سی لیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر رومی طرز پر سی لیا تو دو درہم ملیں گے اس کے بعد درزی نے کپڑا رومی طرز پر سی لیا تو عمل متعین ہو گیا کہ اس نے رومی طرز پر کپڑا سی لیا جس کی اجرت دو درہم ہے لھذا اس میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

برخلاف بیع کے کیونکہ بیع میں ثمن واجب ہوتا ہے نفس عقد کرنے سے اور عقد کے وقت مبیع مجہول ہے کہ مشتری کونسی مبیع کو لے گا اس لئے وہاں پر جہالت مفضی الی النزاع ہے اس وجہ سے وہاں پر تعیین کی شرط لگانا ضروری ہے کہ آپ کو اختیار ہوگا دونوں میں سے جس مبیع کو لے لیا اس کا ثمن آپ پر لازم ہوگا۔

وذکر فی الهداية: صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں عطار اور حداد، اسی طرح کر برا اور کر شعیر کے مسئلہ میں اختلاف

ذکر کیا ہے یعنی جب گھر کرایہ پر دیدیا اور یہ کہا کہ اگر آپ نے اس گھر میں عطار کو ٹھہرایا تو کرایہ ایک درہم ہوگا لیکن اگر لوہار کو ٹھہرایا کہ تو کرایہ دو درہم ہوگا۔ اسی طرح اگر تم نے گدھے پر ایک کر گندم لاد دیا تو کرایہ ایک درہم ہوگا لیکن اگر اس پر ایک جو لاد دیا تو کرایہ دو درہم ہوگا۔

ان دونوں مسئلوں میں امام صاحب کے نزدیک تردید صحیح ہے اور جو عمل پایا گیا اس کے مطابق کرایہ واجب ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ تردید جائز نہیں ہے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے اور اجرت دو چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور وہ بھی مجہول ہے تو یہ جہالت مفضی النزاع ہے اس لئے کہ یہ دو صورتیں جائز نہیں ہیں۔

دابہ کے مسئلہ میں اختلاف کا احتمال ہے یعنی اگر کسی نے گدھا کرایہ پر لے لیا اور کہا اس پر ایک کر گندم لیجانا ہے اگر مردان تک لے گیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر پشاور تک لے گیا تو دو درہم ملیں گے اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا احتمال ذکر کیا ہے اور اختلاف کا احتمال اس لئے ہے کہ اصل میں امام محمدؒ نے جامع صغیر کے اندر اس مسئلہ کے بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے چنانچہ فقیہ ابو اللیث کا میلان اس طرف ہے کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہے اور امام فخر الاسلامؒ کا میلان اس طرف ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے امام صاحب کے نزدیک جائز اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ تین مسائل ہو گئے اور بقیہ تین مسائل یعنی (۱) کپڑے کو فارسی یا رومی طرز پر سینا (۲) کپڑے کو کسم کا رنگ یا زعفران کا رنگ دینا (۳) اِس مکان میں رہنا یا اُس مکان میں رہنا یہ تین مسائل اتفاقی ہیں یعنی امام صاحب اور صاحبینؒ سب کے نزدیک عمل کے مطابق اجرت ملے گی کیونکہ معقود علیہ عمل کرنے کی وجہ سے معلوم ہو جاتا ہے تو جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی۔

﴿ولو ردد فی خیاطة الیوم اوغداً﴾ ای اذا قال ان خطته الیوم فبدرهم وفی غد فنصف درهم ﴿فله ماسمی ان خاطه الیوم واجر مثله ان خاطه غداً﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما الشرطان جائزان وعند زفرؒ فاسدان لان ذکر الیوم للتعجیل وذکر الغد للترفیة لا للتوقیت فیجمع فی کل یوم تسمیتان لهما ان کل واحد منهما مقصود فصار کاختلاف النوعین وله ان ذکر الیوم لیس للتوقیت لان اجتماع الوقت والعمل مفسد بل ذکره للتعجیل وذکر الغد للتعلیق فیجتمع فی الغد تسمیتان ﴿ولا یجاوز به المسمیٰ﴾ ای اجر المثل ان کان زائداً علی نسف درهم لایجب الزیادة وفی الجامع الصغیر لایزاد علی درهم ولا ینقص عن نصف درهم لکن الصحیح هو الاول لان المسمیٰ فی العقد نصف درهم وفی الاجارة الفاسدة اجر المثل لایزاد علی المسمیٰ وان خاطه فی الثالث فاجر المثل لایزاد علی نصف درهم.

ترجمہ: اور اگر آج کے دن کپڑے سینے یا کل کے دن سینے میں تردید کی یعنی جب کہا کہ اگر تو نے آج کے دن میں سی کر دیا تو یک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دو گے تو نصف درہم ملے گا تو اس کو مسمیٰ ملے گا اگر آج سی لیا اور اجرت مثل ملے گی اگر کل سی لیا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں اس لئے کہ آج کا ذکر جلدی کرنے کیلئے ہے اور کل کا ذکر آسانی پیدا کرنے کیلئے ہے وقت بیان کرنے کیلئے نہیں ہے تو ہر دن میں دو تسمیے جمع ہو گئے اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں ہر ایک مقصود ہے تو ایسا ہے جیسے کہ دو نوعوں کا اختلاف ہے۔ امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ آج کا ذکر توقیت کیلئے نہیں ہے کیونکہ وقت اور عمل کا جمع ہونا اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے جیسے گزر گیا ہے بلکہ آج کا ذکر جلد کرنے کیلئے ہے اور کل کا ذکر اتعلیق کیلئے ہے تو "غد" میں دو تسمیے جمع ہو جائیں گے۔ اور مسمیٰ سے تجاوز نہیں کیا جائے گا یعنی اجر مثل اگر نصف درہم سے زیادہ ہو تو زیادہ واجب نہ ہو گا اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک درہم سے زیادہ نہ ہو گا اور نصف درہم سے کم نہ ہو گا لیکن پہلا قول صحیح ہے کیونکہ کل کے دن متعین نصف درہم ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجر مثل مسمیٰ سے زیادہ نہیں ہوتا اور اگر اس کو سی لیا تیسرے دن میں تو اجر مثل نصف درہم سے زیادہ نہ ہو گا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے درزی سے کہا کہ اگر تو نے یہ کپڑا آج سی کر مجھے دیدیا تو آپ کو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیدیا تو نصف درہم ملے گا۔ پس اگر درزی نے آج کپڑا سی کر دیدیا تو اجر مسمیٰ یعنی ایک درہم واجب ہو گا اور اگر اس نے آج سی کر نہیں دیا بلکہ کل سی کر دیدیا تو نصف درہم واجب نہ ہو گا بلکہ اجر مثل واجب ہو گا جو کہ نصف درہم سے زیادہ نہ ہو گا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں یعنی اگر آج سی کر دیدیا تو ایک درہم واجب ہو گا اور کل سی کر دیدیا تو نصف درہم واجب ہو گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں لھذا دونوں صورتوں میں اجر مثل واجب ہو گا۔

امام زفرؒ کی دلیل: امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ کپڑا سینا شیء واحد ہے اور شیء واحد کے مقابلے میں دو بدل ذکر کر دئے ہیں تو بدل مجہول ہے اور یہ اس لئے کہ "الیوم" کا ذکر تعجیل یعنی جلدی کرنے کیلئے ہے کہ یہ کپڑا جلدی سینا چاہئے اور "غــد" کا ذکر توقیت (وقت بیان کرنے) کیلئے نہیں ہے بلکہ "ترفیہ" یعنی آسانی پیدا کرنے کیلئے ہے تو گویا کہ ہر دن میں دو تسمیے جمع ہو گئے یعنی جب اس نے کہا کہ "ان خـطـتـه الیوم" تو اس کا مطلب ہے اگر آپ نے جلدی سی لیا اور "ان خـطـتـه غدا" کے معنی ہیں اگر آپ نے آسانی سے سی لیا اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر آپ نے آج کے دن جلدی سی لیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر آج کے دن آسانی سے سی لیا تو نصف درہم ملے گا اور یہی معنی ہو گا کل کے دن میں بھی یعنی اگر آپ نے کل کے دن جلدی سی لیا تو ایک درہم

ملے گا اور اگر کل کے دن آسانی سے سی لیا تو نصف درہم ملے گا تو ہر ایک دن میں دو تسمیے جمع ہو گیا اور یہ چونکہ اجرت کو مجہول کر دیتا ہے اس لئے یہ اجارہ فاسد ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اس لئے اجرت مثل واجب ہوگی۔ جو نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ مقصود ہے یعنی آج کا ذکر تعجیل کیلئے ہے اور کل کا ذکر تعلیق کیلئے ہے جیسے کہ اختلاف نوعین کی صورت میں جائز ہے یعنی جب کہا کہ اگر تو نے جبہ سی لیا فارسی طرز پر تو نصف درہم ملے گا اور اگر رومی طرز پر سی لیا تو ایک درہم ملے گا جس طرح وہاں پر تردید الاجر بتردید العمل جائز ہے تو یہاں بھی تردید الاجر بتردید العمل جائز ہوگی

امام صاحبؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ''الیوم'' کا ذکر توقیت کیلئے نہیں ہے کیونکہ وقت اور عمل کا اجتماع مفسد عقد ہے یعنی اگر آج کا ذکر توقیت کیلئے ہو جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ آج کا دن معقود علیہ ہے اور عمل کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ عمل معقود علیہ ہے وقت اور عمل جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کہ وقت کے معقود علیہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اجیر اجیر خاص ہو اور عمل کے معقود علیہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اجیر اجیر عام ہو اب اگر دونوں معقود علیہ ہو جائیں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے یعنی ایک شخص کا اجیر خاص اور عام ہونا اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے آج کا ذکر توقیت کیلئے نہیں ہے تو آج کے دن میں دو تسمیے جمع بھی نہ ہوئے آج کی جو شرط لگائی ہے وہ صحیح ہے یعنی اگر آج سی کر دیدیا تو ایک درہم واجب ہوگا لیکن کل کا ذکر چونکہ تعلیق (توقیت) کیلئے ہے تو ''غد'' والی صورت میں دو تسمیے جمع ہو گئے اس لئے وہ فاسد ہے۔

پس جب غد والی صورت میں اجارہ فاسد ہے تو اس میں اجرت مثل واجب ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لیکن یہ اجرت مثل نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگی۔

جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام صاحب سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ایک درہم سے زیادہ نہ ہوگی اور نصف درہم سے کم نہ ہوگی لیکن پہلی والی روایت زیادہ صحیح ہے کہ نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگی اور نصف درہم سے کم ہو سکتی ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ اجارہ فاسدہ میں اجر مثل اجر مسمیٰ سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔

البتہ اگر درزی نے نہ پہلے دن سی لیا اور نہ دوسرے دن سی کر دیدیا بلکہ تیسرے دن سی کر دیدیا تو امام صاحب کے نزدیک اجر مثل واجب ہوگا جو نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگا کیونکہ جب وہ کل کے دن سینے پر نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہیں ہے تو تیسرے دن سینے پر بطریقہ اولیٰ نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہ ہوگا۔

﴿ولایسافر بعد مستاجر للخدمة الابشرطه ولایسترد مستاجر اجر ماعمل عبدمحجور﴾ ای أجر عبدمحجور نفسه فان اعطاه المستاجر الاجر لایسترده لان هذه الاجارة بعد الفراغ صحیحة استحساناً لان الفساد لرعایة حق المولیٰ فبعد الفراغ رعایة حقه فی الصحة ووجوب الاجرة ﴿ولایضمن اکل غلة عبد غصبه فاجر هو نفسه﴾ ای رجل غصب عبداً فاجر العبدنفسه فاخذ الغاصب الاجرة فاکله فلاضمان عندابی حنیفةؒ لان العبد لایحرز نفسه فکذامافی یده فلایکون متقوماً وقالا یضمن لانه مال المولیٰ ﴿وصح للعبدقبضها ویأخذها مولاه قائمة﴾ هذابالاتفاق لان بعد الفراغ یعتبر ماذوناکمامر ﴿ولواستاجر عبداشهرین شهراباربعة وشهرابخمسة صح والاول باربعة والثانی بخمسة.

ترجمہ: اور اجرت پر لئے غلام کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا جو خدمت کیلئے ہو مگر اس کی شرط کے ساتھ اور مستاجر اس کام کی اجرت واپس نہیں کرسکتا جو کیا ہو عبد مجور نے یعنی عبد مجور نے آپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا پس اگر مستاجر نے اس کو اجرت دیدی تو اب اس سے واپس نہیں کرسکتا کیونکہ یہ اجارہ عمل سے فارغ ہونے کے بعد صحیح ہوجاتا ہے استحسان کی وجہ سے کیونکہ فساد تو مولیٰ کے حق کی رعایت کی وجہ سے تھا اور فارغ ہونے کے بعد مولیٰ کے حق کی رعایت صحت اور اجرت واجب ہونے میں ہے غلام کی آمدنی کھانے والا غاصب ضامن نہیں ہوگا جس نے اپنے آپ کو کام پر لگادیا یعنی ایک آدمی نے غلام غصب کیا پھر غلام نے اپنے آپ کو کام پر لگادیا تو غاصب نے اس کی اجرت لے لی اور کھالی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ضمان نہیں آئے گا کیونکہ غلام کی ذات محفوظ نہیں ہے تو اسی طرح جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ بھی محفوظ نہیں ہوگا تو متقوم نہیں رہا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ضامن ہوگا کیونکہ یہ مولیٰ کا مال ہے اور صحیح ہے غلام کیلئے کہ اس پر خود قبضہ کرے اور مولیٰ اس کو لے گا گر موجود ہے یہ بالاتفاق ہے کیونکہ فارغ ہونے کے بعد اس کو ماذون سمجھا جائے گا۔

تشریح: جو غلام گھر کی خدمت کیلئے اجاہ پر لیا ہو اس کو سفر میں لیجانا منع ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے غلام اجارہ پر لے لیا گھر کی خدمت کیلئے اور یہ ذکر نہ کیا کہ اس کو اپنے سفر میں بھی لیجائے گا تو اس صورت میں مستاجر اس سے گھر میں خدمت لے سکتا ہے کہ سفر میں نہیں لیجاسکتا کیونکہ سفر کی مشقت حضر سے زیادہ ہوتی ہے لیکن اگر اس نے سفر میں لیجانے کی شرط لگادی ہو یعنی یہ کہا ہو کہ یہ گھر میں بھی میری خدمت کرے گا اور سفر میں بھی میرے ساتھ جائے گا تو پھر سفر میں لیجاسکتا ہے۔

اگر عبد محجور نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا، کام مکمل ہونے کے بعد مستاجر نے اس کو اجرت دیدی تو مستاجر اس سے اجرت واپس نہیں لے سکتا کیونکہ کام سے فارغ ہونے کے بعد اجارہ صحیح ہو گیا ہے اور یہ استحسان ہے کیونکہ اجارہ فاسد تھا مولیٰ کے حق کی رعایت کی وجہ سے اور فارغ ہونے کے بعد مولیٰ کے حق کی رعایت اس میں ہے کہ اجارہ کو صحیح قرار دیا جائے اور اجرت دیدی جائے اس لئے جو اجرت مستاجر نے غلام کو دی ہے وہ واپس نہیں کر سکتا۔

اگر ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا اور غصب کرنے کے بعد غلام نے اپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا اور غاصب نے غلام کی آمدنی پر قبضہ کر لیا اور کھالیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ غلام خود محفوظ نہیں ہے تو جو اس کی کمائی ہے وہ بھی محفوظ نہیں ہوگی اور جب محفوظ نہیں ہے تو وہ متقوم نہیں ہوگا اور غیر متقوم چیز کے ہلاک ہونے سے ضمان لازم نہیں ہوتا یہ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں غاصب پر ضمان آئے گا کیونکہ ابھی تک غلام مولیٰ کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا ہے تو جو اس کی کمائی ہے وہ بھی مولیٰ کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور جب غلام کی کمائی مولیٰ کی ملکیت ہے تو اس کے ہلاک کرنے اور بلا اجازت استعمال کرنے کی صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر غلام نے خود اپنی اجرت پر قبضہ کر لیا تو یہ بھی جائز ہے اب اگر غلام کی اجرت غاصب نے کھائی ہو تو ضمان لازم نہ ہوگا لیکن اگر غاصب نہیں کھائی بلکہ بعینہ موجود ہے پس جب موجود ہو تو مولیٰ اس کو لے گا کیونکہ عمل سے فارغ ہونے کے بعد اس کو ماذون سمجھا جائے گا اور عبد ماذون کی کمائی مولیٰ کی ہوتی ہے اس لئے جب تک کمائی موجود ہو تو مولیٰ کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا اور مولیٰ اس کو لے گا۔

اگر کسی نے ایک غلام دو ماہ کیلئے اجرت پر لے لیا ایک ماہ کی اجرت چار سو روپے اور ایک ماہ کی اجرت پانچ سو روپے ٹھہرایا تو یہ جائز ہے اب سوال یہ ہے کہ چار سو روپے اجرت کس ماہ کی ہوگی پہلے مہینے کی یا دوسرے مہینے کی۔ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ جس طرح ذکر کیا تو ذکر کے لحاظ سے جو پہلے ذکر کیا ہے اس کی اجرت چار سو روپے ہوگی یعنی پہلے مہینے کی اجرت چار سو روپے ہوگی اور دوسرے مہینے کی اجرت پانچ سو روپے ہوگی۔

﴿وحكم الحال ان قال مستاجر العبدمرض هو او ابق فى اول المدة وقال الموجر فى اٰخرها﴾ اصل هذه المسئلة الطاحونة فان المالک اذاقال ماء الطاحونة كان جاريا فى اول المدة وقال المستاجر لم يكن جاريا يحكم الحال. ﴿وصدق رب الثوب فى امرتک ان تعمله قباء اوتصبغه احمر فلااجر وقال امرتنى باعملتُ﴾ لان الاذن مستفاد من رب الثوب والمراد ان يصدق باليمين ﴿وفى عملتَ لى مجاناً لاصانع قال بل باجر﴾ لان المالک ينكر تقوم عمل الصانع وعند ابى يوسفؒ ان كان الصانع معاملاً له

یجب الاجرۃ وعندمحمدؒ ان کان معروفاً بھذہ الصنعۃ بالاجر یجب الاجرۃ وابوحنیفۃؒ یقول الظاھر لایصلح حجۃ لاستحقاق الاجرۃ .

ترجمہ: اور حال فیصلہ کرے گا اگر غلام کو اجارہ پر لینے والے نے کہا کہ غلام بیمار ہوا تھا یا بھاگ گیا تھا اول مدت میں اور موجر نے کہا نہیں بلکہ آخر مدت میں اس مسئلہ کی اصل پن چکی ہے اس لئے کہ جب مالک نے کہا چکی کا پانی جاری تھا اول مدت میں اور مستاجر نے کہا کہ جاری نہیں تھا تو حال کو حکم بنایا جائے گا۔ اور کپڑے کے مالک کی تصدیق کی جائے گی اس مسئلہ میں کہ میں نے آپ کو حکم دیا تھا قباء بنانے کا یا میں نے آپ کو حکم دیا تھا سرخ رنگ دینے کا لھذا آپ کو اجرت نہیں ملے گی اور درزی نے کہا کہ آپ نے مجھے اس کا حکم دیا تھا جو میں نے کیا ہے۔ اس لئے کہ اجازت حاصل ہوتی ہے کپڑے کے مالک سے اور مراد یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی یمین کے ساتھ اسی طرح (تصدیق کی جائے گی) کپڑے کے مالک کی کہ آپ نے میرے لئے یہ کام کیا ہے اجرت کے بغیر اور صانع کی تصدیق نہ کی جائے گی جو یہ کہے کہ میں نے کام کیا ہے اجرت کے ساتھ کیونکہ مالک صانع کے عمل کے قیمتی ہونے کا انکار کرتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صانع اس کیلئے کام کرنے والا ہو تو اجرت واجب ہوگی اور امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اگر صانع اس میں مشہور ہو کہ وہ اجرت لے کر کام کرتا ہے تو اجرت واجب ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر استحقاقِ اجرت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

تشریح: استصحاب الحال حجت دافعہ بن سکتا ہے حجت مثبتہ نہیں بن سکتا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا غلام اجارہ پر لے لیا کہ ایک مہینے تک میرے ساتھ کام کرے گا اور اس کو ایک ہزار، روپے تنخواہ ملے گی، پس جب مہینہ گزر گیا تو غلام کے مالک نے مستاجر سے کہا کہ مجھے ایک ہزار، روپے دیدو جو میرے غلام کی تنخواہ ہے پس مستاجر نے کہا کہ غلام تو مہینے کے شروع سے بیمار ہوا تھا اس نے تو میرے ساتھ کچھ بھی کام نہیں کیا ہے یا وہ مہینے کے شروع سے بھاگ گیا تھا لھذا آپ کو اجرت نہیں ملے گی جبکہ غلام کے مالک نے کہا کہ غلام مہینے کے شروع سے بیمار نہیں ہوا ہے بلکہ مہینے کے اخر میں بیمار ہوا ہے یا مہینے کے اخر میں بھاگ گیا ہے لھذا مجھے اجرت ملے گی مگر ان دنوں کی اجرت نہیں ملے گی جتنے دن وہ بیمار یا آپ سے بھاگ گیا ہے اور بقیہ ایام کی اجرت مجھے ملے گی۔ اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں حال کو حکم بنایا جائے گا یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ غلام فی الحال بیمار ہے یا نہیں فی الحال بھاگا ہوا ہے یا نہیں اگر فی الحال بیمار ہے یا فی الحال بھاگا ہوا ہے تو موجر کو پورے مہینے کی اجرت نہیں ملے گی لیکن اگر فی الحال بیمار نہیں ہے اور نہ بھاگا ہوا ہے تو موجر کو پورے مہینے کی اجرت ملے گی

اور اس کو اصطلاح فقہاء میں استصحاب الحال کہتے ہیں استصحاب الحال حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی استصحاب الحال کے ذریعہ کسی حکم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا لیکن قوت دافعہ ہے یہاں پر بھی جب وہ فی الحال بیمار ہے یا بھاگا ہوا ہے تو استصحاب الحال کے ذریعہ مستاجر سے اجرت دفع ہوگئی اور جب وہ فی الحال بیمار نہ ہو اور بھاگا ہوا نہ ہو تو استصحاب الحال کے ذریعہ ہم نے مستاجر پر اجرت ثابت نہیں کیا ہے بلکہ اجرت تو اس پر ثابت ہوئی ہے نفس عقد اجارہ کرنے سے ہاں استصحاب الحال کے ذریعہ اس کو تقویت مل گئی اور اس مسئلہ کی اصل ''ماء الطاحونہ'' ہے یعنی جب ایک شخص نے دوسرے سے پن چکی اجارہ پر لے لی اور مدت گزرنے کے بعد مستاجر نے کہا کہ چکی کا پانی ابتدائے مدت سے جاری نہیں تھا لھذا تجھے اجرت نہیں ملے گی اور مالک نے کہا کہ ابتدائے مدت سے جاری تھا لھذا مجھے اجرت ملے گی تو فی الحال دیکھا جائے گا اگر فی الحال چکی کا پانی جاری ہے تو اجرت واجب ہوگی اور اگر فی الحال چکی کا پانی جاری نہیں ہے تو اجرت نہیں ملے گی۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی ہے

اگر کپڑے کے مالک اور درزی کا اختلاف ہوگیا کپڑے کا مالک کہتا ہے کہ میں نے آپ کو حکم دیا تھا کہ میرے لئے قباء بناؤ اور آپ نے قمیص بنائی ہے، یا میں نے آپ کو حکم دیا تھا کہ اس کپڑے کو سرخ رنگ دیدو اور آپ نے سیاہ رنگ دیا ہے لھذا آپ نے میرے حکم کی مخالفت کی ہے تو اب آپ کو اجرت نہیں ملے گی اور درزی، یا رنگریز کہتا ہے کہ آپ نے مجھے اس کا حکم دیا تھا جو میں نے کیا ہے یعنی آپ نے مجھے قباء بنانے کا نہیں کہا تھا بلکہ قمیص بنانے کا کہا تھا اور میں نے قمیص بنائی ہے یا آپ نے مجھے سیاہ رنگ رنگنے کا حکم دیا تھا چنانچہ میں نے کپڑے کو سیاہ رنگ دیا ہے لھذا مجھے اجرت ملے گی۔ اور گواہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کے قول کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ کیونکہ کپڑے کا مالک صانع کے عمل کے تقوم کا انکار کرتا ہے کہ آپ کا عمل قیمتی نہیں ہے کہ جس کام کا میں نے آپ کو حکم دیا تھا وہ تو آپ نے کیا نہیں ہے لھذا آپ عمل غیر متقوم ہے اور صانع اپنے عمل کے تقوم کا دعوی کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے مع الیمین۔

اسی طرح ایک شخص نے درزی سے کپڑے سلوائے یا رنگریز سے کپڑے کو رنگ کروادیا، یا کسی موچی سے جوتے بنوادئے پھر مالک نے کہا کہ آپ نے میرے لئے یہ کام کیا ہے اجرت کے بغیر اور صانع کہتا ہے کہ میں نے آپ کیلئے یہ کام کیا ہے اجرت کے ساتھ لھذا مجھے اس کی اجرت دیدو اور مالک نہیں دیتا اور گواہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مالک کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اجرت واجب نہ ہوگی۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ یہ آدمی پہلے سے بطور صانع اس آدمی کیلئے اجرت کے ساتھ کام کرتا تھا یا اجرت کے بغیر اگر پہلے سے اس کیلئے اجرت کے ساتھ کام کرتا تھا تو اب بھی اجرت واجب ہوگی اور اگر پہلے سے اجرت کے ساتھ کام نہیں کرتا تھا تو اجرت واجب نہ ہوگی۔

امام محمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر صانع اس صنعت میں اجرت پر کام کرنے میں معروف ہو یعنی یہ بات مشہور ہے کہ یہ صانع لوگوں سے اجرت لے کر کام کرتا ہے اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے تو اس صورت میں اجرت واجب ہوگی اور اگر وہ اس صنعت میں اجرت پر کام کرنے میں معروف نہیں ہے بلکہ کبھی کبھار کسی کیلئے ایک جوڑا سی لیا تو اس صورت میں اجرت واجب نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک پر اجرت واجب کرنا ظاہر حال کی وجہ سے ہوگا یعنی ظاہر یہ ہے کہ جب کوئی صانع کسی کیلئے کام کرتا ہے وہ اجرت لے کر کام کرتا ہے اور ظاہر حال حجت مثبتہ نہیں ہے بلکہ اجرت ثابت کرنے کیلئے دلیل خارجی کی ضرورت ہے اور اجیر کے پاس دلیل خارجی (یعنی بینہ) نہیں ہے پس جب اس کے پاس دلیل خارجی نہیں ہے تو ظاہر حال استحقاق اجرت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور مالک چونکہ صانع کے عمل کے تقوم کا منکر ہے اس لئے مالک کا قول معتبر ہوگا مع الیمین۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب فسخ الاجارة

﴿هی تفسخ بعیب فوت النفع کخراب الدار وانقطاع ماء الارض والرحی اواخل به کمرض العبد ودبر الدابة﴾ انماقال تفسخ لان العقد لاینفسخ لامکان الانتفاع بوجه اخر لکن للمستاجر حق الفسخ ﴿فلو انتفع بالمعیب اوازال الموجر العیب سقط خیاره﴾ ای خیار المستاجر ﴿وبخیار الشرط والرؤیة وبالعذر﴾ هذاعندنا وعند الشافعیؒ لاتفسخ بخیار الشرط ولابالعذر ﴿وهولزوم ضرر لم یستحق بالعقد ان بقی کمافی سکون وجع ضرس استوجر بقلعه﴾ فان بقی العقد یقلع السن الصحیح وهو غیر مستحق بالعقد.

ترجمہ: اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے ایسے عیب کی وجہ سے جو نفع کو فوت کرنے والا ہو جیسے گھر کا ویران ہونا، زمین اور پن چکی کے پانی کا کٹ جانا، یا وہ عیب نفع میں خلل ڈالنے والا ہو جیسے غلام کا بیمار ہو جانا اور جانور کا زخمی پیٹھ والا ہونا مصنفؒ نے فرمایا کہ فسخ کیا جاسکتا ہے یہ اسلئے کہ عقد اجارہ خود بخود فسخ نہیں ہوتا کیونکہ کسی دوسرے طریقے سے اس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے لیکن مستاجر کیلئے فسخ کرنے کا حق ہے پس اگر مستاجر نے عیب دار سے نفع حاصل کرلیا یا موجر نے عیب کو زائل کردیا تو مستاجر کا خیار ساقط ہو جائے گا اور اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے خیار شرط اور خیار رؤیت کی وجہ سے اور عذر کی وجہ سے یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو خیار شرط کی وجہ سے فسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ عیب کی وجہ سے، اور عذر یہ ہے اگر اجارہ کو باقی رکھا جائے تو ایسا ضرر لاحق ہو جائے گا جس کا مستاجر مستحق نہیں عقد کی وجہ سے جیسے دانت کے درد کا ختم ہو جانا جس کے نکالنے کیلئے طبیب کو

اجارہ پر لیا تھا پس اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو وہ صحیح دانت کو نکالے گا حالانکہ عقد اجارہ کے نتیجہ میں وہ نکالنے کا مستحق نہیں ہے۔

تشریح: اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے ایسے عیب کی وجہ سے جس کی وجہ سے نفع فوت ہوتا ہے مثلاً مکان کرایہ پر دیا تھا پھر اس کی دیواریں گر گئیں یا چھت گر گئی جو قابل استعمال نہ رہا۔ یا پانی سے سینچنے والی زمین اجارہ پر لی تھی اب اس کا پانی منقطع ہو گیا یا پن چکی کا پانی منقطع ہو گیا ان عیوب کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے۔

یا ایسا عیب ہو کہ اس کی وجہ سے نفع بالکلیہ تو فوت نہیں ہوتا لیکن کم از کم وہ عیب نفع میں خلل انداز ضرور ہے مثلاً غلام اجارہ پر لیا تھا خدمت کیلئے پھر غلام بیمار ہو گیا یا جانور اجارہ پر لیا تھا سواری کیلئے لیکن اس کی پیٹھ زخمی ہے بیماری کے ہوتے ہوئے غلام خدمت تو کرے گا لیکن ایسی خدمت نہیں کر سکے گا جو تندرستی کی حالت میں کرتا ہے اسی طرح جانور بوجھ وغیرہ تو لیجائے گا لیکن ایسا کام نہیں کر سکے گا جو تندرستی کی حالت میں کرتا ہے اس لئے اس جیسے عیب کی وجہ سے بھی اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے ''تُفسَخُ'' کہا یعنی فسخ کیا جا سکتا ہے یہ اس لئے کہ نفس عیب کی وجہ سے خود بخود اجارہ فسخ نہیں ہوتا کیونکہ عیب کے ہوتے ہوئے اس چیز سے اگرچہ متعین کردہ فائدہ تو حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن دوسرا کوئی فائدہ حاصل کرنا اس سے ممکن ہے بالکل بے کار نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مستاجر کو فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

اگر وہ شئی عیب دار ہو لیکن مستاجر نے عیب دار چیز ہی سے نفع حاصل کر لیا یا موجر نے عیب زائل کر دیا تو اس صورت میں مستاجر کا خیار ختم ہو گا اور موجر کو پوری اجرت ملے گی۔

جس طرح اجارہ فسخ ہوتا ہے عیب کی وجہ سے اسی طرح اجارہ فسخ ہوتا ہے خیار شرط اور خیار رؤیت کی وجہ سے بھی یعنی اگر مستاجر نے اپنے لئے خیار شرط رکھا تھا اور پھر پسند نہ آیا تو اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اسی طرح اگر بن دیکھے کوئی چیز اجارہ پر لی تھی پھر دیکھ کر پسند نہ آئی تو اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ اسی طرح عذر کی وجہ سے بھی اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ آگے مصنف نے عذر کا بیان کیا ہے کہ عذر یہ ہے کہ اگر اجارہ کو باقی رکھا جائے گا تو مستاجر پر ایسا ضرر لازم ہو جائے جس کا مستاجر عقد کی وجہ سے مستحق نہیں ہے مثلاً کسی دانت پر درد تھا اس نے طبیب بلوایا تاکہ وہ اس کا دانت نکال دے لیکن جب آ گیا تو دانت کا درد ختم ہو گیا اب اگر ہم اجارہ کو باقی رکھے تو لازم آئے گا کہ طبیب اس کا صحیح دانت نکال دے حالانکہ صحیح دانت نکالنے کا مستحق نہیں ہے عقد کی وجہ سے کیونکہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ دردمند دانت کو نکالا جائے اور طبیب صحیح کو نکالے گا اس لئے اس عذر کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے

﴿وموت عرس استوجر من يطبخ وليمتها﴾ فانه ان بقى العقد يتضرر المستاجر بطبخ غير الوليمة ﴿ولحوق دين لايقضى الابثمن مااجره﴾ فانه ان بقى العقد يلزم ضرر الحبس ﴿وسفر مستاجر عبد

للخدمة مطلقاًاوفی المصر﴾ فان الاستیجار للخدمة مطلقاً یتقید بالخدمة فی المصر فان قال مالک العبد لاتسافر وامض علی الاجارة فللمستاجر ان یفسخ فان اراد المستاجر ان یخرج العبد فلمالکه الفسخ اما ان رضی المالک بخروج العبد فلیس للمستاجر حق الفسخ ﴿وافلاس مستاجر دکان لیتجر فیه وخیاط استاجر عبدا لیخیط معه فترک عمله﴾ قیل تاویله خیاط یعمل براس ماله فذهب رأس ماله واماالذی لیس له مال ویعمل بالاجرة فرأس ماله ابرة ومقراض فلایتحقق العذر ﴿وبداء مکتری الدابة من سفره بخلاف بداء المکاری﴾ والفرق بینهما ان العقد من طرف المکتری تابع لمصلحة السفر فربمایبدوله ان لامصلحة فی السفر فلایمکن الزامه لاجل الاکتراء ومن طرف المکاری لیس کذلک فبداله بداء من هذاالعقد قصدا فلااعتبارله ﴿وترک خیاطة مستاجر عبد لیخیطه لیعمل فی الصرف﴾ اذ یمکنه ان یقعد الخیاط فی ناحیة من الدکان ویعمل بالصرف فی ناحیة ﴿بیع ماآجره وتنفسخ بموت احدالعاقدین ان عقدهالنفسه فان عقدهالغیره فلا﴾ کالوکیل والوصی ومتولی الوقف.

ترجمہ: اوردلہن کا مرجانا جس کے ولیمہ کے کھانا پکانے کیلئے کسی کواجارہ پرلیا تھا پس اگراس اجارہ کو باقی رکھا جائے تو مستاجر پر غیر ولیمہ کے کھانا پکانے کا ضرر لاحق ہوجائے گا اور دین کالاحق ہونا جس کوادانہیں کیا جاسکتا مگراس چیز کے ثمن کے ساتھ جس کو اجارہ پر دیا ہے پس اگراجارہ کو باقی رکھا جائے تواس کو جیل میں ڈالے جانے کا ضرر لاحق ہوجائے گا اور غلام کواجارہ پر لینے والا چاہے مطلقاً خدمت کیلئے لیا ہو یا شہر میں خدمت کرنے کیلئے لیا ہواس کیلئے سفر کا پیش آجانا کیونکہ اجارہ جب مطلقاً خدمت کیلئے ہوتو مقید ہوتا ہے شہر میں خدمت کرنے کے ساتھ پس اگر غلام کا مالک یہ کہے کہ تم سفر نہ کرواوراجارہ کو باقی رکھوتو مستاجر کیلئے فسخ کرنے کا حق ہے اوراگرمستاجر نے یہ ارادہ کیا کہ غلام کواپنے ساتھ سفر میں لے جائے توغلام کے مالک کیلئے اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے البتہ اگرغلام کا مالک غلام کوسفر میں لے جانے پرراضی ہوجائے توپھرمستاجرکوفسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔اور دکان کوتجارت کیلئے کرایہ پر لینے والے مستاجر کا مفلس ہوجانا اوردرزی کا مفلس ہوجانا جس نے غلام کرایہ پر لیا ہے تا کہ وہ اس کے ساتھ سلائی کا کام کرے چنانچہ اس نے درزی کا پیشہ چھوڑ دیا، کہا گیا ہے کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد وہ خیاط ہے جواپنے رأس المال سے کام کرتا ہے اوراس کا مال ختم ہوگیا اب رہا وہ خیاط جس کے پاس مال نہیں ہے بلکہ اجرت لے کرکام کرتا ہے تواس کا رأس المال سوئی اور قینچی ہے تواس کے حق میں عذر متحقق نہیں ہے جانور کواجارہ پر لینے والے کیلئے سفر سے عذر

کا ظاہر ہونا برخلاف کرایہ پر دینے والے کے دونوں میں فرق یہ ہے کہ کرایہ پر لینے والے کی طرف سے عقد اس کی مصلحت کا تابع ہوتا ہے اور بسا اوقات اس کو یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ سفر کرنے میں مصلحت نہیں ہے تو ممکن نہیں ہے اس عقد کو لازم کرنا کرایہ کی وجہ سے اور کرایہ پر دینے والے کی طرف سے ایسا نہیں ہے تو اس کیلئے مانع کا ظاہر ہونا اس عقد سے مانع کا ظاہر ہونا ہے تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور غلام سلائی کیلئے کرایہ پر لینے والے مستاجر کا درزی کا کام چھوڑنا (عذر نہیں ہے) تاکہ سوناری کا کاروبار شروع کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ درزی کو دکان کے ایک کونے میں بٹھائے اور خود سوناری کا کاروبار دوسری جانب میں کرے اور اس چیز کا بیچنا جس کو کرایہ پر دیا ہے (یہ بھی مانع نہیں ہیں) اور اجارہ فسخ ہوگا عاقدین میں سے کسی کے مرجانے سے اگر اس نے عقد کیا ہو اپنی ذات کیلئے لیکن غیر کیلئے عقد کیا ہو تو فسخ نہ ہوگا جیسے کہ وکیل، وصی اور وقف کا متولی۔

تشریح: اجارہ فسخ کرنے کے اعذار:

اس باب میں مصنفؒ نے اجارہ فسخ کرنے کے اعذار ذکر کئے ہیں ان میں سے چند اعذار تو ماقبل والی عبارت میں گزر گئے اور کچھ اس عبارت میں آرہے ہیں چنانچہ ایک عذر یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی نان بائی کو اجارہ پر لیا تاکہ وہ اس کیلئے ولیمہ کا کھانا پکالے اب کھانے پکانے سے پہلے دلہن مرگئی اب اگر اجارہ کو باقی رکھا جائے اور اجیر اس کیلئے کھانا پکالے تو اس پر ضرر لاحق ہوجائے گا یعنی وہ کھانا ولیمہ کا نہیں ہوگا بلکہ غیر ولیمہ کا کھانا ہوگا اور وہ آدمی اس ضرر کے برداشت کرنے کا مستحق نہیں ہے

اسی طرح ایک آدمی نے اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دیا تھا لیکن پھر موجر پر دین لاحق ہوگیا اور اس دین کے ادا کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے اجارہ فسخ کر کے مکان کو فروخت کیا جائے تو اس صورت میں اجارہ کو فسخ کیا جائے گا تاکہ موجر اپنا مکان فروخت کرے اور اس سے اپنا دین ادا کرے۔ اب اگر یہاں پر اجارہ کو باقی رکھا جائے اور مکان کو فروخت کرنے سے منع کیا جائے تو موجر پر ضرر لاحق ہوگا یعنی اس کو قاضی جیل میں ڈالے گا اور اس ضرر کا موجر مستحق نہیں ہے۔

ایک آدمی نے غلام کو خدمت کیلئے اجارہ پر لیا تھا لیکن مطلق خدمت کیلئے یعنی یہ نہیں کہا تھا کہ یہ شہر میں خدمت کرے گا یا سفر میں میرے ساتھ جائے گا، یا اس نے شہر میں خدمت کیلئے لیا تھا لیکن پھر مستاجر کیلئے سفر کرنے کی ضرورت پیش آئی تو اس صورت میں مستاجر اس اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ اگر غلام کا مالک مستاجر سے کہے کہ سفر نہ کرو اور اجارہ کو باقی رکھو تو اس میں مستاجر کا ضرر ہے کیونکہ اس کو سفر درپیش ہے۔ اس لئے اس عذر کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے۔ اور اگر مستاجر نے کہا کہ میں تو غلام اپنے ساتھ سفر میں لیجاؤں گا اور غلام کا مالک سفر میں لے جانے پر راضی نہیں ہے تو غلام کا مالک اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے۔ البتہ اگر غلام کا مالک سفر میں لے جانے پر راضی ہوگیا کہ تم غلام اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتے ہو تو پھر مستاجر کیلئے اجارہ فسخ کرنے کا حق نہ

ہوگا کیونکہ اس میں مستاجر کا فائدہ ہے۔

اسی طرح ایک شخص نے دکان کرایہ پر لیا تھا تجارت کرنے کیلئے پھر اس کا رأس المال ہلاک ہوگیا تو وہ بھی اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ اس نے تجارت کیلئے لیا تھا اور مال ہلاک ہونے کے بعد تجارت نہیں ہوسکتی اس لئے یہ عذر ہے اور اجارہ فسخ کرنے کا حق اس کو حاصل ہے۔

یا درزی نے ایک شخص کو اجارہ پر لے لیا تا کہ وہ اس کے ساتھ سلائی کا کام کرے پھر درزی کا مال ہلاک ہوگیا اور اس نے کاروبار چھوڑ دیا تو یہ درزی کی جانب سے عذر سمجھا جائے گا اور کاریگر کو رخصت کرسکتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ درزی کا مال ہلاک ہونے سے کیا تعلق وہ تو لوگوں سے کپڑے لیتا ہے اور اجرت پر کام کرتا ہے چاہے اس کے پاس مال ہو یا نہ ہو ہر حال میں وہ تو کام کرنے پر قادر ہے تو اس کیلئے اجارہ فسخ کرنے کا عذر مقبول نہ ہوگا۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ درزی اپنے مال سے کپڑا لے کر کپڑے تیار کرتے ہیں پھر تیار شدہ کپڑے فروخت کرتا ہے جیسے کہ آج کل گارمنٹس والے کرتے ہیں کہ اپنے مال سے کپڑے واسکٹ ٹوپیاں وغیرہ تیار کرتے ہیں پھر دکانداروں کو دیدیتے ہیں اگر اس جیسے درزی کا مال ہلاک ہوجائے اور وہ کاروبار ترک کردے تو یہ اس کی جانب سے عذر ہوگا صانع کے حق میں۔ لیکن اگر وہ درزی جو مال لا کر کام نہیں کرتا بلکہ لوگوں سے کپڑے لیکر تیار کرتا ہے اور اجرت لیتا ہے تو اس کا رأس المال صرف سلائی مشین، دھاگہ، قینچی، اور بکرم وغیرہ ہے لھذا اگر اس نے یہ کہا کہ میرا مال ہلاک ہوگیا ہے میں کام نہیں کرتا تو یہ اس کی جانب سے عذر نہ ہوگا اور اجارہ فسخ نہیں کیا جائے گا۔

وبداء مکتری الدابة: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے گھوڑا کرایہ پر لے لیا سفر پر جانے کیلئے پھر اس شخص (مستاجر) کیلئے سفر سے کوئی مانع پیش آگیا تو اس عذر کی وجہ سے مستاجر کو یہ حق حاصل ہے کہ اجارہ فسخ کردے، لیکن اگر موجر کیلئے سفر سے مانع پیش آگیا تو یہ عذر نہ ہوگا یعنی موجر نے کہا کہ میں سفر پر نہیں جاسکتا اس لئے میں گھوڑا بھی نہیں دوں گا لھذا میں اجارہ فسخ کرتا ہوں موجر کے اس عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائے گا۔

فرق دونوں میں یہ ہے کہ مکتری (کرایہ پر لینے والے) کی جاجب سے عقد اس کی مصلحت کا تابع ہے یعنی اگر سفر میں مصلحت ہو تو اجارہ کو جاری رکھے گا اور سفر پر جائے گا لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کی مصلحت سفر نہ کرنے میں ہوتی ہے اس لئے کرایہ پر لینے والے کیلئے سفر سے مانع پیش آجانا عذر ہوگا اور اجارہ کو فسخ کیا جائے گا کیونکہ اگر اجارہ کو باقی رکھا جائے گا تو اس پر سفر کا ضرر لازم کردیا جائے گا حالانکہ اس ضرر کے برداشت کرنے کا وہ مستحق نہیں ہے عقد اجارہ کی وجہ سے اس لئے فسخ کردیا جائے گا۔

لیکن مکاری (کرایہ پر دینے والے) کی طرف سے عقد اس کی مصلحتِ سفر کا تابع نہیں ہے یعنی اگر اس نے یہ عذر پیش کیا کہ میری مجبوری ہے میں جانور سفر کیلئے نہیں دے سکتا تو یہ عذر اس کی جانب سے مصنوعی اور قصداً پیدا کردہ ہوگا لھذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اجارہ فسخ نہیں کیا جائے گا۔

وترک خیاطة مستاجر عبد: مسئلہ یہ ہے کہ ایک درزی نے ایک صانع کو اجارہ پر لے لیا تا کہ وہ اس کی دکان میں بیٹھ کر سلائی کا کام کرے پھر درزی نے درزی کا پیشہ چھوڑ دیا اور دکان میں زرگری کا کاروبار شروع کیا تو یہ اس کی جانب سے عذر نہ ہوگا صانع کو رخصت کرنے کیلئے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دکان کے ایک کونے میں صانع اپنا کپڑے سینے کا کام کرے اور دوسرے کونے میں یہ آدمی اپنا کام یعنی سونے کا کام کرے تو ایک ہی دکان میں دونوں عمل کرنا ممکن ہے۔ لیکن آج کل ایسا نہیں ہوتا کیونکہ آج ہر چیز کی اپنی دکان ہوتی ہے درزی کی دکان میں سونا نہیں رکھا جاتا ہے اور سونار کی دکان میں درزی کا کام نہیں کیا جاتا اس لئے آجکل اگر درزی اپنی دکان سوناری کیلئے خالی کرنا چاہتا ہے تو یہ اس کی جانب سے عذر سمجھا جائے گا اور اجارہ فسخ کیا جائے گا۔ (واللہ اعلم)

وبیع ما اجرہ: اس کا عطف "بداء المکاری" پر ہے یعنی اگر موجر نے وہ چیز فروخت کردی جس کو اجارہ پر دیا ہے تو یہ بھی عذر نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مقتضاء عقد کے موافق چلنے میں اس کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا بلکہ صرف بالفعل نفع فوت ہوجاتا ہے جو امر زائد ہے اگر اس کی وجہ سے بھی اجارہ کو توڑ دیا جائے تو پھر کوئی بھی اجارہ صحیح سالم نہیں رہے گا تو لوگوں کی ضرورتیں ختم ہو کر رہ جائیں گی۔

وتنفسخ بموت احد لعاقدین: مسئلہ یہ ہے کہ اجارہ خود بخود فسخ ہوجاتا ہے عاقدین میں سے ایک کی موت سے اگر موجر مرجائے تو اجارہ اس لئے فسخ ہوگا کہ موجر کی موت کے بعد وہ چیز ورثاء کی ملکیت میں منتقل ہوگی اب اگر مستاجر اس سے نفع حاصل کرتا ہے کہ غیر کی ملکیت سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے اس کی اجازت کے بغیر۔ اور اگر مستاجر مرجائے تو اس لئے فسخ ہوگا کہ غیر کی ملکیت سے (یعنی ورثاء کی ملکیت سے) اجرت کی ادائیگی لازم آتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہ تو اس صورت میں فاسد ہوتا ہے کہ اجارہ اپنی ذات کیلئے ہو لیکن اگر اجارہ اپنی ذات کیلئے نہ ہو بلکہ غیر کیلئے ہو مثلاً وکیل نے موکل کیلئے اجارہ کیا، یا وصی نے یتیم بچے کیلئے اجارہ کیا، یا وقف کے متولی نے وقف کی چیز اجارہ پر دیدی اور پھر وکیل، وصی، یا متولی وقف مرجائے تو اجارہ فسخ نہیں ہوگا کیونکہ جس کیلئے اجارہ کیا ہے وہ زندہ ہے اور غیر کی ملکیت سے فائدہ حاصل کرنا یا غیر کی ملکیت سے اجرت دینا لازم نہیں آتا اسلئے یہ اجارہ جائز ہوگا۔ ☆☆☆ واللہ اعلم ☆☆☆

مسائل شتی

﴿ومن احرق حصائد ارض مستاجرة او مستعارة فاحترق شيء في ارض جاره لم يضمن﴾ قيل هذا ان كان الرياح هادئة اما اذا كانت مضطربة يضمن ﴿فان اقعد خياط او صباغ في دكانه من يطرح عليه العمل بالنصف صح﴾ اى يتقبل احدهما العمل من الناس بوجاهته ويعمل الأخر بحذاقته ففي الهداية حمله على شركة الوجوه وفيه نظر لانه شركة الصنائع والتقبل فكان صاحب الهداية اطلق شركة الوجوه عليه لأنّ احدهما يقبل العمل لوجاهته وهذا العقد غير جائز قياساً لان احدهما يقبل العمل ويستاجر الأخر بنصف مايخرج من عمله وهو مجهول وجائز استحساناً ووجهه ان تخصيص قبول العمل باحدهما لايدل على نفيه من الأخر فاذا عقدت شركة الصنائع ويقبل احدهما العمل ويعمل الأخر فيجوز ههنا والحاجة ماسة بمثل هذا العقد فجوزناه .

ترجمہ: اگر کسی شخص نے اجارہ پر لی ہوئی یا عاریت پر لی ہوئی زمین کی کٹی ہوئی کھیتی کو جلا دیا اور اس کے نتیجہ میں پڑوس والی زمین میں کوئی چیز جل گئی تو اس پر ضمان نہیں آئے گا کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت ہے جبکہ ہوا رکی ہوئی ہو لیکن اگر ہوا تیز ہو تو پھر ضامن ہوگا ۔ اگر درزی، یا رنگریز نے اپنی دکان میں ایسے شخص کو بٹھایا جو کام حاصل کرے نصف اجرت پر تو صحیح ہے یعنی دونوں میں ایک شخص اپنی وجاہت کی بنیاد پر لوگوں سے کام حاصل کرے گا اور دوسرا شخص اپنی مہارت سے عمل کرے گا، ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے اس کو شرکت وجوہ پر حمل کیا ہے لیکن اس میں نظر ہے کیونکہ یہ شرکت صنائع اور شرکت تقبل ہے گویا کہ صاحب ہدایہ نے شرکت تقبل پر شرکت وجوہ کا اطلاق کیا ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک اپنی وجاہت کی بناء پر کام قبول کرتا ہے اور قیاس کی رو سے یہ عقد جائز نہیں ہے کیونکہ ایک شخص عمل کو قبول کرتا ہے اور دوسرے کو اجارہ پر لیا ہوا ہے اس کے نصف پر جو اس کے عمل سے نکل رہا ہے اور وہ مجہول ہے اور استحسان کی رو سے جائز ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ایک کی جانب سے عمل قبول کرنا دوسرے کی نفی پر دلالت نہیں کرتا پس جب شرکت صنائع منعقد ہو جائے ، ایک عمل قبول کو کرے اور دوسرا کام کرے جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہوگا اور اس جیسے عقد کے جائز ہونے کی حاجت بھی ہے تو ہم نے جائز قرار دیدیا

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اجارہ، یا عاریت پر لی ہوئی زمین یا اپنی زمین میں کٹی ہوئی کھیتی کے باقی ماندہ خاشاک وغیرہ کو جلا دیا جس کی وجہ سے پڑوسی کی زمین میں کوئی چیز جل گئی پس اگر اس نے عمل معتاد سے تجاوز نہ کیا ہو یعنی ہوا بھی تیز نہ تھی اور نہ اس نے آگ کو بکھیرا تھا بلکہ نارمل آگ جلادی جس کی وجہ سے پڑوسی کی زمین میں کوئی چیز جل گئی تو اس پر ضمان نہیں آئے گا

کیونکہ اس کو اپنی زمین میں عرف کے مطابق کام کرنے کی اجازت تھی اور اس نے عرف کے مطابق کام کیا ہے تعدی نہیں کی ہے لھذا ضمان نہیں آئے گا لیکن اگر ہوا تیز چل رہی تھی اور پھر اس نے آگ جلادی جس کی وجہ سے پڑوسی کی زمین میں کوئی چیز جل گئی تو ضمان آئے گا کیونکہ جب ہوا تیز تھی تو اس حالت میں آگ جلانا تعدی ہی شمار ہوگی اس لئے ضمان آئے گا۔

فان اقعد خیاط او صباغ: مسئلہ یہ ہے کہ ایک درزی ہے جو اپنے کام میں ماہر ہے لیکن مشہور نہیں ہے کوئی اس کو کپڑے سینے کیلئے نہیں دیتے اسی طرح ایک رنگریز ہے جو رنگنے میں ماہر ہے لیکن مشہور نہیں ہے کوئی اس کو کام نہیں دیتا رنگنے کیلئے۔ درزی یا رنگریز نے ایک شخص کو دکان میں بٹھادیا جو مشہور ہے تا کہ مشہور و معروف شخص لوگوں سے اپنی وجاہت اور تعارف کی بناء پر عمل قبول کرایا کرے اور دوسرا شخص یعنی درزی یا رنگریز اپنی مہارت سے کام کرے اور کام کے نتیجہ میں جو اجرت حاصل ہوگی وہ دونوں کے درمیان نصفا نصف ہوگی تو یہ عقد جائز ہے۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ اس لئے جائز ہے کہ یہ درحقیقت اجارہ نہیں ہے بلکہ شرکت وجوہ ہے اور شرکت وجوہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

وفیہ نظر کہہ کر شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ سے تسامح ہوا ہے کیونکہ یہ درحقیقت شرکت وجوہ نہیں ہے بلکہ شرکت صنائع اور شرکت تقبل ہے اور پھر شارحؒ نے اپنی طرف سے صاحب ہدایہ کا دفاع کرتے ہوئے فرمایا کہ درحقیقت صاحب ہدایہ نے شرکت صنائع اور شرکت تقبل پر شرکت وجوہ کا اطلاق کیا ہے کیونکہ جب دونوں میں سے ایک اپنی وجاہت اور تعارف کی بناء پر لوگوں سے کام قبول کرتا ہے گویا کہ یہ شرکت وجوہ ہے تو اگرچہ ذکر شرکت وجوہ کا ہے لیکن مراد شرکت صنائع اور شرکت تقبل ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہو کیونکہ ایک شخص کام قبول کرتا ہے اور دوسرے (درزی یا رنگریز) کو اجارہ پر لیا ہوا ہے اور اجیر کو اجرت بھی وہ دیتا ہے جو اجیر کے عمل سے نکل رہا ہے اور وہ مجہول ہے یعنی معلوم نہیں کہ اجیر کے ل سے کیا نکلے گا اور وہ اجرت بننے کی صلاحیت رکھے گا یا نہیں نیز یہ قفیز الطحان کے قبیل سے بھی ہے یعنی اس میں عدم جواز کی دو علتیں ہیں ایک یہ اجرت مجہول ہے عقد کے وقت موجود اور معلوم نہیں ہے دوسری یہ کہ اس میں جزء من جنس عملہ ہے جو قفیز الطحان کے قبیل سے ہونے کی بناء پر فاسد ہے۔

لیکن استحسان کی رو سے یہ عقد جائز ہے استحسان کی رو سے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک عمل قبول کرتا ہے تو یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا عمل قبول نہ کرے یعنی جس طرح شرکت صنائع میں دونوں شریکین عمل قبول کر سکتے ہیں اسی طرح یہاں پر ایک کی طرف سے عمل قبول کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ دوسرا عمل قبول نہ کرے بلکہ دوسرا بھی عمل قبول کر سکتا ہے تو یہ شرکت

صنائع ہوگئی اور جب شرکت صنائع ہوگئی تو شرکت صنائع میں یہ جائز ہے ایک آدمی عمل قبول کرے اور دوسرا کام کرے اور اجرت دونوں کے درمیان مشترک ہو تو یہاں پر بھی جائز ہے پس معلوم ہوا کہ ایک مستاجر اور دوسرا اجیر نہیں ہے بلکہ دونوں آپس میں شریک ہیں شرکت صنائع کی طرح اور جس طرح شرکت صنائع جائز ہے تو یہاں پر صورۃ اجارہ اور حقیقۃً شرکت صنائع کی جو صورت پیش کی یہ بھی جائز ہوگی۔ نیز اس جیسے عقود کی طرف لوگوں کی حاجت بھی ہے اس لئے ہم نے اس کو جائز قرار دیا۔

﴿کاستیجار جمل یحمل علیه محملاً وراکبین وحمل محملاً معتاداً﴾ هذاعندنا وعند الشافعیؒ لایجوز للجهالة ﴿ولوراه الجمال فاجود فان استاجره لحمل قدرزاد فاکل منه ردعوضه ومن قال لغاصب دراه فرغهاوالافاُجرتها کل شهر کذا فلم یفرغ فعلیه المسمیٰ﴾ لانه اذاعین الاجرة والغاصب رضی بها فانعقد بینهماعقد اجارة ﴿الااذاجحد الغاصب ملکه ون اقام علیه بینة من بعد﴾ فنه اذاجحد ملکه لم یکن راضیاً بالاجارة مع ان المغضوب منه اقام البینة بعد جحود الغاصب انه ملکه ثم علی قوله الااذاجحد قوله ﴿اواقرابالملک له لکن قال لااريد بهذاالاجر﴾ فانه ح لایکون راضیاً بالاجارة.

ترجمہ: جیسے کہ اونٹ کرایہ پر لینا تا کہ اس پر ایک کجاوہ اور دو راکب سواری کریں اور اس نے عادت کے مطابق اس پر کجاوہ رکھا (تو یہ جائز ہے) یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کی وجہ سے اگر اونٹ والے کو دکھادے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ اگر کسی نے اونٹ کرایہ پر لیا تا کہ اس پر توشے کی ایک خاص مقدار لاد دے پھر اس نے اس سے کچھ کھالیا تو اس کا عوض اس میں واپس کرسکتا ہے۔ اور جس نے اپنے گھر کے غاصب سے کہا کہ گھر فارغ کردو ورنہ میں تم پر کرایہ لگادوں گا ہر مہینہ کا کرایہ اتنا ہوگا چنانچہ اگر اس نے فارغ نہ کیا تو اس پر مقرر کردہ کرایہ لازم ہوگا اس لئے کہ جب اسنے اجرت معین کردی اور غاصب اس پر راضی ہوگیا تو دونوں کے درمیان عقد اجارہ منعقد ہوگیا۔ ہاں اگر غاصب اس کی ملکیت کا انکار کرے اگر چہ وہ اس پر بینہ پیش کرے بعد میں اس لئے کہ جب اس مدعی کی ملکیت کا انکار کیا تو اجارہ پر راضی نہیں ہے اگر چہ مغصوب منہ، غاصب کی اس بات (کہ یہ گھر مغصوب منہ کی ملکیت نہیں ہے) کے بعد بینہ قائم کرے پھر مصنفؒ نے اپنے قول ''الااذاجحد'' پر اپنا یہ قول ''او اقر بالملک له'' کو عطف کیا ہے یعنی یا اس نے ملکیت کا اقرار تو کیا لیکن کہا کہ اس کی اجرت میں نہیں لیتا تو اس وقت وہ اجارہ پر راضی نہیں ہے۔

تشریح: جہالت یسیرہ قابل برداشت ہے:

مصنفؒ نے اس مسئلہ کے جواز کو سابقہ مسئلہ کے جواز کیلئے بطور نظیر پیش کیا ہے یعنی جس طرح یہ مسئلہ جہالت یسیرہ کے باوجود

جائز ہے تو سابقہ مسئلہ بھی جہالت یسیرہ کے باوجود جائز ہوگا۔

مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے اونٹ کرایہ پر لے لیا کہ میں اس پر کجاوہ دو راکب سوار کر کے مکہ تک لیجاؤں گا لیکن مستاجر نے متعین نہ کیا کہ اونٹ پر کونسا کجاوہ رکھے گا اور کون اس پر سوار ہو کر جائے گا پھر اس نے عادت اور عرف کے مطابق اونٹ پر کجاوہ رکھ دیا تو یہ اجارہ جائز ہے اگر چہ اس میں تھوڑی سی جہالت ہے وہ اونٹ پر کونسا کجاوہ رکھے گا لیکن یہ جہالت چونکہ یسیر ہے اور جہالت یسیرہ اجارہ میں قابل برداشت ہے اس لئے اجارہ فاسد نہ ہوگا اسی طرح سابقہ مسئلہ میں بھی جہالت ہے کہ مستاجر کا عمل کتنا ہوگا لیکن چونکہ وہ جہالت۔ کثیر نہیں بلکہ قلیل ہے اس لئے قابل برداشت ہے۔ آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اونٹ کے مالک کو کجاوہ دکھلایا جائے تو یہ بہت ہی مناسب بات ہوگی کیونکہ اس سے جہالت یسیرہ بھی جاتی رہے گی اور معاملہ بے غبار ہو جائے گا۔

اگر کسی نے اونٹ کرایہ پر لے لیا توشے کی ایک معین مقدار لیجانے کیلئے مثلاً کہا کہ یہ اونٹ سوات سے پشاور تک لیجانا ہے۔ کرایہ ایک ہزار، روپے ملے گا اور اس پر دو من بوجھ لادا جائے گا اور ایک راکب بھی سوار ہوگا چنانچہ اونٹ کو روانہ کر دیا گیا پھر راستے میں اس نے توشہ سے کچھ کھا لیا تو جتنی مقدار کھائی ہے مثلاً دس کلو کھایا ہے تو دس کلو وزن اس پر اور لاد سکتا ہے کیونکہ خاص مقدار لادنے کی اس کو اجازت تھی۔

ومن قال لغاصب داره : مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کا گھر غصب کیا تھا پھر خالد (مغصوب منہ) نے عمران (غاصب) سے کہا کہ یا تو میرا گھر خالی کر دو اگر خالی نہیں کرو گے تو میں تم پر ہر ماہ کے حساب سے ایک ہراز، روپے کرایہ مقرر کروں گا پس اگر عمران (غاصب) نے گھر خالی کر دیا تو فبہا ورنہ اس پر ایک ہزار، روپے کرایہ لازم ہوگا ہر ماہ کے لئے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مالک (مغصوب منہ) نے اجرت مقرر کر دی اور غاصب نے گھر خالی نہ کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غاصب مقرر کردہ کرایہ پر راضی ہے یعنی اس نے اگر چہ صراحت رضامندی ظاہر نہیں کی ہے لیکن چونکہ اس نے سکوت اختیار کیا ہے اور سکوت اختیار کرنا دلالۃ رضامندی کی دلیل ہے تو گویا کہ مغصوب منہ نے اس پر کرایہ مقرر کر دیا اور غاصب نے قبول کیا گویا کہ دونوں کے درمیان عقد اجارہ منعقد ہو گیا اس لئے غاصب پر مقرر کردہ کرایہ لازم ہوگا۔

لیکن اگر غاصب نے مغصوب منہ کی ملکیت کا انکار کیا یعنی جب مغصوب منہ نے غاصب سے کہا کہ گھر خالی کر دو ورنہ کرایہ دینا پڑے گا تو غاصب نے کہا جو مکان میرے پاس ہے وہ آپ کی ملکیت نہیں ہے تو اس صورت میں غاصب پر کرایہ لازم نہ ہوگا اگر چہ مغصوب منہ بعد میں بینہ پیش کر کے اپنا حق ثابت کر دے لیکن چونکہ جس وقت غاصب نے ملکیت کا انکار کیا تو اس کا

مطلب یہ ہے کہ غاصب نے کرایہ دینے پر رضا مندی اختیار نہیں کی ہے اور جب وہ کرایہ دینے پر راضی نہیں ہے تو اس پر کرایہ لازم نہیں کیا جا سکتا۔

یا غاصب نے مغصوب منہ کی ملکیت کا اقرار تو کر لیا لیکن غاصب نے کہا کہ جو کرایہ آپ نے مقرر کیا ہے میں اس پر نہیں لیتا تو اس صورت میں بھی غاصب سے کرایہ نہیں لیا جا سکتا کیونکہ کرایہ پر راضی نہیں ہے اس لئے اس سے کرایہ نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا گھر واپس کر دیا جائے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''او اقر بالملک'' عطف ہے ''الا اذا جحد الغاصب'' پر یعنی اگر غاصب، مغصوب منہ کی ملکیت کا انکار کرے یا ملکیت کا اقرار کرے لیکن کرایہ دینے پر راضی نہ ہو تو دونوں صورتوں میں غاصب پر کرایہ نہیں لگایا جائے گا۔

﴿وصحت الاجارة والكفالة ولمضاربة والقضاء ولامارة﴾ اى تفويضهما ﴿والايصاء﴾ اى جعل الغير وصياً ﴿والوصية والطلاق والعتاق والوقف مضافة الى زمان المستقبل﴾ كمايقال فى المحرم اجرت هذه الدار من غرة رمضان الى سنة كذا ﴿لاالبيع واجازته وفسخه والقسمة والشركة والهبة والنكاح والرجعة والصلح عن مال وابراء الدين﴾

ترجمہ: اور صحیح ہے اجارہ کرنا، اجارہ فسخ کرنا، مزارعت، مساقات، وکالت، کفالت، مضاربت، قضاء اور امارت کی تفویض کسی کو وصی بنانا طلاق، عتاق، اور وقف کرنا اس حال میں زمانہ مستقبل کی طرف مضاف ہو جیسے کوئی محرم میں کہے کہ میں نے یہ گھر آپ کو کرایہ پر دیدیا رمضان کی ابتداء سے اتنے سالوں تک نہ کہ بیع اور بیع کی اجازت اور نہ فسخ بیع اور قسمت، شرکت، ہبہ، نکاح، رجعت، مال سے صلح کرنا اور دین سے بری کرنا،

تشریح: وہ عقود جس کی اضافت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے:

یہاں پر مصنفؒ نے دو قسم کے عقود ذکر فرمائے ہیں ایک قسم کے عقود وہ ہیں کی اضافت اور نسبت مستقبل کی طرف کرنا صحیح ہے یعنی عقد تو آج کرے لیکن اس کے نتائج بعد میں ظاہر ہوتے ہیں مثلاً کسی نے یہ کہا کہ بھئی میں نے یہ مکان ایک ماہ بعد تمہیں کرایہ پر دیدیا ایک ماہ بعد تم اس کے اندر رہنا شروع کرو گے او ایک ماہ بعد اس کی اجرت واجب ہوگی تو یہ جائز ہے کیونکہ پہلی قسم کے عقود مضاف الی المستقبل ہو سکتے ہیں جبکہ دوسری قسم کے عقود وہ ہیں جس کی نسبت مستقبل کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے اس کے متعلق امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں باب باندھا ہے ''باب اذا استاجر اجيرا ليعمل له بعد ثلثة ايام او بعد شهر او بعد سنة جاز وهما على شرطهما الذى اشترطاه اذاجاء الاجل '' اور اس میں حضرت عائشہؓ کی وہ مشہور

حدیث لائی ہے کہ ہجرت کے موقع پر نبی کریم ﷺ اور ابو بکرؓ نے قبیلہ بنو دیل کا ایک آدمی راستہ بتلانے کیلئے اجارہ پر لیا تھا اور اس سے کہا تھا کہ تم تین دن بعد اونٹیاں لے کر ہمارے پاس آجانا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجارہ اور اجارہ کے ساتھ جو دوسرے عقود جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے مستقبل کی طرف اس کی اضافت کرنا صحیح ہے لیکن بیع اور وہ عقود جو بیع کے ساتھ ذکر ہیں اس کی نسبت مستقبل کی کرنا صحیح نہیں ہے۔

اب مسائل کی تشریح سمجھ لیجئے۔ یہاں پر مصنف نے قسم اول میں چودہ (۱۴) مسائل ذکر کئے ہیں (۱) اجارہ (۲) فسخ اجارہ (۳) مزارعت (۴) معاملہ یعنی مساقات (۵) وکالت (۶) کفالت (۷) مضاربت (۸) قضاء یعنی کسی کو کسی علاقے یا شہر کا قاضی بنانا (۹) امارت یعنی کسی کو کسی علاقے یا شہر کا امیر اور والی بنانا (۱۰) ایصاء یعنی کسی کو اپنے اور اولاد کا وصی بنانا (۱۱) وصیت یعنی کسی کیلئے وصیت کرنا (۱۲) طلاق یعنی بیوی کو طلاق دینا (۱۳) عتاق یعنی اپنا غلام آزاد کرنا (۱۴) وقف یعنی اپنی زمین، مکان وغیرہ وقف کرنا۔

مثلاً کسی نے محرم کے مہینے دوسرے سے کہا کہ میں نے اپنا مکان ماہِ رمضان کے اول سے دس سالوں کیلئے تمہیں کرایہ پر دیدیا اور اس نے قبول کرلیا تو یہ صحیح ہے۔ اسی طرح ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے جو مکان آپ کو کرایہ پر دیا تھا آئندہ مہینے کے اختتام پر میں نے اجارہ فسخ کر دیا لھذا مکان مجھے واپس کروگے یہ بھی صحیح ہے۔ یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اپنی زمین مجھے ایک ماہ بعد مزارعت کیلئے دیدو اس نے کہا کہ میں نے دیدی۔ بقیہ تمام مسائل کی تشریح اس طرز پر مثلاً اخری مسئلہ میں ایک شخص نے دوسرے سے کہا میں نے ایک سال بعد اپنی زمین مسجد کیلئے وقف کردی اور اس گواہ قائم کر دئے تو یہ بھی صحیح اور ایک ماہ بعد زمین وقف ہوجائے گی۔

دوسری قسم میں مصنفؒ نے دس مسائل ذکر کئے ہیں (۱) بیع (۲) بیع کی اجازت دینا (۳) بیع کو فسخ کرنا (۴) قسمت یعنی تقسیم کرنا (۵) شرکت (۶) ہبہ (۷) نکاح (۸) رجعت (۹) مال سے صلح کرنا (۱۰) ابراءِ دین یعنی کسی کو دین سے بری کرنا۔

یعنی اس میں یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ عقد آج ہوجائے اور اثرات ایک ماہ بعد ظاہر ہوں مثلاً کسی نے کہا میں نے اپنا مکان ایک ماہ بعد تمہیں فروخت کردیا اور دوسرے نے قبول کیا تو یہ عقد صحیح نہ ہوگا اب اگر ماہ گزر جائے اور عقد کا وقت آبھی جائے تو نہ بائع پر مکان کی تسلیم واجب ہے اور نہ مشتری پر ثمن کی تسلیم واجب ہے بلکہ دوبارہ نیا عقد کرنا ہوگا۔

اسی طرح اگر فضولی نے بیع کرلی تھی اور مالک کہتا ہے کہ میں ایک ماہ بعد اجازت دوں گا تو اس سے بھی اجازت صحیح نہیں ہوتی۔ یا بیع ہوگئی ہے لیکن بائع نے کہا کہ میں نے ایک ماہ بعد یہ بیع فسخ کردی تو یہ صحیح نہیں ہے اور بیع فسخ نہ ہوگی۔ تقسیم، یعنی دو آدمیوں کے درمیان ایک مکان مشترک تھا دونوں کہا کہ ایک ماہ بعد ہم نے تقسیم کردی تو یہ بھی صحیح نہیں ہے ایک دوبارہ تقسیم از سرنو کرنا ہوگا

بقیہ مسائل کی تشریح بھی اسی طرح ہے مثلاً ابراء الدین یعنی ایک شخص نے اپنے مدیون سے کہا میں نے تمہیں ایک ماہ بعد دین سے بری کردیا تو یہ بھی صحیح نہیں ہے اور وہ دین سے بری نہ ہوگا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الاجارہ ۲۶، جمادی الثانی ۱۴۲۹ھ مطابق یکم، جولائی ۲۰۰۸ء بروز پیر۔

کتاب المکاتب

الکتابۃ اعتاق المملوک یداً حالاً ورقبۃ مالاً۔

کتاب المکاتب کی کتاب الاجارہ کے ساتھ مناسبت: کتاب المکاتب کی مناسبت کتاب الاجارہ سے یہ ہے کہ اجارہ اور کتابت دونوں میں ذات (عین) ایک کی ہوتی ہے اور منفعت دوسرے کی ہوتی ہے اور اجارہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اجارہ بیع کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔

مکاتَب بفتح التاء اسم مفعول کا صیغہ ہے اس غلام کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ عقد کتابت کیا جارہا ہے اور مکاتِب بکسر التاء اسم فاعل کا صیغہ ہے کتابت کرنے والے یعنی مولیٰ کو کہا جاتا ہے۔

مکاتب۔ مکاتبۃ سے ہے اور مکاتبہ، کتابت سے ماخوذ ہے کتابت کا لغوی معنی حروف کو جمع کرنے کا ہے اور کتاب کو کتاب اس لئے کہتے ہیں کہ کتاب بھی چونکہ ابواب اور فصول کو جمع کرنے والی ہوتی ہے۔ اسی طرح لشکر کے ایک حصے کو کتیبہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی چند افراد کو جمع کرنے والا ہوتا ہے۔

اور اصطلاح میں "تحریر المملوک یداً حالاً ورقبۃ مالاً": کتابت ایسا عقد ہے جس میں فی الحال غلام کو ید اور تصرف کے اعتبار سے آزاد کیا جارہا ہے اور رقبۃ اور گردن کے اعتبار سے فی المآل یعنی مستقبل میں آزاد کیا جارہا ہے یعنی جب وہ مال کتابت ادا کردے گا تو اس کی رقبۃ بھی آزاد ہوجائے گی۔

کتابت کی مشروعیت: کتابت کی مشروعیت باری تعالیٰ کے قول سے ہے "فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً" اسی طرح احادیث اور اجماع امت سے بھی کتابت کا ثبوت ہے۔

کتابت کے ارکان: کتابت کا رکن ایجاب اور قبول ہے۔ اور کتابت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بدل کتابت معلوم ہو مجہول نہ ہو۔

فائدہ: آج کل عام طور پر شراح اور علماء حضرات غلاموں سے متعلق مباحث کو یا تو بالکل چھوڑ دیتے ہیں نہ پڑھتے ہیں اور نہ پڑھاتے ہیں یا اس کو ایسی سرسری نظر سے پڑھتے ہیں کہ اس کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ آج کل غلاموں کا دستور ختم

ہو گیا ہے لھذا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن بندہ کی ہمیشہ یہی عادت ہے کہ جب بھی فقہ کی کوئی کتاب پڑھانے کو ملی ہے تو بندہ نے غلاموں کے متعلق مباحث خوب اہتمام کے ساتھ پڑھایا ہے اس لئے کہ آج کل کے غلاموں نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آئندہ بھی کبھی غلام نہیں ہوں گے بلکہ قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مرد خدا کے ذریعہ اسلام کا علم پورے دنیا میں لہرادے اور شرعی جہاد کے ذریعہ پھر وہی سلسلہ شروع ہو جائے جو اسلام کے زمانے میں تھا اگر اس کا علم بالکل ہی ترک کر دیا جائے تو قریب ہے کہ آئندہ زمانہ میں اس کو جاننے والا بھی نہ ہوگا اسلئے اس سے صرف نظر نہیں کرنی چاہئے اس وجہ سے بندہ کا ارادہ ہے کہ کتاب میں غلاموں سے متعلق جتنے مباحث ہیں اس کی تشریح کر دی جائے اللہ تعالیٰ ہمیں صحیح تشریح کرنے کی توفیق دیدیں آمین یارب العٰلمین (بندہ علی محمد غفرلہ ولوالدیہ)

﴿فان كاتب قناً ولو صغيراً يعقل بمال حال اور مؤجل اومنجم﴾ اى موقت بازمنة معينة اخذ من التوقيت بطلوع النجم ثم شاع بعدذلك نحو ان يقول كاتبتك بمالة على ان تؤدى كل شهر كذا اوكل عشرة ايام كذا وعند الشافعیؒ لايجوز حالاً ولابد من نجمين اى شهرين لانه عاجز عن التسليم فى زمان قليل. قلنا يكن ان يستقرض وفى السلم الاجل قائم مقام المعقود عليه ﴿اوقال جعلت عليك الفاتؤديه نجوماً اولها كذا واخرها كذا فان اديته فانت حر وان عجزت فقن وقبل العقد صح﴾ اى صح هذا العقد بلفظ الكتابة اوبلفظ يؤدى معناها وهوقوله اوقال جعلت عليك الخ ﴿وخرج من يده دون ملكه﴾ فان المكاتب عبد مابقى عليه درهم ﴿وعتق مجاناً ان اعتق.

ترجمہ: اگر آقا نے کسی غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اگرچہ وہ چھوٹا ہو لیکن سمجھدار ہو نقد مال پر، یا ادھار مال پر، یا قسطوں کے ذریعے، یعنی معین زمانوں کا موقت ہونا یہ لیا گیا ہے ''توقیت بطوع النجم'' سے ستاروں کے طلوع ہونے کے اوقات سے نکلا ہے پھر اس کے بعد شائع ہونے لگا ہے مثلاً یہ کہے کہ میں نے تیرے ساتھ عقد کتابت کیا مال کے عوض اس شرط پر کہ تو مجھے ادا کرے گا ہر مہینہ اتنا، یا ہر دس دن میں اتنا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال بدل کی ادائیگی کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ دو قسطیں ہونا ضروری ہیں دو ماہ میں کیونکہ وہ تھوڑے سے زمانے میں اس کے سپرد کرنے سے عاجز ہے ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ وہ کسی سے قرض لے لے اور بیع سلم میں اجل، معقود علیہ کے قائم مقام ہے۔ یا آقا نے یہ کہا کہ میں نے تم پر ہزار، روپے مقرر کئے ہیں جو تم مجھے قسط وار ادا کرو گے پہلی قسط اتنی ہوگی اور آخری قسط اتنی ہوگی پس جب تم نے یہ ادا کر دئے تو تم آزاد ہو اور گر تم اس سے عاجز ہو گئے تو غلام ہو اور غلام نے اس عقد کو قبول کیا (آگے صح ماقبل میں فان کاتب قناً الخ کی جزاء ہے) تو صحیح ہے یعنی

یہ عقد صحیح ہوتا ہے لفظ کتابت سے اور ایسے لفظ جو کتابت کا معنی ادا کر رہا ہے اور وہ ماتن کا یہ قول ہے ''او قال جعلت علیک'' اور مکاتب عقد کتابت کی وجہ سے مالک کے قبضے سے نکل جائے گا نہ کہ ملکیت سے کیونکہ مکاتب غلام ہوتا ہے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہو اور اگر آقا نے مکاتب کو آزاد کر دیا تو مفت میں آزاد ہو جائے گا۔

تشریح: مکاتب آزاد ہوگا بدل کتابت ادا کرنے کے بعد:

مسئلہ یہ ہے کہ جب آقا نے اپنے خالص غلام یا باندی کے ساتھ عقد کتابت کیا اگر چہ وہ غلام چھوٹا ہو لیکن سمجھ دار ہو یعنی عاقل ہو، چنانچہ آقا نے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا نقد بدل کے ساتھ یعنی بدل کتابت نقد ادا کیا بدل مؤجل کے ساتھ اور یا بدل منجم کے ساتھ یعنی بدل کتابت قسط وار ادا کیا تو ان تینوں طریقوں میں سے جس طریقہ کے ساتھ بھی عقد کتابت کیا تو صحیح ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''منجم'' باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اس کا معنی ہے معین زمانے کے ساتھ کوئی موقت کرنا کہ فلاں معین زمانے میں اتنا حصہ دیا جائے گا اور یہ لفظ در حقیقت ''التوقیت بطلوع النجم'' سے نکلا ہے یعنی ستاروں کے ذریعہ وقت متعین کرنا پہلے زمانے میں جب گھڑیاں نہیں تھیں لوگ ستاروں کے ذریعے وقت متعین کرتے تھے کہ جب یہ ستارہ فلاں جگہ ہوگا تو یہ فلاں وقت ہوگا پھر اس کا استعمال شائع ہو گیا ہے ہر کام کیلئے اوقات متعین کرنے کیلئے اور خاص طور پر دین کو مختلف قسطوں پر ادا کرنے کیلئے لفظ ''نجم'' استعمال ہوتا ہے کہ پہلی نجم اتنی ہوگی اور دوسری نجم اتنی ہوگی بہر حال یہ تو ''منجم'' کی تشریح ہوگئی ۔آگے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے عقد کتابت کیا اور اس کے انعقاد کیلئے کتابت ہی کے الفاظ استعمال کئے مثلاً یہ کہا ''کاتبتک علی کذا '' میں نے آپ کے ساتھ عقد کتابت کیا سو روپے کے عوض اس شرط پر کہ تو مجھے ہر ماہ اتنی رقم ادا کرو گے یا ہر دس دن میں اتنی رقم ادا کرو گے تو یہ کتابت صحیح ہے۔

لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عقد کتابت فی الحال یعنی بدل کتابت اگر نقد ہو تو نقد کے ساتھ صحیح نہیں ہے بلکہ کم از کم دو قسطیں ہو اور وہ دو ماہ میں یعنی کم سے کم مدت دو ماہ ہونا چاہئے کیونکہ مکاتب تھوڑے زمانے میں مال ادا کرنے سے عاجز ہے کیونکہ اس کے پاس مال نہیں ہوتا تو کیا چیز ادا کرے گا۔

قلنا: احناف فرماتے ہیں کہ مکاتب کے پاس اگر چہ مال نہیں ہوتا ہے لیکن وہ مال ادا کرنے سے عاجز نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ فی الحال کسی سے مال قرض لے لے اور بدل کتابت ادا کرے پھر بعد میں مقرض (قرض خواہ) کو آہستہ آہستہ ادا کرے گا۔

وفی السلم الاجل قائم مقام : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عقد کتابت کو تم نے معجل اور مؤجل دونوں طرح جائز قرار دیا جبکہ عقد سلم کو تم مؤجل جائز قرار دیدیتے ہو اور معجل جائز قرار نہیں دیتے حالانکہ جس طرح

مسلم الیہ مفلس ہے فی الحال ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اسی طرح غلام بھی مفلس ہے فی الحال ادا کرنے پر قادر نہیں ہے بلکہ غلام تو مسلم الیہ کی نسبت زیادہ مفلس اور عاجز ہے تو کتابت کو بطریقہ اولیٰ معجل ناجائز قرار دینا چاہیے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بیع سلم میں اجل معقود علیہ کے قائم مقام ہے کیونکہ عقد سلم اجل کی بنیاد پر مشروع ہوا ہے اگر اجل مقصود نہ ہوتی تو نقد خریداری کیلئے عام بیع کافی ہوتی سلم کی ضرورت نہ ہوتی لیکن بیع سلم میں اجل مقصود ہے جبکہ عقد کتابت میں معقود علیہ اجل نہیں ہے بلکہ حریت ہے اور قرض لے کر حریت کو حاصل کیا جا سکتا ہے اور قرض کی ادائیگی بعد میں آہستہ آہستہ ہوتی جائے گی لھذا عقد سلم اور کتابت میں فرق ثابت ہو گیا۔

اگلی عبارت سے مصنفؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ عقد کتابت کے منعقد ہونے کیلئے صرف کتابت کے الفاظ ضروری نہیں ہے بلکہ ہر وہ لفظ جس سے کتابت کا معنی مفہوم ہو اس سے بھی کتابت صحیح ہو جاتی ہے مثلاً جب آقا نے غلام سے یہ کہا کہ میں نے آپ پر ہزار، روپے لازم کر دئے ہے جو تم مجھے قسط وار ادا کرو گے پہلی قسط اتنی (تین سو) ہوگی اور اخری قسط اتنی (دو سو مثلاً) ہوگی پس جب تم نے یہ ادا کر دیا تو تم آزاد ہو اور اگر تم اس سے عاجز ہو گئے تو غلام ہو اور غلام نے اس کو قبول کر لیا تو صحیح ہے یعنی اس سے بھی عقد کتابت منعقد ہو گیا۔

پس جب عقد کتابت تام ہو گئی تو غلام آقا کے ہاتھ (قبضے) سے نکل جائے گا یعنی اب غلام جو بھی تصرف یا کرے گا یا کام کرے گا یہ اپنی ذات کیلئے کرے گا لیکن مولیٰ کی ملکیت سے نہیں نکلے گا یعنی غلام کا رقبہ اب بھی مولیٰ کا غلام ہے کیونکہ جب تک مکاتب پر کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہو تو وہ غلام ہوتا ہے۔ لیکن اگر آقا نے مکاتب کو آزاد کر دیا تو وہ مفت میں آزاد ہو جائے گا کیونکہ کتابت اعتاق کا منافی نہیں ہے۔

﴿وغرمه سيده ان وطى مكاتبته اوجنى عليهااوعلى ولدهااومالها﴾ اى العقر اوارش الجناية اومثل المال اوقيمته ﴿فان كاتب على قيمته اوعين لغيره يتعين بالتعيين﴾ هذافى ظاهر الرواية اوعن ابى حنيفةؒ انهاتصح حتى اذاملكها وسلمها عتق وان عجز يرد الى الرق وفيه احتراز عن دراهم الغير اودنانيره فان الكتابة عليهاجائزة لعدم تعيينها ﴿اومائة ليردسيده عبداً غير عين﴾ حتى لوشرط ان يردها عبدامعيناً صح ﴿اوالمسلم على خمر اوخنزير فسد﴾ فقوله اوالمسلم عطف على الضمير المستترفى قوله فان كاتب والعطف جائز لوجود الفصل ﴿وعتق فيهما وسعى فى قيمته ان ادى ماسمىٰ﴾ وفى ظاهر الرواية انمايثبت العتق والسعاية فى القيمة اذاادى ماسمى وهو الخمر والخنزير وعن ابى

حنیفةؒ انه انمایعتق باداء عینهما ان قال ادیتهمافانت حر ولافرق فی ظاهر الروایة وعن ابی یوسفؒ ان ادی العین عتق وان ادی القیمة عتق ایضاً وعند زفرؒ لایعتق الاباداء القیمة لان المسلم نهی عن اقتراب الخمر فاقیمت القیمة مقامها.

ترجمہ: اور آقا تاوان ادا کرے گا اگر آقا نے مکاتبہ باندی کے ساتھ وطی کی یا اس پر جنایت کی یا اس کی اولا پر یا مال پر جنایت کی یعنی مہر، جنایت کا تاوان، مثل مال اور یا اس کی قیمت لازم ہوگی۔ اگر آقا نے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا غلام کی یا دوسرے کی ایسی چیز پر جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے یہ تو ظاہر الروایۃ میں ہے، امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ یہ کتابت صحیح ہے یہاں تک کہ اگر غلام اس چیز کا مالک ہو گیا اور اس کو ادا کر دیا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر عاجز ہو گیا تو غلامی کی طرف لوٹ جائے گا اور اس میں احتراز ہے دوسرے کے دراہم اور دنانیر سے کیونکہ اس پر کتابت جائز ہے متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔ یا عقد کتابت سو دراہم پر اس شرط کے ساتھ کہ آقا ایک غیر معین غلام، مکاتب کو واپس کرے گا لیکن اگر یہ شرط لگا تا کہ معین غلام واپس کرے گا تو صحیح ہوتا یا مسلمان نے عقد کتابت کیا شراب اور خنزیر پر تو (یہ سب صورتیں) فاسد ہیں مصنفؒ کا قول ''اوالمسلم'' عطف ہے ''فان کاتب'' کے اندر ضمیر مستتر پر اور یہ عطف جائز ہے کیونکہ فصل موجود ہے اور دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا اور اپنی قیمت میں سعی کرے گا اگر اس نے مسمّیٰ کو ادا کر دیا اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ آزادی اور سعی اس وقت ثابت ہوگی جبکہ اس نے مسمّیٰ یعنی خمر اور خنزیر ادا کر دیا۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب آزاد ہوگا عین خمر اور خنزیر ادا کرنے سے اگر مولیٰ نے یہ کہا ہو کہ اگر آپ نے ان دونوں کو ادا کر دیا تو تم آزاد ہر لیکن ظاہر الروایہ میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر عین خمر یا خنزیر کو ادا کیا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر اس کی قیمت کو ادا کیا تو بھی آزاد ہو جائے گا، امام زفرؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا مگر قیمت کے ادا کرنے سے کیونکہ مسلمان کو روکا گیا ہے شراب کے پاس جانے سے تو قیمت اس کا قائم مقام ہے۔

تشریح: آقا مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب آقا نے اپنی باندی کے ساتھ عقد کتابت کیا تو مکاتبہ تصرف اور ید کے اعتبار سے آزاد ہو گئی پس اگر آقا نے اس مکاتبہ باندی کے ساتھ وطی کر لی اس خیال پر کہ یہ میرے لئے حلال ہوگی تو آقا گنہگار ہوگا اور اس کیلئے یہ وطی حلال نہ ہوگی البتہ آقا پر حد نہیں آئے گی کیونکہ شبہ موجود ہے لیکن باندی کو عقر ادا کرے گا یعنی مہر ادا کرے گا کیونکہ مکاتبہ اپنے منافع کی مالکہ ہے۔ یا اگر مولیٰ نے مکاتبہ پر جنایت کی یعنی اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو کوئی زخم لگا دیا، یا اس کی اولاد پر جنایت کی تو اس کا تاوان یا

دیت مکاتبہ کو ادا کرے گا اسی طرح اگر آقا نے اس کا مال ہلاک کر دیا تو بھی تاوان مکاتبہ کو ادا کرے گا۔ اگر ہلاک شدہ چیز ذوات الامثال میں سے ہو تو مثل دینا لازم ہوگا اور اگر ہلاک چیز ذوات القیم میں سے ہو تو قیمت دینا لازم ہوگا۔

فان کاتب علی قیمته : یہاں سے مصنفؒ یہ ذکر فرما رہے ہیں کہ کتابت کی کونسی صورتیں صحیح ہیں اور کونسی فاسد ہے۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ اصول ذہن میں رکھئے کہ اگر بدل کتابت مال نہ ہو تو کتابت باطل ہوگی جیسے کہ دم یا مردار کو بدل کتابت ٹھہرایا جائے تو یہ کتابت ہے اور اگر بدل کتابت مال ہو لیکن مال متقوم نہ ہو یا اس کے اندر کوئی شرط فاسد لگا دی تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا۔

مثلاً اگر آقا نے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اس کی قیمت پر یعنی یہ کہا کہ تم مجھے اپنی قیمت ادا کرو تو تم آزاد ہو جاؤ گے تو یہ صورت فاسد ہے کیونکہ غلام کی قیمت معلوم نہیں ہے کہ وہ کتنی ہے۔

اسی طرح اگر آقا نے غلام سے کہا کہ تم مجھے فلاں شخص کی معین چیز (یعنی ایسی چیز جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے) سپرد کرو پس جب آپ نے مجھے وہ چیز سپرد کر دی تو تم آزاد ہو گے مثلاً غلام سے کہ خالد کے پاس جو گدھا ہے وہ گدھا مجھے سپرد کرو تو تم آزاد ہو جاؤ گے تو یہ صورت بھی فاسد ہے کیونکہ غلام غیر کی معین چیز کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ صورت فاسد ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے اگر غلام اس معین چیز کا مالک ہو گیا اور وہ اس نے آقا کو ادا کر دیا تو یہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے اس کی آزادی مشروط کر دی تھی اس معین چیز کی سپردگی کے ساتھ اور جب شرط پائی جائے تو غلام بھی آزاد ہوگا اور اگر غلام اس معین چیز کے سپرد کرنے سے عاجز ہو گیا تو غلام رہے گا۔ لیکن یہ غیر ظاہر الروایۃ ہے۔

ہم نے کہا کہ غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا غیر کی ایسی چیز پر جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے اس کے ذریعہ احتراز ہے دراہم اور دنانیر سے یعنی اگر مولیٰ نے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا غیر کے دراہم یعنی یہ کہا کہ خالد کے پاس جو دراہم ہیں اگر آپ نے وہ دراہم مجھے ادا کر دئے تو تم آزاد ہو تو یہ کتابت صحیح ہے کیونکہ دراہم اور دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اس لئے غلام کو اختیار ہے اگر اس متعین دراہم کو نہ دے بلکہ اس کے علاوہ کوئی اور دراہم کسی سے لے لے اور اس کو ادا کرے۔

او مائة لیر دسیده : صورت مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا ہزار، درہم پر لیکن غلام نے یہ شرط لگائی میں ہزار، درہم اس شرط پر دوں گا کہ آقا مجھے کوئی (غیر معین) غلام واپس کرے گا تو یہ کتابت بھی فاسد ہے لیکن اگر غلام نے یہ شرط لگائی کہ آقا مجھے معین غلام واپس کرے گا تو کتابت فاسد نہیں ہے اصل اس میں یہ ہے کہ غلام کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ آقا مجھے غلام واپس کرے گا یہ درحقیقت استثناء ہے اور استثناء شیء معلوم کی جائز ہے مجہول کی جائز نہیں مثلاً اگر کوئی یہ اقرار کرے

کہ زید کا میرے ذمہ ہزار، روپے لازم ہے لیکن سونہیں تو اس کے ذمے نوسو روپے واجب ہوتے ہیں لیکن اگر وہ یہ کہے کہ زین کا میرے ذمہ ہزار، روپے واجب ہیں لیکن ایک شیء نہیں ہے تو یہ استثناء باطل ہے اور پورے ہزار، روپے واجب ہوں گے۔

اسی طرح جب غلام نے کہا کہ میں نے ہزار، روپے پر عقد کتابت کیا لیکن آقا مجھے کوئی (غیر معین) غلام واپس کرے گا تو اس صورت میں غلام چونکہ ہزار، روپے سے استثناء کرنا چاہتا ہے لیکن استثناء مجہول ہے اور مجہول کا استثناء صحیح نہیں ہوتا اسلئے کہ معلوم نہیں ہے استثناء کرنے کے بعد بدل کتابت کتنا رہے گا اس لئے بدل کتابت کے مجہول ہونے کی وجہ سے عقد کتابت فاسد ہوگا۔ لیکن اگر غلام معلوم ہو کہ آقا مجھے فلاں معین غلام واپس کرے گا تو یہ استثناء معلوم ہے اور استثناء معلوم سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ اس لئے عقد کتابت صحیح ہوگا۔

او المسلم علی خمر اور خنزیر: یہاں پر المسلم مرفوع ہے عطف ہے "فان کاتب" کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر۔ سوال یہ ہے کہ جب ضمیر مرفوع متصل پر اسم ظاہر کا عطف ہوتا ہے تو پہلے اس کی تاکید لائی جاتی ہے ضمیر منفصل کے ساتھ تب عطف جائز ہوتا ہے اور یہاں پر تو تاکید نہیں لائی گئی تو عطف جائز نہ ہونا چاہیئے۔

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ یہ عطف جائز ہے کیونکہ یہاں پر معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فصل آئی ہے اور فصل قائم مقام تاکید ہے اس لئے یہ عطف جائز ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مسلمان آقا نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اور بدل کتابت شراب یا خنزیر کو ٹھہرایا تو یہ عقد بھی فاسد ہے کیونکہ شراب اور خنزیر مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے۔

(فسد تمام کی جزاء ہے یعنی فان کاتب علی قیمتہ سے لیکر یہاں تک سب کی جزاء ہے)

اب اگر غلام نے اپنے مسلمان آقا کو خمر اور خنزیر ادا کردئے تو غلام آزاد ہو جائے گا لیکن بدل کتابت سے بری نہ ہوگا بلکہ خمر اور خنزیر کی جتنی قیمت ہے غلام ان دونوں کی قیمت کے بقدر مولیٰ کیلئے مزدوری کرے گا کیونکہ غلام نے مولیٰ کو کچھ ادا کیا ہے وہ مال نہیں تھا۔

ظاہر الروایۃ میں ہے جب غلام نے مسمیٰ کو ادا کر دیا تو غلام آزاد ہو جائے اور غلام مولیٰ کیلئے سعی کرے گا۔ کیونکہ یہاں پر خمر اور خنزیر کی ادائیگی بطور بدل کتابت نہیں ہے بلکہ بطور شرط ہے کہ جب شرط پائی گئی تو غلام آزاد ہوگا اب بدل کتابت کیا چیز ہے اس سے خاموشی ہے تو بدل کتابت کو اس کی قیمت ٹھہرایا جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے اگر مولیٰ نے غلام سے یہ الفاظ کہے "ان ادیتھما فانت حر" پھر غلام نے عین خمر

اور خنزیر کو ادا کر دیا تو آزاد ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ میں الفاظ کا کوئی فرق نہیں ہے "کاتب المسلم علی خمر و خنزیر" کہے یا "ان ادیتهما فانت حر" کہے دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر غلام نے عین ادا کر دیا تو بھی آزاد ہوگا اور اگر غلام نے اس کی قیمت ادا کر دی تو بھی آزاد ہوگا۔

اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عین ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا بلکہ قیمت ادا کرنے سے آزاد ہوگا کیونکہ مسلمان کو شراب کے پاس جانے سے روکا گیا ہے تو وہ شراب کا مالک کیسے بنے گا۔

﴿ولا تنقص مما سمیٰ وزیدت علیه﴾ هذه مسئلة مبتدأة لاتعلق لها بمسئلة الخمر والخنزير ومعناها ان القيمة في الكتابة الفاسدة اذا كانت من جنس المسمى فان كانت ناقصة عن المسمىٰ لاتنقص عن المسمىٰ وان كانت زائدة زيدت عليه ووضع المسئلة في المبسوط فيما اذا كاتب عبده بالف على ان يخدمه ابداً فالكتابة فاسدة فيجب القيمة فان كانت ناقصة عن الالف لاتنقص وان كانت زائدة زيدت عليه.

ترجمہ: اور (کتابت فاسدہ میں) بدل کتابت بیان کردہ بدل سے کم نہیں کیا جائے گا اور اس پر اضافہ کیا جائے گا یہ جدید مسئلہ ہے اس کا شراب اور خنزیر والے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، اور اس کا معنی یہ ہے کہ جب کتابت فاسدہ میں قیمت مسمیٰ کی جنس سے ہو پس اگر قیمت مسمیٰ سے کم ہو تو کم نہیں کی جائے گی اور اگر مسمیٰ سے زیادہ ہو تو اضافہ کیا جائے گا، مبسوط کے اندر مسئلہ کی وضع اس طرح ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا ہزار، روپے کے عوض اس شرط پر کہ غلام ہمیشہ مولیٰ کی خدمت کرے گا تو کتابت فاسد ہے تو غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اگر غلام کی قیمت ہزار سے کم ہو تو کم نہیں کی جائیگی اور اگر زیادہ ہو تو زیادہ کی جائے گی۔

تشریح: کتابت فاسدہ میں قیمت بدل کتابت سے کم نہ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کتابت فاسد ہوگئی تو اس صورت میں مسمیٰ تو واجب نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت واجب ہوگی یعنی اگر قیمت مسمیٰ کی جنس سے ہو اور تو قیمت واجب ہوگی لیکن اگر غلام کی قیمت مسمیٰ سے کم ہو تو قیمت یوم کم نہیں کی جائے گی لیکن اگر غلام کی قیمت مسمیٰ سے زیادہ تو زیادہ کی جائے گی۔

مبسوط کے اندر امام محمدؒ نے مسئلہ کی وضع اس طرح رکھی ہے کہ آقا نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا ہزار، روپے کے عوض لیکن اس کیلئے یہ شرط لگائی کہ غلام ہمیشہ آقا کی خدمت کرے گا تو یہ کتابت فاسد ہے اور غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اگر غلام

کی قیمت ہزار، روپے سے کم ہوتو کم نہیں کی جائے گی کیونکہ آقا ہزار، سے کم اپنی ملکیت چھوڑنے پر راضی نہیں ہے اور اگر غلام کی قیمت ہزار، سے زیادہ ہوتو زیادہ واجب ہوگی کیونکہ غلام کو حریت کی نعمت حاصل ہو رہی ہے۔

﴿ وصحت علی حیوان ان ذکر جنسه فقط﴾ ای لم یذکر نوعه وصفته ﴿ویؤدی الوسط اوقیمته﴾ انما یخیر لان کل واحد اصل من وجه اماالوسط فظاهر اور اما قیمة الوسط فلان الوسط یعرف بالقیمة فصارت اصلاً فدفع القیمة قضاء فی معنی الاداء ﴿وفی کافر کاتب عبداًمثله بخمر مقدرة صح وای اسلم لسیده قیمتها وعتق بقبض الخمر لان عتقه متعلق بقبضها لکن مع ذلک یجب القیمة کمامر.

ترجمہ: اور عقد کتابت صحیح ہے ایسے حیوان پر جس کی صرف جنس بیان کی گئی ہو نوع اور صفت بیان نہ کی ہو اور مکاتب درمیانی حیوان یا اس کی قیمت ادا کرے گا مکاتب کو دونوں میں اختیار اس لئے دیا جاتا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک من وجہ اصل ہے درمیانی حیوان کا اصل ہونا تو ظاہر ہے اور اور درمیانی حیوان کی قیمت اس لئے اصل ہے کہ وسط قیمت ہی سے معلوم ہوتی ہے تو قیمت بھی اصل ہوگئی لھذا قیمت ادا کرنا قضاء ہے جس میں ادائیگی کا معنی ہے، اگر کافر نے اپنے جیسے (کافر) غلام سے عقد کتابت کیا شراب کے عوض تو صحیح ہے اور دونوں میں سے جو بھی مسلمان ہوا تو آقا کو شراب کی قیمت ملے گی اور غلام آزاد ہوگا شراب پر قبضہ کرنے سے کیونکہ غلام کی زادی متعلق ہے شراب پر قبضہ کرنے کے ساتھ لیکن اس کے باوجود شراب کی قیمت واجب ہوگی جیسے کہ گزر گیا۔

تشریح: ایسے حیوان پر عقد کتابت کرنا جس کی جنس معلوم ہو صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلام کے ساتھ ایسے حیوان پر عقد کتابت کیا جس کی جنس معلوم لیکن نوع اور صفت معلوم نہ ہو تو یہ کتابت صحیح ہے مثلاً آقا نے غلام سے کہا کہ تم مجھے ایک گائے، یا ایک گدھا دیدو تو تم مکاتب ہو جاؤ گے، جنس تو معلوم ہوگئی لیکن یہ بیان نہ کیا کہ گائے کس نسل کی ہوگی اور گدھا کس نسل کا ہوگا (یعنی نوع بیان نہ کی) اور یہ بھی بیان نہ کیا کہ موٹی ہوگی یا دبلی (یعنی صفت بیان نہ کی) تو یہ عقد صحیح ہے کیونکہ کتابت میں جہالت یسیرہ قابل برداشت ہے، اب مکاتب کو اختیار ہے چاہے درمیانی حیوان (درمیانی گائے) ادا کرے یا درمیانی حیوان کی قیمت ادا کرے اور دونوں میں اختیار اس لئے دیا جاتا ہے کہ دونوں من وجہ اصل ہے درمیانی حیوان کا اصل ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے حیوان ذکر کیا تھا اور حیوان دیدیا تو اصل ہی ادا کر دیا، اور اگر مکاتب نے درمیانی حیوان کی قیمت ادا کردی تو یہ بھی من وجہ اصل ہی ادا کردی کیونکہ حیوان کا درمیانی ہونا قیمت سے معلوم ہوتا ہے یعنی بازار میں تین قسم کے حیوانات ملتے ہیں اعلیٰ، ادنیٰ اور متوسط اور حیوان کا اعلیٰ، ادنیٰ اور متوسط ہونا قیمت ہی

سے معلوم ہوتا ہے گویا کہ درحقیقت حیوان کے درمیانی ہونے کا مدار قیمت ہے تو قیمت بھی اصل قرار پائی پس اگر مکاتب نے آقا کو قیمت ادا کردی تو آقا کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو قیمت ادا کرنا قضاء ہے، کیونکہ جو بدل مقرر ہوا تھا یعنی حیوان وہ ادا نہ ہوا بلکہ اس کا بدل ادا ہو گیا اور بدل ادا کرنا قضاء ہوتا ہے، لیکن یہ قضاء، ادا کے معنی میں ہے۔

اگر کافر نے اپنے جیسے کافر غلام سے عقد کتابت کیا شراب کی ایک معین مقدار پر مثلاً دس من شراب پر تو یہ عقد کتابت صحیح ہے کیونکہ کافروں کے حق میں شراب مال ہے لیکن اگر مولیٰ یا مکاتب میں سے جو بھی مسلمان ہو گیا تو اب آقا کو شراب نہیں ملے گی بلکہ شراب کی قیمت ملے گی کیونکہ اگر آقا مسلمان ہوا ہو اور اس کو شراب پکڑا دی جائے تو لازم آتا ہے مسلمان کیلئے "تملکِ خمر" اور اگر غلام مسلمان ہوا ہو اور وہ آقا کو شراب پکڑا دے تو لازم آتا ہے مسلمان کیلئے "تملیکِ خمر" اور مسلمان نہ "تملک خمر" کرسکتا ہے اور نہ "تملیک خمر" کرسکتا ہے اسلئے ہر صورت میں آقا کو شراب کی قیمت ملے گی۔

لیکن اگر مکاتب نے آقا کو شراب ادا کردی تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی ہے آقا نے غلام کی آزادی کو مشروط کیا تھا شراب کی ادائیگی کے ساتھ اور شرط پائی گئی تو غلام آزاد ہوگا لیکن اس کے باوجود غلام سے شراب کی قیمت ساقط نہ ہوگی بلکہ قیمت لازم ہوگی کیونکہ شراب مال نہیں ہے اور جب شراب مال نہیں ہے مسلمان کے حق میں تو غلام پر مال ادا کرنا لازم ہوگا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب تصرف المكاتب

﴿صح بيعه وشرائه وسفره ان شرط ضده﴾ فانه ان شرط ان لايسافر فله السفر استحسانا لانه شرط مخالف لمقتضى العقد وهوه مالكية اليد ولاتفسد الكتابة بهذا الشرط فان الكتابة تشبه البيع ومع ذلك وهي اعتاق بالنظر الى العبد فقلنا كل شرط مفسد يكون فى احد البدلين كما لوشرط خدمة مجهولة يفسدها وكل شرط لايكون كذلك لايفسدها عملابالشبهين ﴿والنكاح امتيه وكتابة عبده﴾ لانهما يفيدان المال وعند زفرؒ والشافعيؒ لايجوز الكتابة وهو القياس لانها تؤدى الى العتق وهو ليس من اهله وجه الاستحسان انهاافادة المال وعتقه يضاف الى المولىٰ ﴿وله ولاء ه ان ادى بعدعتقه ولسيده ان ادى قبله﴾ اى للكماتب ولاء الثاني ان ادى الثاني بعد عتق الاول ولسيده ان ادى قبله .

ترجمہ: صحیح ہے مکاتب کا بیچنا، خریدنا اور سفر کرنا اگرچہ اس کی ضد کی شرط لگائی گئی ہو لھذا عقد کتابت میں یہ شرط لگائی کہ مکاتب سفر نہیں کرے گا تب بھی اس کیلئے سفر کرنا جائز ہے استحسان کی وجہ سے کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ ہے اپنے قبضے کا مالک ہونا لیکن اس شرط سے کتابت فاسد نہ ہوگی کیونکہ کتابت بیع کے ساتھ مشابہ ہے لیکن اس کے باوجود، غلام کے لحاظ سے یہ اعتاق ہے تو ہم نے کہا کہ ہر وہ شرط جو بدلین میں سے کسی کے اندر ہو جیسے کہ خدمت مجہولہ کی شرط لگانا تو ایسی شرط سے کتابت فاسد ہوگی اور وہ شرط جو اس جیسی نہ ہو تو اس سے کتابت فاسد نہ ہوگی دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے۔ اسی طرح مکاتب کیلئے) جائز ہے اپنی باندی کا نکاح کرانا اور اپنے غلام کو مکاتب کرنا کیونکہ یہ دونوں مال کا فائدہ دیتے ہیں۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکاتب کیلئے کتابت کرنا جائز نہیں ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ یہ آزادی تک پہنچانے والا ہے اور مکاتب آزاد کرنے کا اہل نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے ذریعہ مال کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور غلام کی آزادی منسوب ہوتی ہے مولی کی طرف۔ اور مکاتب اول کو اس کی ولائے ملے گی اگر اس (مکاتب ثانی) نے بدل کتابت ادا کردیا مکاتب اول کی آزادی کے بعد اور اس کے مولی کو ملے گی اگر اس (مکاتب ثانی) نے بدل کتابت ادا کردیا مکاتب اول کی آزادی سے پہلے۔

تشریح: مکاتب تصرفات میں آزاد ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اور غلام نے اس کو قبول کیا تو کتابت تام ہوگئی کتابت کے تام ہونے کے بعد مکاتب تمام ایسے تصرفات کا مالک ہو جاتا ہے جس کا آزاد آدمی مالک ہوتا ہے اور وہ تصرفات مفید مال ہوں لھذا

مکاتب کیلئے خرید وفروخت اسی طرح سفر کرنا جائز ہے اگر چہ مولیٰ نے اس کی ضد کی شرط لگائی ہو یعنی اگر مولیٰ نے مکاتب سے یہ کہا تم نے سفر نہیں کرنا ہے تب بھی مکاتب کیلئے سفر کرنا جائز ہے اور یہ استحسان ہے ۔ کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے اسلئے کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ جب آپ نے غلام کو مکاتب بنا دیا تو اب اپنے تصرفات کا مالک ہو چکا ہے اب اس پر سفر نہ کرنے ، بیع نہ کرنے کی پابندی لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ وہ اپنے تصرفات کا مالک ہے لھذا مکاتب ایسا کام کرسکتا ہے جس کے ذریعہ مال حاصل ہو رہا ہو ۔ تو یہ شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے اب سوال یہ ہے کہ جب یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے تو اس جیسے شرط کی وجہ عقد فاسد نہیں ہونا جیسے کہ بیع ایسی شرط کی وجہ سے فاسد ہوتی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ کتابت شروط فاسدہ کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتی ۔

اصل میں کتابت کی دو مشابہتیں ہیں ایک یہ کہ کتابت مشابہ ہے بیع کے ساتھ کیونکہ کتابت بدل کے عوض میں ہے جس طرح مبیع بدل (ثمن) کے عوض میں ہوتی ہے ۔ دوم یہ کہ کتابت مشابہ ہے اعتاق کے ساتھ کیونکہ جب وہ غلام ہے تو وہ اپنی ذات کیلئے کچھ بھی نہیں خرید سکتا لیکن کتابت کے بعد وہ اپنی ذات کیلئے خرید وفروخت کرسکتا ہے تو ایسا ہے کہ گویا کہ مکاتب آزاد ہو گیا جس طرح آزاد ہونے کے بعد آدمی اپنی ذات کیلئے تصرف کرسکتا ہے اسی طرح کتابت کے بعد مکاتب اپنی ذات کیلئے تصرف کرسکتا ہے پس جب کتابت بیع کے ساتھ بھی مشابہ ہے اور اعتاق کے ساتھ بھی مشابہ ہے تو ہم نے دو مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا کہ اگر شرط فاسد احد البدلین کے اندر ہو مثلاً بدل کتابت کا مجہول ہونا تو عقد فاسد ہو گا ۔

اور اگر شرط فاسد احد البدلین کے اندر نہ ہو تو عقد فاسد نہ ہو گا بلکہ شرط خود باطل ہو گی ۔

وانکاح امته: مکاتب کیلئے جائز ہے اپنی کا نکاح کرنا کیونکہ اس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے یعنی مہر حاصل ہوتا ہے نیز مکاتبت سے اس کا نان نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اس لئے یہ جائز ہے ۔ اسی طرح مکاتب کیلئے یہ بھی جائز ہے کہ اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کرے کیونکہ اس کے ذریعہ بھی مال حاصل ہو جاتا ہے ۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکاتب کیلئے اپنے غلام کو مکاتب کرنا جائز نہیں ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ یہ کتابت عتق کی طرف پہنچانے والا ہے یعنی ایسا ممکن ہے کہ مکاتب ثانی ، مکاتب اول سے پہلے بدل کتابت کرلے تو یہ مکاتب ثانی مکاتب اول سے پہلے آزاد ہو جائے حالانکہ مکاتب اعتاق کا اہل نہیں ہے وہ خود آزاد نہیں ہے تو دوسرے کو کیا آزاد کرے گا استحسان کی وجہ اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ کتابت کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے اور مکاتب کو اس بات کی اجازت ہے کہ جس تصرف کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے مکاتب وہ تصرف کرسکتا ہے ۔

اگر مکاتب ثانی نے مکاتب اول سے پہلے بدل ادا کردیا اور مکاتب ثانی آزاد ہوگیا تو اس کی آزادی مکاتب اول کی طرف منسوب نہیں ہوتی بلکہ مولی (اول) کی طرف منسوب ہوتی ہے لھذا یہ اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کہ مکاتب تو اعتاق کا اہل نہیں ہے آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب اول نے اپنا بدل کتابت پہلے ادا کیا اور مکاتب ثانی نے اس کے بعد ادا کیا تو مکاتب ثانی کی ولاء (میراث) مکاتب ثانی کو ملے کیونکہ اس کو مکاتب ثانی نے آزاد کیا ہے اور ''الولاء لمن اعتق'' مشہور ہے لیکن اگر مکاتب ثانی اپنا بدل کتابت مکاتب اول سے پہلے ادا کیا تو اس صورت میں مکاتب ثانی کی ولاء مولی (اول) کو ملے گی کیونکہ درحقیقت اس (مکاتب ثانی) کو مولی (اول) ہی نے آزاد کیا ہے۔

﴿لاتزوجه الاباذنه ولاهبته ولوبعوض ولاتصدقه الابيسير وتكفله واقراضه واعتاق عبده ولوبمال ﴾ لانه فوق الكتابة ﴿وبيع نفس عبده منه وانكاحه﴾ فان ذلک اعتاق وهذااتلاف مال﴿والاب والوصى فى رقيق الصغير كالمكاتب﴾ اى كل تصرف يملكه المكاتب فى عبده يملكانه فى رقيق الصغير ومالافلا فانهما يملكان تصرفايحصل به المال للصغير كالمكاتب يملک كسب المال فحكمهما حكمه فيملكان كتابة عبده لااعتاقه على مال وبيع عبده من نفسه ﴿وشىء من ذالايصح من ماذون ومضارب وشريک﴾ اى من قوله لاتزوجه الى هنا واماانكاح امته وكتابة عبده فهما وان لم يكوناجائزين للماذون لم يدخلهما فى قوله وشىء من ذا بل ذكر هما فى كتاب الماذون بقوله ولاتزوج رقيقه ولامكاتبته لان قوله ههنا ونكاح امته عطف على البيع والشراء وهما جائزان للماذون فتخصيص الاشارة فى قوله وشىء من ذا الى بعض المعطوفات دون البعض لم يكن حسنا فجعل الاشارة الى قوله لاتزوجه الى اخره.

ترجمہ: مکاتب اپنے مکاتب کی شادی نہیں کرسکتا مگر مولیٰ کی اجازت سے اور ہبہ نہیں دے سکتا اگرچہ عوض کے ساتھ ہو نہ صدقہ کرسکتا ہے مگر تھوڑی سی چیز اور کسی کا کفیل نہیں بن سکتا نہ قرض دے سکتا ہے اور نہ غلام کو آزاد کرسکتا ہے اگرچہ مال کے ساتھ ہو کیونکہ یہ کتابت سے بڑھ کر ہے اور نہ غلام کو غلام کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے اور نہ اس کی شادی کرسکتا ہے کیونکہ ان میں اسے ایک اعتاق ہے اور دوسرا مال ہلاک کرنا ہے، باپ اور اور وصی چھوٹے بچے کے غلام میں مکاتب کی طرح ہیں یعنی جس تصرف کا اختیار مکاتب کو اپنے غلام میں ہے اس تصرف کا اختیار ان دونوں کو چھوٹے بچے کا غلام میں ہوگا اور جو اختیار مکاتب کو حاصل نہیں ان دونوں کو بھی حاصل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں ایسے تصرف کے مالک ہیں جس کے ذریعے چھوٹے بچے کو مال حاصل ہو جیسے

مکاتب مال کمانے کا اختیار رکھتا ہے توان دونوں کا حکم مکاتب کے حکم کی طرح ہے لھذا ان دونوں کو غلام کے مکاتب بنانے کا اختیار ہوگا لیکن آزاد کرنے کا اختیار نہ ہوگا اگر چہ مال کے ساتھ ہواور غلام کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔اور مذکورہ چیزوں میں سے کوئی بھی چیز ماذون، مضارب اور شریک کی جانب سے صحیح نہ ہوگی۔ مشارالیہ ''تزوجہ'' سے لیکر یہاں تک ہے، باندی کی شادی کرانا اور غلام کو مکاتب کرنا اگر چہ وہ دونوں بھی ماذون کیلئے جائز نہیں ہے اس کو ''شی ءمن ذا'' میں داخل نہ کیا بلکہ اس دونوں کو مصنفؒ نے کتاب الماذون میں اس عبارت کے ساتھ لکھا ہے ''لاتزوج رقیقہ ولا مکاتبتہ'' کیونکہ یہاں پر مصنفؒ کا قول ''ونکاح امتہ'' عطف ہے ''البیع والشراء'' پر، بیع اور شراء تو ماذون کیلئے جائز ہیں تو اسم اشارہ کے ساتھ بعض معطوفات کی تخصیص کرنا اور بعض کو چھوڑنا مصنفؒ کے اس قول ''شی ءمن ذ'' مستحسن نہیں ہے۔ تو اسم اشارہ کو ''لاتزوجہ'' کی طرف پھیر دیا گیا۔

تشریح: وہ تصرفات جو مکاتب کیلئے جائز نہیں:

اس عبارت کے ذریعہ مصنفؒ کے وہ تصرفات ذکر کئے جس کا مکاتب اہل نہیں ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ مکاتب اپنے مکاتب کی شادی نہیں کرسکتا مگر آقا کی اجازت سے کیونکہ اس کے ذریعہ مال حاصل نہیں بلکہ مال ہلاک ہوتا ہے اس لئے کہ مہر نان نفقہ اس پر لازم ہوگا۔

اسی طرح مکاتب کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کو کوئی چیز ہبہ کرے اگر چہ ہبہ بالعوض کیوں نہ ہو یا صدقہ کرے ہاں تھوڑی سی چیز ہبہ صدقہ کرسکتا ہے مثلاً کسی کو چائے وغیرہ پلائی تو یہ جائز ہے لیکن زیادہ ہبہ کرنا جائز نہیں ۔اسی طرح مکاتب کیلئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ کسی کی کفالت کرے یا کسی کو مال قرض دیدے کیونکہ یہ سب چیزیں تبرعات ہیں اور مکاتب تبرع کرنے کا اہل نہیں ہے۔

اسی طرح مکاتب کیلئے اپنے غلام کو آزاد کرنا بھی جائز نہیں ہے اگر چہ مال کے عوض ہو کیونکہ اعتاق، کتابت سے بڑھ کر ہے جس کا مکاتب اہل نہیں ہے۔

اسی طرح غلام کو غلام کے ہاتھ فروخت کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ یہ بھی اعتاق ہے اور مکاتب اعتاق کا اہل نہیں ۔اپنے غلام کیلئے بھی نہیں کرسکتا کیونکہ یہ اتلاف مال ہے اس لئے کہ شادی کے نتیجے میں مہر واجب ہوگا نان نفقہ لازم ہوگا لھذا یہ بھی جائز نہ ہوگا۔

والاب والوصی فی رقیق الصغیر: مسئلہ یہ ہے کہ جن تصرفات کا مکاتب اہل ہے ان تصرفات کا اہل باپ اور وصی بھی ہیں چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں اور جن تصرفات کی اہلیت مکاتب میں نہیں ہے تو باپ اور وصی میں بھی اہلیت نہ ہوگی چھوٹے بچے کے غلام میں۔

یعنی اگر چھوٹے بچے کا غلام ہوتو اس بچے کا باپ یا اگر باپ نہ ہوتو باپ کا وصی اس غلام میں وہی تصرف کر سکتا ہے جو مکاتب اپنے غلام میں کر سکتا ہے لھذا یہ دونوں ایسے تصرف کے مالک ہوں گے جس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے لھذا باپ اور وصی چھوٹے بچے کے غلام کو مکاتب کر سکتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے لیکن اس کو آزاد نہیں کر سکتے اگر چہ مال کے عوض ہو اور نہ غلام کو خود غلام کے ہاتھ فروخت کر سکتے ہیں کیونکہ یہ اعتاق ہے اور یہ دونوں چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں اعتاق کے اہل نہیں ہیں۔

وشیء من ذالایصح: مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب بیع وشراء، اور سفر کر سکتا ہے اسی طرح اپنی باندی کا نکاح کرا سکتا ہے اور غلام کو مکاتب بھی کر سکتا ہے لیکن غلام کی شادی نہیں کرا سکتا ہے اور نہ اس کو آزاد کر سکتا ہے۔

اگر کوئی عبد ماذون ہو تو عبد ماذون بیع وشراء اور سفر تو کر سکتا ہے لیکن اس کے علاوہ جتنے تصرفات ہیں مثلاً غلام کو مکاتب بنانا یا باندی کی شادی کرانا یا غلام کی شادی کرانا وغیرہ یہ تصرفات ماذون، مضارب اور شریک نہیں کر سکتے۔ تو نفس مسئلہ کی تشریح ہوگئی آگے عبارت کی تشریح سمجھ لیجئے۔

عبارت کی تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''وشیء من ذا'' میں ''ذا'' اسم اشارہ ہے اب اس کا مشار الیہ کیا چیز ہے؟ چنانچہ اس کے بارے میں تین احتمال ہیں (۱) یا تو مشار الیہ ''وصح بیعه'' سے لیکر یہاں تک پوری عبارت ہوگی یہ تو صحیح نہیں ہے کیونکہ ماذون، مضارب اور شریک کیلئے تو بیع وشراء اور سفر کرنا جائز ہے۔

(۲) یا مشار الیہ ''انکاح امته و کتابة عبده'' سے لیکر آخر تک عبارت ہوگی اس صورت میں اگر چہ مطلب تو صحیح بن رہا ہے کہ ماذون وغیرہ ''انکاح امته و کتابة عبده'' نہیں کر سکتا لیکن پھر بھی یہ مشار الیہ میں داخل نہیں ہے اور داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے یہاں پر ''وانکاح امته و کتابة عبده'' عطف ہے ''البیع والشراء'' پس اگر اس کو مشار الیہ قرار دیا جائے تو مطلب یہ ہوگا یہ ماذون وغیرہ کیلئے اپنی باندی کی شادی کرانا اور غلام کو مکاتب بنانا جائز نہیں ہے تو پھر یہی حکم بیع اور شراء کیلئے بھی ثابت کیا جائے گا حالانکہ ماذون وغیرہ کیلئے بیع وشراء جائز ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ نہیں بھئی یہ اس کے ذریعہ بعض معطوفات (وانکاح امته الخ) کی طرف اشارہ ہے اور بعض معطوفات (بیع وشراء) کی طرف اشارہ نہیں ہے تو یہ اسم اشارہ بعض معطوفات کی طرف راجع کرنا اور بعض کی طرف راجع نہ کرنا یہ بات مستحسن نہیں ہے اس لئے شارحؒ نے فرمایا کہ اسم اشارہ راجع ہے ''لا تزوجه'' سے لیکر آخر تک۔

اب سوال یہ ہے کہ ماذون وغیرہ کیلئے تو باندی کی شادی کرانا اور غلام کو مکاتب بنانا بھی جائز نہیں ہے اس کا کیا ہوگا؟ شارحؒ نے

اس کا جواب دیا ہے کہ کتاب الماذون میں اس کو صراحۃً ذکر کیا ہے ''ولا تزوج رقیقه ولا مکاتبه'' کے ساتھ۔ اس تشریح سے مسئلہ یہ بھی پورا ہو گیا اور عبارت سے خلجان بھی دور ہو گیا۔ (واللہ اعلم)

﴿ویکاتب علیه بالشراء ولده وابواه لامن لاولاد بینهما﴾هذاعند ابی حنیفةؒ و عندهما انه ان اشتریٰ ذارحم محرم منه کالاخ والعم یدخل فی کتابته کما یعتق علیه له ان للمکاتب کسناً لاملکاً فجعل الکسب کافیاً للصلة فی قرابة الولادة اذ القادر علی الکسب مخاطب بالنفقة فی الولادة لافی غیره اذلابد فیه من الیسار ﴿وصح بیع ام ولده شراها بدونه فان شری معه فلا﴾ هذاعندابی حنیفةؒ وعندهما لایصح بیعها وان شراها بدون الولد لانها ام ولده فلایجوز بیعها وله ان القیاس ان یجوز بیعها وان کان معها ولد لان کسب المکاتب موقوف فلایتعلق به مالایحتمل الفسخ واما اذاکان معها ثبت امتناع البیع بتبعیة الولد قال صلی الله علیه وسلم اعتقها ولدها ولایثبت اصالة والقیاس ینفیه ﴿کولد ولد له من امته متعلق بقوله ویکاتب علیه بالشراء ای اذاولد له ولد من امته فادعاه دخل فی کتابته ﴿وکسبه له﴾ ای کسب ولد المکاتب یکون للمکاتب لان الولد کسبه فکسب الولد کسب کسبه.

ترجمہ: اور خریدنے کے نتیجہ میں اس کی اولاد اور اس کے والدین اس پر مکاتب ہو جائیں گے لیکن وہ مکاتب نہ ہوگا جس کے ساتھ ولادت کا تعلق نہ ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر اس نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدلیا جیسے بھائی، چچا تو وہ بھی اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا جس طرح اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کیلئے کمانے کا اختیار ہے لیکن وہ کسب اس کی ملکیت نہیں ہے تو کسب کو ولادت والے رشتے میں صلہ رحمی کیلئے کافی قرار دیا گیا ہے کیونکہ جو کسب پر قادر ہوتا ہے اسی کو ولادت والے رشتے میں نفقہ دینے کا مخاطب بنایا جاتا ہے نہ کہ غیر میں کیونکہ اس میں فراخی کا ہونا ضروری ہے۔ اور مکاتب کیلئے اس ام ولد کی بیع صحیح ہے جس کو بچے کے ساتھ خریدا ہے لیکن اگر ام ولد کو بچے کے ساتھ خریدا ہو تو پھر جائز نہیں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک ام ولد کی بیع صحیح نہیں ہے اگر چہ بچے کے بغیر خریدی ہو کیونکہ وہ اس کی ام ولد ہے لھذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قیاس تو یہ ہے کہ ام ولد کی بیع جائز ہو اگر چہ اس کے ساتھ بچہ ہو کیونکہ مکاتب کی کمائی موقوف ہوتی ہے لھذا اس کے ساتھ ایسا تصرف متعلق نہیں ہوگا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لیکن جب اس کے ساتھ ولد ہو تو بیع سے رُک جانا ثابت ہوا ہے ولد کے تابع ہونے کی وجہ سے کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے ''اس کو آزاد کر دیا ہے بچے نے'' لیکن اصالۃً آزادی ثابت نہ ہوگی اور قیاس بھی اس کی نفی کرتا ہے۔ جیسے کہ وہ

بچہ بھی مکاتب پر مکاتب بن جاتا ہے جو اس کی باندی سے پیدا ہوا ہو یہ متعلق ہے "ویکاتب علیہ بالشراء" کے ساتھ یعنی جب مکاتب کی باندی سے بچہ پیدا ہو گیا اور مکاتب نے اس کا دعوی کیا تو وہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا اور مکاتب کے بچے کی کمائی مکاتب کیلئے ہوگی کیونکہ ولد مکاتب کی کمائی ہے تو بچے کی کمائی، جو ہے وہ کمائی کی کمائی ہوگی۔

تشریح: مکاتب کی اولاد اور والدین بھی اس کے حکم میں ہوں گے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتب نے اپنی اولاد میں سے کسی کو خرید لیا، یا والدین میں سے کسی کو خرید لیا تو وہ بھی اس پر مکاتب ہو جائیں گے لیکن اگر رشتہ ولادت کے علاوہ کسی دوسرے رشتہ دار (ذی رحم محرم) کو خرید لیا تو وہ اس پر مکاتب نہیں بنے گا، یہ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جس ذی رحم محرم کو بھی خرید لیا وہ اس پر مکاتب بنے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے "من ذا رحم محرم منه عتق علیه" جس طرح آزاد آدمی اگر کسی بھی ذی رحم محرم مالک ہو جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتب بھی جس ذی رحم محرم کو خریدے گا وہ اس پر آزاد تو نہ ہوگا لیکن مکاتب ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ مکاتب کو کسب کا اختیار تو ہے لیکن کسب اس کی ملکیت میں نہیں ہے پس جب مکاتب کو کسب کرنے کا اختیار ہے لیکن ملکیت اس کو حاصل نہیں ہے تو ہم نے ولادت کے تعلق اور رشتے کو صلہ رحمی کیلئے کافی قرار دیا یہی وجہ ہے کہ جو شخص کسب پر قادر ہوتا ہے وہ اس بات کا مخاطب ہے کہ اپنی اولاد اور والدین پر خرچ کریں اگر چہ غریب اور فقیر ہے لیکن جب کمائی کر سکتا ہے تو ان پر خرچ کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل ہے، لیکن ولادت کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں پر خرچ کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل نہیں ہے بلکہ اس پر خرچ کرنے کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ خود فقیر ہوں کسب پر قادر نہ ہوں اور خرچہ کرنے والا مالدار ہوں تنگ دست نہ ہو، اس وجہ سے ہم نے کہا کہ مکاتب پر اس کی اولاد اور والدین مکاتب بنیں گے لیکن ان کے علاوہ دوسرے رشتہ دار مکاتب نہیں بنیں گے۔

وصح بیع ام ولده : مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب نے ایک باندی کے ساتھ نکاح کیا تھا پھر اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا تھا پھر مکاتب نے اپنی ام ولد کو خرید لیا تو بچے کے بغیر تو مکاتب کیلئے اس باندی (ام ولد) کو فروخت کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر مکاتب نے اس باندی (ام ولد) کو بچے کے ساتھ خرید لیا تو پھر اس باندی (ام ولد) کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مکاتب اپنی ام ولد کو چاہے بچے کے ساتھ خرید لے تو یا بچے کے بغیر دونوں صورتوں میں مکاتب کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس کو فروخت کردے، کیونکہ یہ اس کی ام ولد ہے اور ام کی بیع جائز نہیں ہوتی، لھذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس باندی (مکاتب کی ام ولد) کی بیع جائز ہو، چاہے بچے کے بغیر خرید لے یا بچے کے ساتھ، کیونکہ مکاتب کا کسب اور کمائی موقوف ہے یعنی مکاتب کی ملکیت کسی چیز پر ابھی ظاہر نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ مکاتب بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس صورت میں یہ اپنی ام ولد کا مالک بن گیا ہے لھذا آزاد ہونا چاہئے چاہے بچہ کے ساتھ خریدا ہو یا بچے کے بغیر اور یہ بھی احتمال ہے کہ مکاتب بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو مکاتب خود بھی آقا کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ بھی آقا کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا اس احتمال کی بناء پر مکاتب کی ام ولد آزاد نہ ہونا چاہئے، چاہے بچے کے ساتھ ہو یا بچے کے بغیر کیونکہ اس کا مالک ہی نہیں ہوا ہے۔ پس جب مکاتب کی کمائی موقوف ہے تو مکاتب کے کسب سے ایسا تصرف متعلق نہ ہوگا جو فسخ ہونے احتمال نہیں رکھتا یعنی عتق، تدبیر وغیرہ کیونکہ ہم مکاتب کے اعتاق یا تدبیر وغیرہ کو جائز قرار دیدیں اور بعد میں مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اعتاق اور تدبیر وغیرہ کو فسخ کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ چیزیں فسخ کا احتمال نہیں رکھتی لھذا اگر مکاتب نے اپنی ام ولد کو بچے کے بغیر خریدا ہو تو ہم قیاس کی رعایت کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ اس کی بیع جائز ہے۔

لیکن اگر مکاتب نے اپنی ام ولد کو بچے کے ساتھ خریدا ہو تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں آتا ہے "اعتقھا ولدھا" حضور ﷺ نے اعتاق کی نسبت بچے کی طرف کر دی پس جب مکاتب بچے کا مالک ہو گیا تو بچہ اس پر مکاتب بن گیا اور بچے کی بیع ناجائز ہوگئی تو بچے کے تابع ہونے کی وجہ سے ماں کی بیع بھی ناجائز ہوگی یعنی ماں کی بیع کی ممانعت بچے کے تابع ہونے کی وجہ سے ہوگی لیکن اصالۃً ماں کی بیع کی ممانعت ثابت نہ ہوگی۔

والقیاس ینفیہ : کا مطلب یہ ہے قیاس تو اصالۃً مکاتب کی ام ولد کی بیع کی ممانعت کا انکار کرتا ہے جب ممانعت کا انکار کرتا ہے نفس بیع قیاس کی رو سے جائز ہوگی لیکن جب بچہ ساتھ ہو تو وہاں پر ہم نے قیاس کو ترک کر دیا نص کی وجہ سے لیکن بچہ ساتھ نہ ہو تو پھر قیاس ترک نہ ہوگا بلکہ قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

کولد ولدہ من امتہ: یہ عبارت ماقبل والی عبارت میں "**ویکاتب علیہ بالشراء**" پر عطف ہے، مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح اگر مکاتب اپنی اولاد یا والدین کو خرید لے تو وہ اس پر مکاتب بن جاتے ہیں اسی طرح اگر مکاتب نے دوران کتابت ایک باندی خرید لی اور پھر اس سے وطی کر لی جس کے نتیجے میں باندی کا بچہ پیدا ہو گیا چنانچہ مکاتب نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو بچے کا نسب مکاتب سے ثابت ہوگا اور یہ بچہ اپنے والد پر مکاتب بنے گا تاکہ جس درجہ کی آزادی باپ کو حاصل ہے وہی آزادی بچے کو بھی حاصل ہو جائے، اور اس بچے کا جو کسب اور کمائی ہے مکاتب کو ملے گی کیونکہ یہ بچہ خود مکاتب کی کمائی ہے تو بچے کی جو

کمائی ہوگی وہ مکاتب کی کمائی کی کمائی ہوگی لھذا مکاتب کو ملے گی۔

﴿فان کاتب قنین لہ زوجین فولدت دخل الولد فی کتابتھا وکسبہ لھا﴾ ای روج امتہ عن عبدہ فکاتبھما فولدت ولدادخل الولد فی کتابۃ الام کسبہ للام لان الولد یتبع الام فی الرق والعتق وفروعہ ﴿فان ولدت حرۃ بزعمھامن مکاتب اوعبد نکحھا باذن فاستحقت فولدھاعبد﴾ ای تزوج المکاتب باذن مولاہ امرأۃ فقالت اناحرۃ فولدت منہ فاستحقت فولدھا عبد عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وعندمحمدؒحر بالقیمۃ لانہ ولد المغرور ولھما ان القیاس ان یکون عبدا لکونہ مولوداً بین رقیقین وفی الحر خالفنا القیاس باجماع الصحابۃ وھذا لیس فی معناہ لان حق المولیٰ مجبور بالقیمۃ یؤدیھا الحرفی الحال وھٰھنا لاقدرۃ للعبد علی ادائھا فی الحال بل تؤخر الی العتق.

ترجمہ: اگر مولیٰ نے اپنے دوایسے غلاموں کو مکاتب بنایا جو آپس میں میاں بیوی ہیں پھر باندی نے بچہ جنا تو بچہ ماں کی کتابت میں داخل ہوگا اور بچے کی کمائی بھی ماں کو ملے گی یعنی مولیٰ نے اپنی باندی کی شادی اپنے غلام سے کردی پھر دونوں کو مکاتب بنایا اس کے بعد باندی نے بچہ جنا تو بچہ ماں کی کتابت میں داخل ہوگا اور بچے کی کمائی بھی ماں کو ملے گی کیونکہ بچہ غلامی، آزادی اور اس کی فروع کے باب میں ماں کا تابع ہوتا ہے۔ اس عورت نے مکاتب، یا غلام سے بچہ جنا جو اپنے خیال کے مطابق آزاد ہے جس مکاتب اور غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا ہو پھر اس عورت کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کا بچہ غلام ہوگا یعنی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایسی عورت سے نکاح کیا جس نے کہا میں آزاد ہوں پھر اس عورت نے اس مکاتب سے بچہ جنا اس کے بعد اسی عورت کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کا بچہ آزاد ہوگا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ،اور امام محمدؒ کے نزدیک بچہ آزاد ہوگا قیمت کے ساتھ کیونکہ یہ دھوکہ کھائے ہوئے شخص کا بچہ ہے۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ غلام ہو کیونکہ وہ دو غلاموں سے پیدا ہوا ہے اور آزاد آدمی میں ہم نے قیاس کی مخالفت کی صحابہ کرامؓ کے اجماع کی وجہ سے اور یہ اس کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کا حق پورا کیا جا سکتا ہے قیمت کے ذریعہ جس کو آزاد فی الحال ادا کرے گا اور یہاں پر غلام کو فی الحال اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کیا جائے گا آزاد ہونے زمانے تک۔

تشریح: مکاتب مغرور کا بیٹا غلام ہوتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کی شادی اپنے غلام کے ساتھ کردی پھر میاں بیوی دونوں کو مکاتب بنایا دونوں مکاتب بنانے کے بعد مکاتبہ کا بچہ پیدا ہوگیا مکاتب (اپنے شوہر) سے تو یہ بچہ ماں کی کتابت میں داخل ہوگا باپ کی کتابت میں داخل نہ ہوگا اور

ماں کے آزاد ہونے سے بچہ بھی آزاد ہوگا اور بچے کی کمائی بھی ماں کو ملے گی باپ کو نہیں ملے گی کیونکہ آزادی اور غلامی کے باب میں بچہ ماں کا تابع ہوتا ہے باپ کا تابع نہیں ہوتا اگر ماں آزاد ہو تو بچہ بھی آزاد ہوگا اور اگر ماں باندی ہو تو بچہ بھی غلام ہوگا۔ اس باب میں بچہ ماں تابع اس لئے ہوتا ہے کہ بچے کا انفصال اگر چہ ماں اور باپ دونوں سے ہے لیکن جس وقت بچے کا انفصال باپ سے ہوتا ہے تو اس وقت بچہ غیر متقوم ہوتا ہے (کیونکہ وہ منی کا قطرہ ہے جس کی کوئی قیمت نہیں ہے) اور جس وقت بچے کا انفصال ماں سے ہوتا ہے تو اس وقت وہ متقوم ہوتا ہے (کیونکہ اس وقت وہ کامل انسان ہوتا ہے جو متقوم ہے) اس لئے آزادی اور غلامی میں بچے کو ماں کا تابع بنایا گیا ہے۔

فان ولدت حرة بزعمها: مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی کے غلام یا مکاتب سے کہا کہ میں آزاد عورت ہوں لھذا آپ مجھ سے شادی کر لے چنانچہ غلام، یا مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا پھر اس عورت کا اس غلام، یا مکاتب سے بچہ پیدا ہو گیا، بچہ پیدا ہونے کے بعد کسی نے اس عورت پر استحقاق کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ یہ عورت میری باندی ہے اور اس کو گواہوں سے ثابت بھی کر دیا تو یہ عورت مستحق کی باندی ہوگی اور اس کا بچہ جو غلام، یا مکاتب سے جو پیدا ہوا ہے وہ مستحق کا غلام ہوگا یہ حضرات شیخینؒ کا مسلک ہے۔ جبکہ امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ بچہ حر بالقیمۃ ہوگا (یعنی بچہ آزاد ہوگا لیکن غلام، یا مکاتب پر اس کی قیمت دینا لازم ہوگا) کیونکہ یہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ آزاد ہوتا ہے قیمت کے عوض میں جیسے کہ اگر اس کا شوہر آزاد ہوتا تو یہ بچہ آزاد ہوتا ہے قیمت کے عوض اسی طرح یہاں بھی بچہ آزاد ہوگا لیکن باپ پر اس کی قیمت دینا لازم ہوگا۔

شیخینؒ کی دلیل: شیخینؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بچہ غلام ہو کیونکہ دو غلاموں سے پیدا ہوا ہے باپ بھی غلام اور ماں بھی غلام اگر صرف ماں غلام ہوتی اور باپ آزاد ہوتا تو بھی قیاس کی رو سے بچہ غلام ہونا چاہئے تھا کیونکہ آزادی اور غلامی کے باب میں بچہ ماں کا تابع ہوتا ہے لیکن حر میں ہم نے قیاس کو ترک کیا ہے صحابہ کرامؓ کے اجماع کی وجہ سے۔ اور اگر باپ غلام ہو تو یہ حر کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو حر پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر باپ حر ہو تو مولیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوتا بلکہ مولیٰ کا حق اس طرح پورا کیا جا سکتا ہے کہ جب باپ آزاد ہو تو وہ فی الحال بچے کی قیمت مستحق کو ادا کرے گا تو مستحق کا حق بھی ادا ہو جائے گا اور باپ کا حق بھی فوت نہ ہوگا لیکن اگر باپ غلام ہو تو وہ فی الحال بچے کی قیمت ادا کرنے پر قادر نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کیا جائے گا غلام کی آزادی تک یعنی جب غلام آزاد ہو جائے گا مستحق کا حق ادا کرے گا اب معلوم نہیں کہ غلام آزاد ہوگا یا نہیں اس لئے ہم نے جو کہا ہے اس میں دونوں کی رعایت ہے۔

﴿فان وطی امة بملكه بغير اذن المولىٰ فاستحقت اوبشراء فاسد فردت اخذ عقرها فى الحال كالماذون بالتجارة﴾ ای وطی المكاتب اوالماذون امة بغير اذن المولىٰ بناء على انهاملكه بان اشتراها اووهبت له ثم استحقت الامة اواشترى امة شراء فاسداً فوطيها ثم ردت يجب العقرفى الحال ﴿ولونكحها فوطيها اخذ حين عتق﴾ اى نكح المكاتب اوالماذون امة بغير اذن المولىٰ فوطى ثم استحقت يجب العقر بعد العتق والفرق انه لولا الشراء لماسقط الحد ومالم يسقط الحد لايجب العقر فيكون من توابع التجارة فيكون ثابتاً فى حق المولىٰ والنكاح ليس من باب الكسب فلا ينتظمه الكتابة ولقائل ان يقول ان العقر يثبت بالوطى لابالشراء والاذن بالشراء ليس اذناً بالوطى والوطى ليس من التجارة في شيء فلايكون ثابتاً في حق المولىٰ .

ترجمہ: اگر مکاتب نے ملکیت کی بناء پر کسی باندی سے وطی کر لی مولیٰ کی اجازت کے بغیر پھر اس کا کوئی مستحق نکل آیا، یا مکاتب نے وطی کی اس باندی سے جس کا مالک ہوا ہے شراء فاسد کے نتیجہ میں پھر واپس کر دی گئی مولیٰ اس کا عقر فی الحال لے گا جیسے کہ اس غلام سے فی الحال لیا جاتا ہے جو ماذون ہو تجارت میں یعنی مکاتب یا ماذون نے باندی کے ساتھ وطی کی مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس بناء پر کہ یہ باندی اس کی ملکیت ہے اس طور پر کہ یہ باندی اس نے خریدی ہو یا اس کو ہبہ کر دی گئی ہو پھر اس باندی کا کوئی مستحق نکل آیا، یا اس نے باندی خرید لی شراء فاسد کے ساتھ پھر اس کے ساتھ وطی کی اور بعد میں وہ واپس کر دی گئی تو اس کا عقر فی الحال واجب ہوگا۔ لیکن اگر مکاتب نے اس کے ساتھ نکاح کیا پھر اس کے ساتھ وطی کی تو اس سے عقر لیا جائے گا آزاد ہونے کے بعد یعنی مکاتب یا ماذون نے ایک باندی کے ساتھ نکاح کیا مولیٰ کی اجازت کے بغیر پھر اس کے ساتھ وطی کی پھر وہ باندی کسی کی نکل آئی تو عقر واجب ہوگا آزاد ہونے کے بعد اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ اگر شراء (خریداری) نہ ہوتی تو حد زنا ساقط نہ ہوتی اور جب تک حد ساقط نہ ہو تو عقر واجب نہ ہوگا لھذا عقر تجارت کے توابع میں سے ہوگیا تو یہ مولیٰ کے حق بھی ثابت ہوگا اور نکاح چونکہ کسب کے باب میں سے نہیں ہے تو کتابت اس کو شامل نہ ہوگی اور ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے عقر تو ثابت ہوتا ہے وطی کرنے سے نہ کہ خریدنے سے اور شراء کی اجازت دینے سے وطی کی اجازت دینا لازم نہیں آتا اور وطی کا تجارت کے اندر کوئی دخل نہیں ہے لھذا یہ مولیٰ کے حق میں ثابت نہ ہوگی۔

تشریح: مکاتب کا اپنی باندی کے ساتھ وطی کرنا موجب عقر ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب یا ماذون فی التجات غلام نے اپنی باندی کے ساتھ وطی کر لی مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس خیال کی بناء کہ

یہ میری ملکیت ہے مثلاً مکاتب یا ماذون نے اس باندی کو خریدا ہو یا کسی نے ان کو ہبہ کیا ہو پھر اس کا باندی کوئی مستحق ظاہر ہو گیا اور باندی کو لے گیا۔

اسی طرح اگر مکاتب یا عبد ماذون نے باندی خرید لی شراء فاسد کے ساتھ پھر اس کے ساتھ وطی کر لی اور بیع فاسد چونکہ واجب الفسخ ہوتی ہے چنانچہ بیع کو فسخ کر کے باندی واپس کر دی تو ان دونوں صورتوں میں مکاتب اور عبد ماذون پر باندی کو عقر واجب ہوگا جو فی الحال ادا کیا جائے گا۔

ولو نکحھا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب یا عبد ماذون نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر اس سے وطی کر لی اور بعد میں اس باندی کا کوئی مستحق نکل آیا اور باندی کو لے گیا تو اس صورت میں باندی کا عقر واجب ہوگا لیکن فی الحال ادا نہیں کیا جائے گا بلکہ مکاتب یا عبد ماذون کے آزاد ہونے کے بعد ادا کیا جائے گا۔

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ عبد ماذون نے اگر خرید ہوئی یا ہبہ کی ہوئی باندی سے وطی کر لی تو عقر فی الحال واجب ہوگا اور اگر مکاتب یا ماذون نے باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عقر آزاد ہونے کے بعد لازم ہوگا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مولیٰ مکاتب نے باندی کے ساتھ وطی کر لی اس خیال پر کہ یہ میری مملوکہ ہے اور اپنی مملوکہ کے ساتھ وطی کرنا جائز ہوتا ہے لھذا اس کے ساتھ وطی کرنا میرے لئے جائز ہوگی اگر خریداری نہ ہوتی تو مکاتب یا عبد ماذون سے حد ساقط نہ ہوتی کیونکہ دوسرے کی باندی سے وطی کرنا حرام اور زنا ہے اور زنا کے نتیجے میں حد واجب ہوتی ہے اور جب تک اس سے حد واجب نہ ہو تو اس پر عقر لازم نہ ہوگا کیونکہ حد واجب ہوتی ہے وطی حرام اور زنا کے نتیجہ میں اور زنا میں عقر نہیں ہوتا بلکہ عقر ہوتا ہے وطی بشبھہ کی وجہ سے۔ پس جب غلام نے یہ تاویل کی کہ میں نے اپنی مملوکہ سے وطی کی ہے تو اس سے حد ساقط ہوگئی اور جب حد ساقط ہوگئی تو معلوم ہوا اس نے وطی بشبھۃ کی اور شبہہ ثابت ہوا ہے شراء سے اور شراء مالک کی اجازت سے ہوئی تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح شراء توابع تجارت میں سے ہے اسی طرح وطی بھی توابع تجارت میں سے ہوگی اور جب وطی توابع تجارت میں سے ہے یہ مولیٰ کے حق میں ثابت ہوگی اور مستحق کو عقر ادا کیا جائے گا۔

لیکن نکاح چونکہ توابع تجارت میں سے نہیں ہے اور نہ نکاح کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے تو نکاح مولیٰ کے حق میں ثابت نہ ہوگا اور عقر کو مؤخر کیا جائے گا زمانہ عتق تک۔

ولقائل ان یقول: ایک معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ مولیٰ نے تو خریدنے کی اجازت دی ہے اور خریداری کی اجازت دینے سے وطی کرنے کی اجازت دینا لازم نہیں آتا یعنی مولیٰ نے تو اس سے یہ کہا کہ تم تجارت کرو وطی کرنے کی اجازت تو مولیٰ

نے نہیں دی ہے، نیز وطی کرنا تجارت کے باب میں سے نہیں ہے لھذا وطی کرنے سے جو تاوان ہوا ہے وہ مولیٰ کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔

محشیؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ اگر چہ مولیٰ نے وطی کرنے کی اجازت نہیں دی ہے بلکہ تجارت کرنے کی اجازت دی ہے لیکن کسی شیء کی اجازت دینا اس شیء کو بھی شامل ہوتی ہے اور اس شیء کے منافع اور فوائد کو بھی شامل ہوتی ہے تو وطی چونکہ شراء کے فوائد میں سے ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ دوسرے کی باندی کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے لیکن جب آپ اس باندی کو خرید لے تو آپ کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہوتا ہے اگر چہ آپ نے خریدتے وقت وطی کے ارادے سے نہ خریدی ہو تب بھی وطی کرنا جائز ہے۔ لھذا اس شبہ کی وجہ سے مکاتب اور عبد ماذون سے جب حد ساقط ہوگئی تو عقر واجب ہوگا اور یہ مولیٰ کے حق میں بھی ثابت ہوگا (واللہ اعلم وعلمہ اتم)

﴿وصح تدبير مكاتبه وعجز نفسه وكان مدبرا اومضى عليها وسعى في ثلثي قيمته اوثلثي البدل ان مات سيده فقيراً﴾ اى له الخيار اما ان يعجز نفسه وكان مدبراً اومضى على الكتابة فان مضى عليها فمات المولىٰ ولامال له سواه فهو بالخيار ان يسعىٰ في ثلثي قيمته اوثلثي بدل الكتابة وعندهما يسعىٰ في الاقل منهما فان الاعتاق متجز عند ابى حنيفةؒ بقي الثلثان عبداً فان ادى للتدبير ثلثي القيمة في الحال عتق في الكل في الحال وان ادى للكتابة ثلثي البدل مؤجلاً عتق مؤجلاً فيفيد التخيير وقد تلقىٰ جهتا الحرية ببدلين معجل بالتدبير اوموجل بالكتابة فيتخير بينهما وعندهما لمالم يكن متجزياً صار بموت المولىٰ معتق الكل وقد سقط عنه ثلث المال وبقي الثلثان فكل ماكان هو اقل من ثلثي البدل اوثلثي القيمة يسعى فيه ولافائدة في التخيير بين الاقل والاكثر.

ترجمہ: اور صحیح ہے مکاتب کو مدبر بنانا، اب اپنے آپ کو عاجز کردے تو وہ مدبر رہے گا یا کتابت کو جاری رکھے اور مکاتب سعی کرے گا اپنی قیمت کی دوثلثوں میں یا بدل کتابت کی دوثلثوں میں اگر مولیٰ فقیری کی حالت میں مرجائے یعنی مکاتب کو اختیار ہے یا تو اپنے آپ کو عاجز قرار دے تو وہ مدبر رہے گا یا کتابت کو جاری رکھے پس اگر مکاتب نے کتابت کو جاری رکھا اور مولیٰ مرگیا اس حال میں اس کے علاوہ مولیٰ کا کوئی مال نہ ہو تو مکاتب کو اختیار ہے یا تو اپنی قیمت کے دوثلثوں میں سعی کرے یا بدل کتابت کے دوثلثوں میں اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں سے جو کم ہو اس میں سعی کرے گا اسلئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے تو ثلث اب بھی غلام ہیں پس اگر وہ تدبیر کی بناء پر اپنی قیمت کے دوثلث فی الحال ادا کردے تو پورا کا

پورا فی الحال ادا ہو جائے گا اگر وہ بدل کتابت کے دو ثلث مؤجل ادا کرے تو بعد میں آزاد ہو جائے گا تو اختیار دینے میں فائدہ ہے لھذا حریت کی دو جہتیں حاصل ہو گئی ہیں دو بدلوں کے عوض معجل تدبیر کی بناء پر اور مؤجل کتابت کی بناء پر لھذا اس کو دونوں میں اختیار دیا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ اعتاق متجزی نہیں ہے تو وہ مولیٰ کی موت کی وجہ سے پورا کا پورا آزاد ہو گیا اور ثلث مال سے تو اس سے ساقط ہو چکا ہے اور دو ثلث باقی ہیں تو بدل کتابت اور قیمت کے دو ثلثوں میں سے جو کم ہو گا اس کی سعی کرے گا، اقل اور اکثر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مکاتب کو مدبر بنانا صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتب غلام کو مدبر بنا سکتا ہے کیونکہ جب تک مکاتب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہو تو وہ غلام ہوتا ہے اور غلام کو مدبر بنانا صحیح ہے تو مکاتب بھی مدبر بنانا صحیح ہوگا۔ پس جب مولیٰ نے مکاتب کو مدبر بنا دیا تو اب مکاتب کو اختیار ہے اگر چاہے تدبیر پر عمل کرتے ہوئے اپنے آپ کو عاجز کر دے اور جب مولیٰ مر جائے تو یہ مفت میں آزاد ہو جائے گا اور اگر چاہے عقد کتابت کو جاری رکھتے ہوئے بدل کتابت ادا کرتا رہے جس دن بدل کتابت پورا ہو گیا تو اس دن آزاد ہو جائے گا یعنی مولیٰ کی موت سے پہلے آزاد ہو جائے گا۔

اگر مکاتب نے عقد کتابت جاری رکھا اور ابھی تک مکاتب پورا بدل کتابت ادا نہ کر پائے تھے کہ مولیٰ مر گیا لیکن اس کا مولیٰ اس حال میں مر گیا اس مکاتب کے علاوہ مولیٰ کا کوئی مال نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کو اختیار ہے اگر چاہے تو اپنی قیمت کے دو ثلثوں میں سعی کرے جب اپنی قیمت کے دو ثلث ادا کرے تو آزاد ہو جائے گا یا بدل کتابت کے دو ثلثوں میں سعی اور جب بدل کتابت کے دو ثلث ادا کرے تو آزاد ہو جائے گا۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک قیمت کے دو ثلثوں اور بدل کتابت کے دو ثلثوں میں سے جو اقل ہو وہ ادا کرے گا۔

یہ اختلاف در حقیقت ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جو امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اعتاق تجزی کو قبول کرتا ہے یعنی ایسا ممکن ہے کہ غلام ایک حصہ آج آزاد ہو گیا اور دو حصے ابھی غلام ہیں پس اگر مکاتب نے اپنی قیمت کے دو ثلث فی الحال ادا کر دئے تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا تدبیر کی بناء پر اور اگر غلام نے بدل کتابت کے دو ثلث مؤجل ادا کر دئے تو وہ مؤجل آزاد ہو جائے گا لھذا اختیار دینے میں فائدہ ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس فی الحال پیسہ ہوتا ہے تو اس کیلئے فائدہ یہ ہے کہ اقل قیمت ادا کرے اور کبھی فی الحال پیسہ نہیں ہوتا تو اس کا فائدہ اس میں ہے کہ مؤجل ہو اگر چہ زیادہ ہے لیکن چونکہ تاجیل کی وجہ اس کو فائدہ مل گیا۔ تو غلام کو حریت کی دو جہتیں حاصل ہوتی ہیں دو بدلین کے عوض یعنی

اگر فی الحال قیمت کے دوثلث ادا کردے تو آزاد ہو جائے گا تدبیر کی بناء پر اور اگر مؤجل ادا کردیا تو آزاد ہو جائے گا کتابت کی بناء پر لھذا اس کو اختیار دینے میں فائدہ ہے۔

لیکن صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ اعتاق تجزی قبول نہیں کرتا پس جب مولیٰ مرگیا تو پورا کا پورا غلام آزاد ہوگیا اور اس سے مال کا ایک ثلث ساقط ہوگیا ہے کیونکہ مولیٰ نے اس کو مدبر بنایا ہے اور مولیٰ چونکہ فقیر ہے اس لئے کہ یہ تدبیر ثلث سے معتبر ہوگی اور مال کے دوثلث اس پر باقی ہیں یعنی دوثلث اس پر لازم ہو چکے ہیں اب اس کو معجل اور مؤجل میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ فائدہ اس میں ہے کہ قیمت کے دوثلث اور بدل کتابت کے دوثلثوں میں سے جو کم ہے وہ اس پر لازم کردیا جائے۔

﴿واستیلاد مکاتبته ومضت علیها او عجزت وکانت ام ولد له﴾ای ولدت المکاتبة فادعی المولیٰ الولد تصیر ام ولد له فتخیر بین ان تمضی علی الکتابة وتؤدی البدل فتعتق قبل موت المولیٰ وبین ان تعجز نفسها فتعتق بعد موت المولیٰ فان مضت علی الکتابة فلها ان تأخذ العقر من سیدها ﴿وکتابة ام ولده فعتقت مجاناً ومدبره﴾ ای صحت کتابة مدبره ﴿ویسعیٰ فی ثلثی قیمته او کل البدل فی موت سیدها معسراً﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعند ابی یوسفؒ تسعی فی الاقل منهما وعندمحمدؒ تسعیٰ فی الاقل من ثلثی القیمة اوثلثی البدل اما الخیار وعدمه ففرع التجزی وعدمه کمامر واما المقدار فمحمدؒ یقول البدل لماکان مقابلاً بالکل فبالموت یسلم له ثلث البدل ومن المحال ان یجب البدل فی مقابلة الثلث وهمایقولان البدل وقع فی مقابلة الثلثین لان الظاهر ان الانسان لایلتزم المال فی مقابلة مایستحق حریته ﴿وصلحه مع مکاتبه علی نصف حال من بدل مؤجل﴾ ای صح صلحه والقیاس ان لایصح لانه اعتیاض عن الاجل بالمال ووجه الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجه لانه لایقدر علی الاداء الابه وبدل الکتابة لیس بمال من وجه حتی لاتصح الکفالة به فاعتدلا.

ترجمہ: اور صحیح ہے مکاتبہ باندی کو ام ولد بنانا چاہے تو مکاتبہ باندی کتابت کو جاری رکھے یا اپنے آپ کو عاجز قرار دیدے تو وہ مولیٰ کی ام ولد بن جائے گی یعنی مکاتبہ نے بچہ جنا تو مولیٰ نے بچے کا دعویٰ کیا تو یہ اس کی ام ولد بن جائے گی تو اب اس کو اختیار ہے اس بات میں کہ یا تو کتابت کو جاری رکھے اور بدل کتابت ادا کر کے مولیٰ کی موت سے پہلے آزاد ہو جائے اور یا اپنے آپ کو عاجز کردے تو وہ آزاد ہو جائے گی مولیٰ کی موت کے بعد پس اگر اس نے کتابت کو جاری رکھا تو اس کیلئے جائز ہے کہ اپنے مولیٰ سے عقر لے لیں اور صحیح ہے ام ولد کو مکاتب بنانا چنانچہ مولیٰ کی موت کی وجہ سے مفت میں آزاد ہوگی اور صحیح ہے مدبر کو مکاتب بنانا

اب وہ سعی کرے اپنی قیمت کے ثلثوں میں یا کل بدل کتابت میں اس صورت میں جبکہ آقا تنگ دستی کی صورت میں مرجائے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک سعی کرے دونوں میں سے جو کم ہے اس میں اور امام محمدؒ کے نزدیک سعی کرے قیمت کے دوثلث اور بدل کتابت کے دوثلثوں میں سے جو کم ہو اس کے اندر، رہا اختیار اور عدم اختیار تو یہ تجزی اور عدم تجزی کی فروع ہے جس کی تفصیل گزر گئی ہے اور رہ گئی مقدار تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بدل کتابت جب کل کے مقابلے میں ہے تو موت کی وجہ سے اس کو ثلث مل جائے گا اور یہ بات محال ہے کہ ثلث کے مقابلے میں بدل واجب کردیا جائے اور حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بدل ثلثین کے مقابلے میں ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ انسان اپنے اوپر مال کو لازم نہیں کرتا اس جز کے مقابلے میں جو حریت کا مستحق ہے اور صحیح ہے اپنے مکاتب کے ساتھ صلح کرنا ہزار مؤجل سے نصفِ حالی پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صلح صحیح نہ ہو کیونکہ یہ اجل کا عوض لینا ہے مال کے ساتھ، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اجل مکاتب کے حق میں من وجہ مال ہے کیونکہ مکاتب اس کے ادا کرنے پر قادر نہیں ہے مگر اجل کے ساتھ اور بدل کتابت من وجہ مال نہیں ہے یہاں تک کہ اس کی کفالت لینا صحیح نہیں ہے تو دونوں برابر ہوگئے۔

تشریح: مکاتبہ کو ام ولد بنانا صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کے ساتھ عقد کتابت کیا چنانچہ عقد کتابت منعقد ہونے کے بعد باندی کا بچہ پیدا ہوگیا تو آقا نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس صورت میں اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہوگا اور یہ باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ اب اس مکاتبہ کو اختیار ہے چاہے تو کتابت کو جاری رکھے اور بدل کتابت ادا کرکے مولیٰ کی موت سے پہلے آزادی حاصل کرے اور اگر چاہے تو اپنے آپ کو عاجز کردے اور مولیٰ کی موت کے بعد مفت میں آزاد ہوجائے گی کیونکہ مولیٰ کی ام ولد ہے اور ام ولد مولیٰ کی موت سے آزاد ہوجاتی ہے۔

اگر اس نے کتابت کو جاری رکھا تو وہ اپنے مولیٰ سے عقر لے سکتی ہے کیونکہ یہ کتابت کے بعد واقع ہوئی اور کتابت کے بعد مکاتبہ اپنے منافع کی مالک ہوتی ہے اس لئے اس کو مہر حاصل کرنے کا حق ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی باندی آقا کی ام ولد تھی تو اس کو مکاتب بنانا بھی صحیح ہے پس اگر آقا مرگیا تو وہ مفت میں آزاد ہوجائے گی اور آقا زندہ ہو تو بدل کتابت ادا کرنے سے آقا کی موت سے پہلے آزاد ہوجائے گی۔

ومدبرہ: مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے ایک غلام کو مدبر بنایا تھا پھر اس مدبر غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا تو یہ صحیح ہے کیونکہ جس طرح مکاتب کو مدبر بنانا صحیح ہے اسی طرح مدبر کو بھی مکاتب بنانا صحیح ہے۔ اب اگر مولیٰ اس حالت میں مرگیا کہ مولیٰ کا اس غلام

(مدبر جس کو بعد مکاتب بنایا ہے) کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے تو اس صورت میں مکاتب (مدبر) کو اختیار ہے چاہے اپنی قیمت کے دوثلثوں میں سعی (مزدوری) کرے یا کل بدل کتابت میں سعی کرے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت کے دوثلث اور کل بدل کتابت میں جو کم ہواس میں سعی کرے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک قیمت کے دوثلث اور بدل کتابت کے دوثلثوں میں سے جو کم ہواس میں سعی کرے۔

اما الاختیار: یعنی اختیار اور عدم اختیار مسئلہ تجزی کی فرع ہے یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ غلام کا ایک ثلث آزاد ہو چکا ہے اور دوثلث اب بھی غلام ہیں اسلئے اس کو اختیار ہوگا کہ آزادی جس اعتبار سے حاصل کرنا چاہے کرسکتا ہے یعنی اگر فی الحال اپنی قیمت کے دوثلث ادا کر کے فی الحال آزادی حاصل کرے مدبیر کی بناء پر یا کل بدل کتابت موجل ادا کر کے آزادی حاصل کرے کتابت کی بناء پرلھذا اس کو جو طریقہ آسان وہ اس سے آزادی حاصل کرے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ اعتاق میں تجزی نہیں ہے اس لئے

غلام تو ایک بار آزاد ہو چکا ہے اب اس کیلئے آسانی اس میں ہے کہ دونوں میں جو کم ہے وہ ادا کرے۔

اور مقدار میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب بدل کتابت (مثلاً نو ہزار، روپے) جب کل کے مقابلے میں ہے اور مولیٰ مر گیا تو مولیٰ کی موت کی وجہ ایک ثلث اس کو معاف ہو گیا کیونکہ یہ مدبر ہے اور مدبر اگر کل مال سے نہیں نکلتا تو اس کا ثلث تو اس کو معاف کیا جاتا ہے لھذا ثلث تو اس کو معاف ہو گیا جب ثلث معاف ہو گیا تو اِس ثلث کے مقابلے بدل لازم کرنا محال ہے اس لئے کہ اب اس پر صرف ثلثین کا بدل لازم ہوگا۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ پہلے سے مدبر تھا اور آقا نے اس کے ساتھ عقد کتابت کرلیا تو جتنی مقدار پر عقد کتابت ہوا ہے یہ پوری مقدار کل غلام کا بدل نہیں ہے بلکہ غلام کے دوحصوں کا بدل ہے کیونکہ غلام کو تو معلوم ہے کہ میرا ایک ثلث تو مولیٰ کی موت سے ویسے بھی آزاد ہوگا تو اس کے ثلث کے مقابلے میں غلام نے اپنے اوپر مال لازم نہیں کیا ہے اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ انسان اپنے اوپر اس حصے میں مال لازم نہیں کرتا جو حصہ حریت کا مستحق ہو چکا ہو لھذا مدبر کا ثلث چونکہ حریت کا مستحق ہو چکا ہے اسلئے جو کچھ اس نے مانا ہے یہ باقی دوحصوں کے مقابلے میں ہے لھذا اس کو کل بدل کتابت اور اپنی قیمت کے دوثلثوں میں اختیار ہوگا۔

وصلحه مع مکاتبه: مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کیا تھا دس ہزار، روپے موجلاً یعنی مولیٰ نے مکاتب سے یہ کہا ایک سال بعد مجھے دس ہزار م، روپے دیدینا پھر آقا نے اس کے ساتھ اس کے نصف پر صلح کرلی یعنی مکاتب

سے یہ کہا کہ تم مجھے پانچ ہزار، روپے فی الحال ادا کرو تو تم آزاد ہو جاؤ گے تو یہ صلح کرنا صحیح ہے، قیاس کا تقاضایہ ہے کہ یہ صلح نہ ہو کیونکہ اس صلح میں مال کو مدت کا عوض بنایا گیا ہے اس لئے کہ مدت مال نہیں ہے اور بدل کتابت مال ہے تو مولیٰ کے پانچ ہزار، روپے کے عوض اجل کو خرید لیا یعنی مقدم کر دیا اور اجل کے عوض مال لینا یا دینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ربوی ہے۔

لیکن استحساناً اس صلح کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اجل مکاتب کے حق میں من وجہ مال ہے کیونکہ مال کے ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتا مدت اور اجل کے بغیر کیونکہ اس کے ہاتھ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ مولیٰ کا ہوتا ہے تو فی الحال وہ کیا مال ادا کرے گا لھذا مدت اور اجل اس کے حق میں من وجہ مال ہے۔ اور دوسری جانب بدل کتابت من وجہ مال نہیں ہے کیونکہ بدل کی کفالت لینا صحیح نہیں ہے تو اس بات کی دلیل ہے کہ بدل کتابت مال نہیں ہے اگر بدل کتابت مال ہوتا تو اس کی کفالت صحیح ہوتی لیکن اس کی کفالت صحیح نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بدل کتابت مال نہیں ہے تو نتیجہ یہ نکلا کہ بدل کتابت من وجہ مال ہے اور مدت بھی من وجہ مال ہے تو دونوں میں مساوات ہوگئی اور جب مساوات ہوگئی تو اب ربوٰی متحقق نہ ہوگا کیونکہ ربوٰی تو خالی عن العوض اور عدم مساوات کی صورت میں متحقق ہوتا ہے اور یہاں پر عوض سے خالی نہیں ہے بلکہ پانچ ہزار، روپے جو کم کردئے گئے یہ مدت کے عوض میں کم کردئے گئے ہیں اور مدت مکاتب کے حق میں مال ہے۔ تو گویا کہ پانچ ہزار، روپے مال کے عوض میں کم کردئے گئے ہیں۔ (واللہ علم)

﴿فان مات مريض كاتب عبده على ضعف قيمته باجل ورد ورثته الاجل ادى ثلثى البدل حالاً وباقيه مؤجلاً اواسترق﴾ اى خير العبد بين ان يؤدى ثلثى البدل حالاً والباقى مؤجلاً وبين ان يمتنع فيسترق وهذاعندابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعندمحمدؒ خيرالعبد بين ان يؤدى ثلثى القيمة حالاً والباقى الى تمام البدل مؤجلاً وبين ان يمتنع فيسترق لان المريض ليس له التاجيل فى ثلثى القيمة امافيما وراء ه له الترك فيصح له التاخير لهما ان جميع المسمىٰ بدل الرقبة وحق الورثة متعلق بالمبدل فكذا بالبدل فلايصح التاخير الى فى ثلثه ﴿وفى نصف قيمته هنا﴾ اى فيما اذاكان البدل نصف القيمة هنا اى فى المسئلة المذكورة وهى موت المريض الذى كاتب عبده على بدل مؤجل ﴿ادى ثلثيها حالاً اواسترق﴾ اى خير العبد بين ان يؤدى ثلثى القيمة حلاً وبين ان يمتنع فيسترق لان المحاباة وقعت فى المقدار وفى التاخير فتنفذ بالثلث دون الثلثين اتفاقاً .

ترجمہ: اگر ایسا مریض مرجائے جس نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا ہو اس کی قیمت سے دوگنے پر کچھ اجل کے ساتھ

اور ورثاء نے اجل کو رد کر دیا تو غلام بدل کے دو ثلث فی الحال ادا کر دے اور باقی اجل کے ساتھ یا غلام بن جائے یعنی غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو بدل کے دو ثلث فی الحال ادا کر دے اور باقی اپنے نبٹنے پر اور یا اس سے رک جائے تو دوبارہ غلام بن جائے۔ یہ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو قیمت کے دو ثلث فی الحال ادا کر دے اور باقی میعاد پورے ہونے پر، یا اس سے رک جائے تو پھر غلام بن جائے گا کیونکہ مریض کیلئے قیمت کے دو ثلثوں میں تاخیر کرنا جائز نہیں ہے رہا اس کے ماسوئی میں تو اس کو ترک کرنا بھی جائز ہے تو تاخیر بھی جائز ہوگی۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو ذکر ہوا ہے یہ پورا کا پورا رقبے کا بدل ہے اور ورثاء کا حق چونکہ متعلق ہے مبدل (غلام کی گردن) کے ساتھ اسی طرح متعلق ہوگا بدل کے ساتھ بھی لھذا تاخیر جائز نہ ہوگی مگر بدل کے ایک ثلث میں اور یہاں پر غلام کی نصف قیمت پر یعنی جب بدل کتابت غلام کی قیمت کو مقرر کر دیا مسئلہ مذکورہ میں اور وہ ہے اس مریض کا مر جانا جس نے اپنے غلام کے ساتھ بدل مؤجل پر عقد کتابت کیا ہو (تو اس صورت میں) دو ثلث کو فی الحال ادا کر دے یا غلام بن جائے یعنی غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اپنی قیمت کے دو ثلث فی الحال ادا کر دے یا اس سے رک جائے تو غلام بن جائے گا کیونکہ محاباۃ (قیمت میں کمی کرنا) واقع ہوئی ہے مقدار میں بھی اور تاخیر میں بھی تو ثلث میں نافذ ہوگی ثلثین میں نافذ نہ ہوگی بالاتفاق۔

تشریح: مریض کا تبرع ثلث مال میں معتبر ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرض نے مرض الموت میں اپنے غلام کو مکاتب بنایا غلام کی قیمت سے دوگنی قیمت پر مثلاً غلام کی قیمت ایک درہم ہے مولیٰ نے مرض الموت میں اس کو دو ہزار درہم پر مکاتب بنایا لیکن اس کو مولیٰ نے مؤجل کیا یعنی غلام سے یہ کہا کہ یہ دو ہزار، درہم مجھے ایک سال بعد دیدینا اور مریض اس مرض سے چل بسا موت کے بعد ورثاء نے تاجیل کی اجازت نہیں دی تو اس صورت میں غلام سے کہا جائے گا کہ یا تو بدل کتابت کے دو ثلث (یعنی ۱۳۳۲ درہم) فی الحال ادا کر دو تو اور باقی (٦٦٦) درہم اجل پورا ہونے پر ادا کرو گے اور یا دوبارہ غلام بن جاؤ یہ تفصیل حضرات شیخینؒ کے نزدیک ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ یا تو اپنی قیمت کے دو ثلث (٦٦٦ درہم) فی الحال ادا کر دو اور باقی (یعنی ۳۳۲ درہم) اجل پورا ہونے پر ادا کرو گے یا دوبارہ غلام بن جاؤ۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مریض کیلئے غلام کی قیمت کے دو ثلثوں میں تاجیل کی اجازت نہیں ہے لیکن جو غلام کی قیمت کے دو ثلثوں کے علاوہ ہے (یعنی ۱۳۳۲ درہم) اس میں مریض کیلئے یہ بھی جائز ہے بالکل ہی ترک کر دے کیونکہ اس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق نہیں ہے تو اس میں تاجیل یعنی مہلت دینا بطریقہ اولیٰ جائز ہوگی۔

شیخینؒ کی دلیل: حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جو مولیٰ جتنی مقدار کو بدل کتابت ٹھہرایا ہے یہ پورا رقبے کا بدل ہے اور ثاء کا حق متعلق ہے مبدل یعنی غلام کے ساتھ پس جو چیز مبدل (غلام) کی بدل ہوگی (یعنی دو ہزار درہم) اس کے ساتھ بھی ورثاء کا حق متعلق ہوگا یعنی جس غلام ورثاء کا حق ہے اسی طرح اس کا بدل یعنی دو ہزار درہم بھی ورثاء کا حق ہوگا پس پورے بدل کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق ہے تو مریض کیلئے پورے بدل میں تاجیل کا حق نہ ہوگا بلکہ صرف ایک ثلث میں تاجیل کا حق ہوگا۔

لیکن اگر مریض نے اس کا عکس کیا یعنی غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے اور مریض نے غلام کو مکاتب بنایا قیمت کے نصف یعنی ایک ہزار درہم اور اس میں غلام کو تاجیل (مہلت) بھی دیدی تو اس صورت میں غلام سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنی قیمت کے دو ثلث (یعنی ۱۳۳۲ درہم) فی الحال ادا کر دو اور ایک ثلث (یعنی ۶۶۶ درہم) اپنے وقت پر ادا کر دو یا غلامی کی طرف لوٹ جاؤ۔ کیونکہ یہاں پر محابات یعنی قیمت میں کمی اور تبرع واقع ہوئی ہے دو چیزوں میں ایک مقدار میں کہ دو ہزار سے اس کا بدل گھٹا کر ایک ہزار کر دیا ہے اور ایک تاخیر میں کہ مولیٰ نے اس کو تاخیر کی اجازت دی ہے اور ورثاء چونکہ اجازت نہیں دیتے لھذا مولیٰ کی محابات یعنی کمی اور تبرع ثلث میں نافذ ہوگی اور ثلثین میں نافذ نہ ہوگی یہ مسئلہ شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان متفق علیہ ہے۔

﴿فان قال حر لسید عبد كاتب عبدک علی كذا وشرط العتق بادائه اولا﴾ ای سواء قال علی انی ان اديت فهو حر اولم يقل ﴿ففعل وادی عتق ولم يرجع﴾ ای لايرجع المؤدی علی العبد لانه متبرع فی الاداء وانمايعتق باداء الحر اما ان شرط العتق بادائه فظاهر واما ان لم يشترط فالقياس ان لايعتق وفی الاستحسان انه يعتق لانه يتوقف علی قبول العبد الغائب فيمايضره وهو وجوب البدل عليه لافيما ينفعه وهو صحة اداء القائل البدل ﴿وان قبل العبد فهو مكاتب﴾ ای ان كاتب الحر العبد وبلغ العبد وقبل فهو مكاتب لان الكتابة موقوف علی اجازته .

ترجمہ: اگر ایک آزاد شخص نے غلام کے مالک سے کہا کہ اپنے غلام کے ساتھ اتنے پر عقد کتابت کرلو اور غلام کی آزادی کو مشروط کر دیا ہو اس کی ادائیگی کے ساتھ یا نہ کیا ہو یعنی چاہے اس نے یہ کہا ہو کہ اس شرط پر کہ جب میں ادا کروں تو غلام آزاد ہوگا یا نہ کہا ہو، پس آقا نے ایسا کرلیا اور آزاد آدمی نے بدل ادا کر دیا تو غلام آزاد ہوگا اور وہ غلام سے رجوع نہیں کرے گا یعنی ادا کرنے والا غلام سے رجوع نہیں کرے گا کیونکہ وہ ادا کرنے میں تبرع کرنے والا ہے اور غلام آزاد ہوگا آزاد آدمی کی ادائیگی سے اب اگر غلام کی آزادی کو حر کی ادائیگی سے مشروط کر دیا ہو تب تو ظاہر ہے لیکن مشروط نہ کیا ہو پھر تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام آزاد نہ ہو لیکن استحسان یہ ہے کہ غلام آزاد ہوتا ہے اس لئے کہ مال کا لزوم غائب غلام کے قبول کرنے پر

موقوف ہوتا ہے اس صورت میں جس میں غلام کا نقصان ہو لیکن جس میں غلام کا نفع ہو اس میں موقوف نہیں ہوتا اور وہ یہ ہے کہ قائل کی طرف سے بدل کا ادا کرنا صحیح ہے۔اور اگر غلام نے اس کو قبول کیا تو وہ مکاتب ہوگا یعنی اگر آزاد آدمی نے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا اور غلام نے اس کو قبول کیا تو غلام ہو جائے گا کیونکہ کتابت موقوف ہے اس کی اجازت پر۔

تشریح: اجنبی کی جانب سے غلام کو مکاتب بنانا جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک اجنبی شخص نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ اپنے غلام ایک ہزار درہم پر مکاتب بنادو چاہے اس نے غلام کی آزادی ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ مشروط کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی اس نے یہ کہا ہو کہ جب میں ہزار درہم ادا کروں تو غلام آزاد ہوگا یا نہ کہا ہو دونوں صورتوں میں اگر مولیٰ نے اس کو قبول کرلیا اور آزاد آدمی نے مال ادا کر دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ آزاد آدمی غلام پر رجوع بھی نہیں کرے گا کیونکہ وہ تبرع کرنے والا ہے اور متبرع کسی پر رجوع نہیں کرتا۔

غلام آزاد آدمی کی ادا کرنے سے آزاد ہوگا پس اگر اس نے غلام کی آزادی کو مشروط کیا ہو ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ تو ظاہر ہے کہ غلام آزاد ہوگا کیونکہ شرط پائی گئی ہے تو مشروط یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی موجود ہوگا، لیکن اگر اس نے غلام کی آزادی کو ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ مشروط نہ کیا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ یہاں پر نہ تو آزاد آدمی کی طرف سے کوئی شرط موجود ہے اور نہ غلام نے اس کو قبول کیا ہے، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ غلام آزاد ہو اس لئے کہ غائب غلام کے قبول کرنے پر مال کا لزوم اس وقت موقوف ہوتا ہے جب قبول کرنے کے نتیجے میں غلام کا نقصان ہو اور نقصان یہ ہے کہ غلام پر بدل کتابت واجب ہو رہا ہے، لیکن جس صورت میں غلام کا نفع ہو تو اس صورت میں غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور اس صورت میں غلام کا نفع ہے کیونکہ آزاد آدمی اپنی طرف سے بدل کتابت ادا کر رہا ہے لھذا یہاں پر اگر چہ شرط نہیں لگائی ہے تب بھی غلام آزاد ہوگا ہزار ادا کرنے سے کیونکہ اس میں غلام کا نقصان نہیں ہے بلکہ سراسر نفع ہے۔

اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں جب اجنبی نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ اپنے غلام کو ہزار روپے پر مکاتب بناؤ چنانچہ مولیٰ نے بنایا پھر غلام کو معلوم ہوا ہے کہ میرے مولیٰ نے اجنبی کے کہنے سے مجھے مکاتب بنایا ہے اور جب اس کو اطلاع ملی تو اس نے فوراً قبول کیا تو یہ بھی صحیح ہے اور غلام مکاتب بن جائے گا اور بدل کتابت خود ادا کرے گا کیونکہ عقد کتابت اس کی اجازت پر موقوف تھی جب اس نے اجازت دیدی تو جائز ہوگیا۔

﴿فان کوتب حاضر وغائب وقبل الحاضر فان ادی قبل جبراً وعتقا﴾ صورة المسئلة ان یقول کاتبنی بالف علی نفسی وعلی فلان ففعل وقبل الحاضر فالقیاس ان یصح فی حصة الحاضر وفی حصة الغائب

يتوقف على قبوله وجه الاستحسان ان الحاضر اضاف العقد الى نفسه فجعل لنفسه اصلاً وللغائب تبعاً فيصح كمايصح على الاولاد بالتبعية فايهما ادى قبل جبراً ماالحاضر فلان كل البدل عليه واماالغائب فلانه ينال شرف الحرية وان لم يكن البدل عليه فصار لمعير الرهن صورته استعار رجل عيناً من غيره ليرهنه بدين عليه للأخر فرهنه ثم احتاج المعير الى استخلاص عينه فان ادى الدين الى المرتهن يجبر المرتهن على القبول وان لم يكن على معير الرهن دين وانماهو على المستعير فاذاادى المعير الدين يرجع على المستعير وان ادى بغير امره لانه مضطر الى تخليص عينه ولايتمكن الاباداء الدين ولم يرجع على الأخر لانه متبرع في حق الأخر وانما يرجع معير الرهن لانه مضطر في الاداء لانه يخاف تلف ماله في يد المرتهن ﴾وقبول الغائب لغو﴿ لان العقد نفذ على الحاضر ﴿فان كوتبت امة وطفلان لها فقبلت فاى ادى لم يرجع وعتقوا﴾ كمافي المسئلة الاولىٰ .

ترجمہ: اگر حاضر اور غائب کو ایک عقد کتابت کے ذریعہ مکاتب بنایا گیا اور حاضر نے قبول کرلیا پس اگر اس نے بدل کتابت ادا کیا تو مولیٰ کو جبراً بدل کتابت قبول کرنا ہوگا اور دونوں آزاد ہو جائیں گے صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام یہ کہے کہ میرے نفس پر اور فلاں غلام پر ایک ہزار کے عوض عقد کتابت کرلو چنانچہ آقا نے ایسا کرلیا اور حاضر نے قبول کرلیا تو قیاس یہ ہے کہ حاضر کے حصے میں صحیح ہو غائب کے حصے میں اس کے قبول کرنے پر موقوف ہو، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حاضر نے عقد کی نسبت اپنی طرف کردی ہے لھذا اس کو اپنی ذات کے اعتبار سے اصالۃً کتابت کررہا ہے اور غائب کے اعتبار سے تبعاً تو کتابت صحیح ہوگی جیسے کہ اولاد پر تبعاً صحیح ہوتی ہے پس دونوں میں سے جس نے بھی ادا کردیا تو جبراً قبول کرنا ہوگا حاضر سے تو اس لئے کہ پورا بدل کتابت اس پر ہے اور غائب سے اسلئے کہ وہ آزادی کی شرافت حاصل کررہا ہے اگرچہ اس پر بدل کتابت نہیں ہے یہ ایسا ہے جیسے کہ رہن کو عاریت پر دینے والا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کوئی معین چیز عاریت پر لے لی تاکہ اس دین کے عوض رہن رکھ دے جو غیر کا اس پر ہے چنانچہ اس نے رہن رکھا پھر معیر اپنی چیز کے چھڑانے پر مجبور ہوگیا پس اگر اس نے مرتہن کو دین ادا کردیا تو مرتہن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگرچہ رہن کو عاریت پر دینے والے کے اوپر دین نہیں ہے بلکہ دین تو مستعیر پر ہے پس جب معیر نے دین ادا کردیا تو وہ مستعیر پر رجوع کرے گا اگرچہ اس نے مستعیر کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہو کیونکہ وہ اپنے عین کے چھڑانے پر مجبور ہے اور عین چھڑانا ممکن نہیں ہے مگر دین کے ادا کرنے سے کیونکہ وہ اپنے ہلاک ہونے کے خطرے سے ڈرتا ہے مرتہن کے ہاتھ میں اور غائب کا قبول کرنا لغو ہے کیونکہ عقد نافذ ہوا ہے حاضر پر اگر باندی

کو اس کے دو بچوں سمیت مکاتب بنایا گیا اور اس نے قبول کرلیا تو جس نے بھی ادا کیا دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا اور سب آزاد ہوں گے جیسے کہ پہلے والے مسئلہ میں۔

تشریح: حاضر غلام غائب کی طرف سے کتابت کرسکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے دو غلام تھے ان میں سے ایک حاضر تھا اور ایک غائب چنانچہ حاضر غلام نے مولی سے کہا کہ آپ مجھ کو اور غائب غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بنادو اور آقا نے اس کو قبول کیا۔ یا آقا نے اس غلام سے کہا کہ میں نے آپ اور غائب غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بنادیا اور حاضر غلام نے اس کو قبول کیا تو یہ کتابت صحیح ہے۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ کتابت صرف حاضر کے حصے میں صحیح ہوتی اور غائب کے حصے میں اس کے قبول کرنے پر موقوف ہوتی، لیکن استحساناً ہم نے حاضر اور غائب دونوں کے حصے میں جائز قرار دیدیا۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حاضر غلام نے عقد کی نسبت اپنی ذات کی طرف کردی ہے تو اس کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ذات کے اعتبار سے یہ کتابت اصالۃً ہورہی ہے اور غائب کے اعتبار سے تبعاً یعنی غائب کتابت میں حاضر کا تابع ہے جیسے کہ اگر کسی نے باندی کو مکاتب بنایا اور باندی کے بدل کتابت ادا کردیا تو باندی بھی آزاد ہوجائے گی عقد کتابت کی بناء پر اور اس کی جو اولاد ہیں وہ بھی آزاد ہوجائے گی باندی تو اصالۃً کتابت کی وجہ سے آزاد ہوگئی اور اس کی اولاد تبعاً یعنی ماں کی تبعیت کی وجہ سے آزاد ہوجائے گی۔

اب دونوں میں سے جس نے بھی بدل کتابت ادا کیا تو مولیٰ کو لینا پڑے گا یعنی مولیٰ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اب اگر حاضر نے ادا کیا تو مولیٰ کو اس لئے مجبور کیا جائے گا کہ کل بدل کتابت حاضر پر لازم ہے اس نے ماوجب فی الذمہ کو ادا کردیا لھذا مولیٰ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا لیکن اگر غائب نے ادا کیا تو بھی مولیٰ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگرچہ اس پر بدل کتابت واجب تو نہیں ہے لیکن پھر بھی اس سے لیا جاتا ہے کیونکہ غائب کو آزادی کی نعمت حاصل ہورہی ہے تو ادا کرنے میں متبرع ہے حاضر کی جانب سے۔

غائب کی طرف سے بدل کتابت ادا کرنا ایسا ہے جیسے کہ معیر الرہن کا ادا کرنا۔

اس مسئلہ کی صورت یہ ہے عمران خالد سے ایک ہزار درہم قرض لینا چاہتا ہے لیکن خالد اس کو اس وقت تک قرض نہیں دیتا جب تک اس کے پاس ایک معین چیز مثلاً تلوار رہن میں نہ رکھ دے لیکن عمران کے پاس اپنی تلوار نہیں ہے تو عمران نے "شاہد" سے تلوار عاریت پر لے لی تاکہ "خالد" کے پاس رہن رکھ دے چنانچہ "شاہد" (معیر) نے "عمران" (مستعیر) کو تلوار عاریت پر

دیدی اور عمران نے یہی تلوار ''خالد'' (مُقرِض) کے پاس رہن رکھ دی اس دین کے عوض جو مقرض کا عمران پر ہے۔ پھر ''معیر'' (شاہد) اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اپنی تلوار چھڑا لے لیکن ''خالد'' (مقرض) دین ادا کرنے کے بغیر تلوار واپس نہیں دیتا چنانچہ ''معیر'' (شاہد) نے دائن (خالد) کا دین (ایک ہزار درہم) ادا کر دیا اور اپنی تلوار چھڑالی پس جب ''معیر'' (شاہد) نے ایک ہزار درہم دیدیئے تو مقرض (خالد) کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو قبول کرو تو یہاں پر اگرچہ معیر پر دین نہیں ہے لیکن جب وہ ادا کرے تو دائن کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اسی طرح یہاں پر بھی اگرچہ غائب غلام پر دین نہیں ہے لیکن جب وہ ادا کرے تو مولیٰ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ جب معیر نے مستعیر کا دین ادا کر دیا تو معیر مستعیر پر رجوع کرے گا لیکن اگر غائب غلام نے بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ حاضر پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ غائب غلام بدل کتابت ادا کرنے میں متبرع ہے اور متبرع رجوع نہیں کرتا لیکن معیر مستعیر کے دین ادا کرنے میں متبرع نہیں ہے بلکہ مجبور ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ معیر کیسے مجبور ہے کہ اس نے دین ادا کر دیا۔

جواب: اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیا ہے کہ اس کو یہ خطرہ لاحق ہے کہ میری عین (تلوار) مرتہن کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے گی اس لئے وہ اس کے چھڑانے پر مجبور ہے اور جب مجبور ہے تو مستعیر پر رجوع کرے گا۔

وقبول لغائب لغو: یعنی اگر حاضر نے اپنے اور غائب کی طرف سے عقد کتابت کیا تو اس کو قبول کرنا یا رد کرنا حاضر کا ہو گا غائب کی طرف قبول کرنا یا رد کرنا لغو ہے کیونکہ عقد حاضر کے ساتھ ہوا ہے غائب تو اس میں تبعاً داخل ہے اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔

فان کوتب امة وطفلان لھا: مسئلہ یہ ہے کہ ایک باندی کے ساتھ عقد کتابت کیا گیا جس کے دو بچے بھی تھے تو بھی ماں کی کتابت میں داخل ہوں گے اور تینوں میں سے جس نے بھی بدل کتابت ادا کیا تو سب آزاد ہو جائیں گے اور جس نے بدل کتابت ادا کیا ہے وہ دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا کیونکہ وہ ادا کرنے میں متبرع ہے اور متبرع کسی پر رجوع نہیں کرتا جیسے کہ پہلے والے مسئلے میں اس کی تفصیل گزر گئی

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب کتابة العبد المشترک

﴿احد شریکی عبد اذن للاٰخر بکتابة حصته بالف قبضه ففعل وقبض بعضه فذاله ان عجز﴾ الضمیر فی حصته وفی قوله فذاله یرجع الی لاٰخر هذاعندابی حنیفةؒ واصله الکتابة متجزیة فیکون مقتصراً علی نصیبه وفائدة الاذن انه ان لم یأذن فله حق الفسخ فبالاذن لایبقی ذلک واذنه لشریکه بالقبض اذ للعبد بالاداء الیه فیکون متبراعاً فی نصیبه علی القابض فیکون له وعندهما الکتابة غیر متجز فالاذن بکتابة نصیبه اذن بکتابة الکل فالقابض اصیل فی البعض ووکیل فی البعض والمقبوض مشترک بینهما فیبقیٰ کذلک بعد العجز.

ترجمہ: غلام کے دوشریکوں میں سے ایک شریک نے دوسرے شریک کواس کے حصے کے ہزار کے عوض مکاتب کرنے اوراس پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی چنانچہ اس نے ایسا کرلیا اور بعض ثمن بدل کتابت پر قبضہ بھی کرلیا تو یہ اسی کیلئے ہوگا اگر مکاتب عاجز ہوجائے "حصته" اور "له" میں ضمیر "الاٰخر" کی طرف راجع ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اوراس کی اصل یہ ہے کہ کتابت تجزیہ ہوسکتی ہے لھذا عقد کتابت خاص رہے گا مکاتب کے حصے کے ساتھ اور اجازت کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ اجازت نہ دیتا تواس کیلئے فسخ کرنے کا حق ہوتا تو اجازت دینے سے اس کیلئے فسخ کرنے کا حق باقی نہیں رہا اور شریک کو قبضہ کرنے کی اجازت دینا درحقیقت غلام کواجازت دینا ہے کہ شریک اخر کوادا کرو تو وہ اپنے حصے میں قابض پر تبرع کرنے والا ہے لھذا یہ اسی کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک جب کتابت تجزی کوقبول نہیں کرتی تواس کے حصے کی کتابت کی اجازت دینا درحقیقت کل غلام کی کتابت کی اجازت دینا ہے تو قابض بعض میں اصیل ہے اور بعض میں وکیل ہے اور قبض شدہ مقدار دونوں کے درمیان مشترک ہے تو عاجز ہونے کے بعد بھی اسی طرح ہوگا۔

تشریح: عبد مشترک کی کتابت کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ دوآدمیوں (خالداورعمران) کے درمیان ایک غلام مشترک تھا شریک اول (خالد) نے شریک ثانی (عمران) کو اجازت دیدی کہ غلام میں تمہارا جو حصہ ہے تو تم مکاتب کرسکتے ہو چنانچہ شریک ثانی (عمران) نے غلام میں اپنے حصے کو مامکاتب کردیا اور بدل کتابت کے کچھ حصے پر قبضہ بھی کرلیا اس کے بعد مکاتب بدل کتابت کی بقیہ قسطیں ادا کرنے سے عاجز ہوگیا تواس صورت میں قابض (عمران) نے جو کچھ بھی لیا ہے وہ قابض (عمران) ہی کا ہوگا شریک اول (خالد) کونہیں دیا جائے گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کتابت چونکہ تجزی کوقبول کرتی ہے

اس لئے کہ جب ایک نے اپنے حصے کو مکاتب بنادیا تو دوسرے کا حصہ ابھی تک غلام ہے لھذا جس نے مکاتب بنایا ہے اس نے صرف اپنے حصے ہی کو مکاتب بنایا ہے اس لئے جو بدل کتابت لے رہا ہے اپنے حصے کا لے رہا ہے۔

وفائدة الاذن: یہ ایک سوال کو جواب ہے سوال یہ ہے کہ کتابت جب تجزی کو قبول کرتی ہے اور ایک ساتھی نے اپنے حصے کو مکاتب بنادیا اور دوسرے کا حصہ ابھی تک غلام ہے تو اس میں اجازت دینے کی کیا ضرورت ہے بغیر اجازت کے بھی یہ کام کرسکتا ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ اجازت دینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب اس نے اجازت دیدی تو پھر اس کو عقد کتابت فسخ کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ اجازت دنہ دیتا اور شریک ثانی بلا اجازت اول اپنے حصے کو مکاتب کرتا تو شریک اول کو کتابت فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا، لیکن جب اس نے اجازت دیدی کہ تم اپنے حصے کو مکاتب بناؤ تو اس سے شریک اول کو کتابت فسخ کرنے کا اختیار ختم ہوگیا۔

اور شریک اول (خالد) نے شریک ثانی (عمران) کو بدل کتابت پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی تو یہ غلام کو بھی اجازت دینا ہے کہ تم اس (شریک اول) کو بدل کتابت ادا کرو یعنی جب اس نے غلام کو اجازت دیدی تو بعد میں غلام نے اپنے آپ کو عاجز کردیا تو معلوم ہوا کہ غلام نے شریک ثانی (عمران) کو جو بدل کتابت ادا کیا ہے وہ دونوں شریکوں کا مشترکہ بدل تھا کیونکہ غلام کے منافع دونوں کے درمیان مشترک ہیں لیکن چونکہ اس نے غلام کو اجازت دی تھی کہ تم جو کچھ کمارہے ہو تو شریک ثانی کو دیا کرو تو یہ تبرع ہے غلام پر اور غلام کے واسطے تبرع ہے شریک ثانی پر اور تبرع میں رجوع نہیں ہوتا اس لئے کہ شریک اول (خالد) شریک ثانی (عمران) پر رجوع نہیں کرے گا۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ اعتاق کی طرح کتابت بھی تجزی قبول نہیں کرتا اس لئے کہ جب شریک اول (خالد) نے شریک ثانی (عمران) کو اس کے حصے کی کتابت کی اجازت دیدی تو اس نے درحقیقت پورے غلام کی اجازت دیدی ہے تو قابض بعض پر قبضہ کرنے میں اصیل ہے اور بعض پر قبضہ کرنے میں وکیل ہے اور جو بدل کتابت بھی حاصل ہوگا وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا عاجز ہونے سے پہلے بھی اور عاجز ہونے کے بعد بھی۔

﴿مکاتبة لرجلین جاء ت بولد فادعاه احدهما ثم جاء ت باٰخر فادعاه الأخر فعجزت فهي ام ولد للاول وضمن نصف قیمتها ونصف عقرها وشریکه عقرها قیمة الولد وهو ابنه﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وبیانه ان استیلاد المکاتبة المشترکة متجز عند ابی حنیفةؒ فیقتصر علی نصیبه لان المکاتبة لاتنتقل من ملک

الی ملک کمامر فی المدبر واستیلاد القنة لایتجزی فاذااستولد احدالشریکین القنة المشترکة صارت کلها ام ولد له ویضمن نصف قیمتها للشریک اذاعرفت هذا فاستیلاد الثانی قبل العجز وقع فی غیرملکه ظاهراً فیثبت نسب ولده لکن اذاعجزت صارت کان الکتابه لم تکن فظهر انه فی الحقیقة وطی ام الولد للغیر فاستیلاد الاول وقع غیر متجزی وکلها ام ولد له ویضمن نصف قیمتها لشریکه ولاتکون ام ولد للشریک لکن ولد الشریک ولد المغرور حیث وطی معتمداً علی الملک فیکون حرا بالقیمة ویضمن تمام عقرها واما عندهما فاستیلاد المکاتبة لایتجزی فقبل العجز صارت ام ولد للاول وانتقل نصیب الثانی الیه بفسخ الکتابة فان الکتابة تفسخ بالاستیلاد فیمالایتضرر به المکاتب فیکون وطی الثانی فی غیرملکه فیجب علیه تمام العقر لاالحد للشبهة ولایکون ولده حرا بالقیمة ویضمن الاول للشریک نصف قیمتهامکاتبة عندابی یوسفؒ والاقل من نصف قیمتها ومن نصف مابقی علیها من بدل الکتابة عند محمدؒ واذاانفسخت الکتابة فی حصة الشریک عندهما قبل العجز فکلها مکتابة للاول نصف البدل عند الشیخ ابی المنصورؒ اور بکل البدل عند عامة المشائخؒ ﴿وای دفع العقر الیها صح﴾ ای قبل العجز لاختصاصها بمنافعها واعواضها.

ترجمہ: ایک باندی دو آدمیوں کی مشترکہ مکاتبہ ہے اس نے بچہ جنا تو دونوں میں سے ایک نے دعوی کیا پھراس نے دوسرا بچہ جنا تو دوسرے نے دعوی کیا پھر مکاتبہ باندی عاجز ہوگئی تو وہ شریک اول کی ام ولد ہوگی، اور وہ شریک ثانی کیلئے نصف قیمت اور نصف عقر کا ضامن ہوگا جبکہ شریک ثانی اس کے پورے عقر کا اور بچہ اسی کا ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بیان اس کا یہ ہے کہ مشترکہ مکاتبہ کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول کرتا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ام ولد بنانا خاص ہوگا اس کے حصے کے ساتھ کیونکہ مکاتبہ ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتی جیسے کہ مدبر کے بیان میں گزر گیا ہے اور قنہ (خالص باندی) کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول نہیں کرتا پس جب دو شریکوں میں سے ایک نے قنہ (خالص باندی) کو ام ولد بنادیا وہ پوری اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا دوسرے شریک کیلئے۔ جب تم نے یہ پہچان لیا تو ثانی کا ام ولد بنانا اول کے عاجز ہونے سے پہلے ظاہری طور پر غیر کی ملکیت میں واقع ہوا ہے تو بچے کا نسب ثابت ہوگا لیکن جب وہ عاجز ہوگئی تو ایسا ہوگیا گویا کہ کتابت ہوئی ہی نہیں تھی تو ظاہر ہوگیا کہ درحقیقت اس نے غیر کی ام ولد کے ساتھ وطی کی تھی تو اول کا ام ولد بنانا تجزی کے بغیر واقع ہوا ہے اور وہ پوری اس کی ام لد ہے اور وہ باندی کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اپنے شریک کیلئے اور

یہ دوسرے شریک کی ام ولد نہ ہوگی لیکن دوسرے شریک کا بچہ چونکہ مغرور کا بچہ ہے کیونکہ اس نے وطی کی ہے ملکیت کے اعتماد کی بناء پر تو بچہ آزاد ہوگا قیمت کے ساتھ اور وہ پورے عقر کا ضامن ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مکاتبہ کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول نہیں کرتا تو عاجز ہونے سے پہلے وہ اول کی ام ولد ہے اور ثانی کا حصہ اول کی طرف منتقل ہوگیا ہے کتابت کے فسخ کرنے کی بناء پر کیونکہ کتابت کو فسخ کیا جاسکتا ہے ام ولد بنانے سے اس صورت میں جس میں مکاتب کو ضرر نہ ہو تو ثانی کی وطی غیر کی ملکیت میں واقع ہوئی ہے لھذا اس پر پورا عقر واجب ہوگا حد واجب نہ ہوگی شبہے کی وجہ سے اور اس کا بچہ آزاد نہ ہوگا قیمت کے ساتھ اور اول، ثانی کیلئے مکاتبہ کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور نصف قیمت اور باقی ماندہ نصف بدل کتابت میں سے جو کم ہو اس کا ضامن ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک اور جب کتابت فسخ ہوگئی شریک کے حصے میں صاحبین کے نزدیک عاجز ہونے سے پہلے تو پوری باندی اول کی مکاتبہ ہوگی نصف بدل کتابت کے ساتھ شیخ ابو منصورؒ کے نزدیک اور پورے بدل کتابت کے ساتھ عام مشائخ کے نزدیک اور جس نے بھی عقر مکاتبہ کو ادا کر دیا تو صحیح ہے یعنی عاجز ہونے سے پہلے اس لئے کہ مکاتبہ اپنے منافع اور عوض کا زیادہ حقدار ہے۔

تشریح: مشترکہ مکاتبہ کو ام ولد بنانے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ خالد اور عمران دونوں کی مشترکہ باندی تھی دونوں نے اس باندی کو مکاتب بنا دیا پھر مکاتب بنانے کے بعد باندی کا بچہ پیدا ہوگیا چنانچہ شریک اول (خالد) نے دعوی کیا کہ یہ بچہ میرا ہے۔ پھر اس کے بعد باندی کا دوسرا بچہ پیدا ہوگیا تو شریک ثانی (عمران) نے دعوی کیا کہ بچہ میرا ہے تو اس صورت میں جب تک باندی عاجز نہ ہوئی ہو اس وقت تک کسی پر بھی ضمان نہیں ہے لیکن اگر باندی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو یہ باندی شریک اول (خالد) کی ام ولد ہوگی اور شریک اول پر شریک ثانی (عمران) کیلئے نصف باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر لازم ہوگا اور شریک ثانی (عمران) پر شریک اول (خالد) کیلئے باندی کا پورا عقر لازم ہوگا اور بچے کی قیمت لازم ہوگی اور یہ دوسرا بچہ آزاد ہوگا اور شریک ثانی (عمران) کا بچہ ہوگا یہ پوری تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے بیان اس کا یہ ہے کہ مشترکہ مکاتبہ کو ام ولد بنانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تجزی کو قبول کرتا ہے یعنی جب تک وہ بھی اپنے عقد کتابت پر باقی ہے اس وقت تک ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے جس نے ام ولد بنا دیا اس نے صرف اپنے حصے کو ام ولد بنا دیا ہے۔ دوسرے کے اس نے کچھ بھی نہیں کیا ہے۔ اسلئے کہ مکاتب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف انتقال قبول نہیں کرتا یعنی اگر ہم یہ کہے کہ ایک کے ام ولد بنانے سے وہ اس کی ملکیت میں آگئی تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ یہ مکاتبہ اس کی ملکیت سے اول کی ملکیت کی طرف منتقل ہوگئی حالانکہ مکاتبہ انتقال کو قبول نہیں کرتی اس لئے ہم

نے توقف کیا ہوا ہے کہ ابھی تک ہر ایک کا حصہ الگ الگ ام ولد ہے۔

اور خالص باندی کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول نہیں کرتا پس جب دو شریکوں میں سے ایک شریک نے خالص (قنہ) باندی کو ام ولد بنادیا تو وہ پوری اس کی ام ولد بن گئی اور شریک ثانی کا حصہ بھی اس کی ملکیت کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ یہاں پر انتقال سے کوئی مانع موجود نہیں ہے تو اس صورت میں جس نے ام ولد بنایا ہے وہ چونکہ باندی کا مالک ہو چکا ہے اس لئے اس پر باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہوگا۔

جب یہ تفصیل (کہ مکاتبہ کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول کرتا ہے اور قنہ کو ام ولد بنانا تجزی کو قبول نہیں کرتا) تمہاری سمجھ میں آگئی تو اس سمجھ لیجئے کہ جب تک مکاتبہ عاجز نہیں ہوئی ہے اور ثانی نے بھی اس کو ام ولد بنادیا تو ظاہری طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنی ملکیت میں وطی کی ہے کیونکہ مکاتبہ سے ابھی تک اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی ہے لھذا اس سے جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ شریک ثانی کا بچہ ہوگا اور آزاد ہوگا، لیکن جب مکاتبہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو معلوم ہوا کہ کتابت بالکل ہوئی ہی نہیں تھی بلکہ یہ باندی خالص قنہ تھی اور قنہ کو اول نے ام ولد بنادیا ہے تو دوسرے نے غیر کی ام ولد کے ساتھ وطی کی ہے حالانکہ شریک اول نے جس وقت ام ولد بنایا تھا اس وقت سے وہ پوری اس کی ملکیت میں منتقل ہوگئی تھی اس لئے شریک اول (خالد) شریک ثانی (عمران) کیلئے نصف قیمت اور نصف عقر کا ضامن ہوگا اور یہ باندی ثانی کی ام ولد نہ ہوگی لیکن شریک ثانی کا بچہ چونکہ والمغرور ہے یعنی اس کو دھوکہ لگا ہوا ہے کہ اس نے ملکیت پر اعتماد کر کے وطی کی ہے لھذا اس کا بچہ حر بالقیمۃ ہوگا کیونکہ مغرور کی اولاد حر بالقیمت ہوتی ہے اور شریک ثانی (عمران) شریک اول (خالد) کیلئے باندی کے پورے عقر کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت میں وطی کی ہے۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مکاتبہ کو ام ولد بنانا چونکہ تجزی کو قبول نہیں کرتا چاہے عاجز ہو یا نہ ہو ہر حال میں شریک اول (خالد) نے اس کو ام ولد بنادیا تو یہ پوری اس کی امولد بن گئی اور ثانی کا حصہ اول کی طرف منتقل ہو گیا۔ اب سوال یہ ہے کہ مکاتبہ تو ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہوتی؟ شارحؒ۔ اس کا جواب دیدیا کہ انتقال سے پہلے کتابت فسخ ہوگئی ہے کیونکہ ام ولد بنانے کی وجہ سے کتابت کو فسخ کیا جا سکتا ہے اس صورت جس میں مکاتب کا ضرر نہ ہو اور یہاں پر مکاتبہ کا ضرر نہیں ہے بلکہ فائدہ ہے کہ نصف کے بجائے وہ پوری ام ولد بن جاتی اور آزادی کی مستحق ہوتی ہے پس جب وہ پوری اول کی ام ولد ہے تو شریک ثانی (عمران) کی وطی چونکہ غیر کی ملکیت میں واقع ہوگئی ہے لھذا اس پر پورا عقر واجب ہوگا،

اب سوال یہ ہے کہ جب ثانی نے غیر کی ملکیت میں وطی کی ہے تو اس پر حد آنی چاہئے؟ شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ حد اس لئے نہیں آتی کہ شبہہ موجود ہے اور حدود شبہے کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے۔ اور جب ثانی نے غیر کی ملکیت میں وطی کی ہے تو اس

کا بچہ آزاد بھی نہ ہوگا۔

اب شریک اول (خالد) شریک ثانی (عمران) کیلئے جو قیمت کا ضامن ہوتا ہے تو اس میں کونسی قیمت معتبر ہوگی چنانچہ فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شریک اول شریک ثانی کیلئے مکاتبہ کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور مکاتب کی قیمت خالص غلام کی قیمت کے نصف کے برابر ہوتی ہے مثلاً خالص کی غلام کی قیمت چار ہزار، روپے تو مکاتب کی قیمت دو ہزار، روپے سمجھی جائے گی لھذا اس صورت میں شریک اول (خالد) شریک ثانی (عمران) کیلئے مکاتبہ کی نصف قیمت کا مثلاً ایک ہزار، روپے کا ضامن ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف قیمت اور باقی ماندہ نصف بدل کتابت میں سے جو کم ہے اس کا ضامن ہوگا۔

اب جب شریک ثانی کے حصے میں کتابت فسخ ہوگئی اور مکاتبہ نے اپنے آپ کو عاجز نہ کیا بلکہ کتابت کو جاری رکھا تو مکاتبہ اب شریک اول کو کتنا بدل کتابت ادا کرے گی اس کے بارے میں شیخ ابو منصور ماتوریدیؒ کا مسلک یہ ہے کہ نصف بدل کتابت ادا کرے گی کیونکہ اس کا نصف آزادی کا مستحق ہو چکا ہے ام ولد نے بنانے سے اور نصف آزادی کا مستحق ہو چکا ہے کتابت سے تو اب وہ صرف کتابت والی جہت کا بدل ادا کرے گی نہ کہ ام ولد ہونے کی جہت کو۔

اور عامۃ المشائخ کا مسلک یہ ہے کہ وہ پورا بدل کتابت ادا کرے گی یعنی اگر فی الحال آزادی حاصل کرنا چاہتی ہے تو کل بدل کتابت ادا کرے گی کیونکہ اس کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں اگر فی الحال آزادی حاصل کرنا چاہتی ہے تو پورا بدل کتابت ادا کرے گی اور اگر مولیٰ کی موت کے بعد آزادی حاصل کرنا چاہتی ہے تو انتظار کرے موت کے بعد مفت میں آزاد ہو جائے گی۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کتابت کے دوران عاجز ہونے سے پہلے دونوں آقاؤں میں سے جس نے بھی مکاتبہ کو عقر ادا کر دیا تو صحیح ہے کیونکہ وہ اپنے منافع اور عوض کی خود مستحق ہے۔

﴿فان لم یطأها الثانی و دبرها فعجزت بطل تدبیره وهی ام ولد للاول والولد له وضمن لشریکه نصف عقرها ونصف قیمتها﴾ لانه بین بالعجز انه تملک نصیب الشریک وقت الاستیلاد فالتدبیر وقع فی غیر ملکه بخلاف النسب لانه یعتمد الغرور ﴿فان حررها﴾ ای المکاتبة المشترکة ﴿احدهما غنیا فعجزت ضمن نصف قیمتها لشریکه ورجع به علیها﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایرجع وهذا مبنی علی ان الساکت اذا ضمن المعتق یرجع به علیها عند ابی حنیفةؒ لاعندهما.

ترجمہ: اگر ثانی نے اس کے ساتھ وطی نہ کی بلکہ اس کو مدبر بنا دیا پھر وہ عاجز ہوگئی تو تدبیر باطل ہوگی اور وہ اس اول کی ام ولد

ہوگی اور بچہ بھی اسی کا ہوگا اور وہ اپنے شریک کیلئے باندی کے نصف عقر اور نصف قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ عاجز ہونے سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ ام ولد بناتے وقت اپنے شریک کے حصے کا مالک ہو چکا تھا تو مدبر بنانا غیر کی ملکیت میں واقع ہوا ہے برخلاف نسب کے کیونکہ وہ دھوکے کو برداشت کرتا ہے اگر مشترکہ مکاتبہ کو دونوں میں سے ایک نے آزاد کر دیا اس حال میں کہ وہ مال دار ہے پھر وہ عاجز ہوگئی تو آزاد کرنے والا باندی کی نصف قیمت، کا ضامن ہوگا اپنے شریک کے واسطے اور پھر اس کا رجوع کرے گا باندی پر یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ساکت جب آزاد کرنے والے کو ضامن قرار دیدے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کا رجوع باندی پر کرے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں کرے گا۔

تشریح: سابقہ مسئلہ متعلق ہے مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اس کے ساتھ وطی نہیں کی بلکہ وطی تو صرف شریک اول (خالد) نے کی ہے اور شریک ثانی (عمران) نے اس کے ساتھ وطی نہیں کی بلکہ شریک ثانی (عمران) نے اس کو مدبر بنا دیا پھر باندی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو اس صورت میں ثانی (عمران) کی تدبیر باطل ہو جائے گی اور یہ پوری باندی شریک اول (خالد) کی ام ولد ہوگی اور بچہ بھی اسی کا ہوگا البتہ شریک اول (خالد) شریک ثانی (عمران) کیلئے باندی کے نصف عقر اور نصف قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جب باندی عاجز ہوگئی تو معلوم ہو گیا کہ جس وقت شریک اول (خالد) نے اس کو ام ولد بنایا تھا اس وقت سے شریک اول اس کا مالک ہو چکا تھا اب جب شریک ثانی (عمران) نے اس کو مدبر بنا دیا تو درحقیقت اس کی تدبیر واقع ہوئی ہے غیر کی ملکیت میں اور غیر کی ملکیت میں تدبیر واقع نہیں ہوتی۔ برخلاف نسب کے جب اول نے اس کو ام ولد بنا دیا تو یہ اس کی ام ولد بن گئی پھر ثانی نے ام ولد بنا دیا تو ثانی کی ام ولد تو نہیں بنے گی لیکن بچہ اس کا ثابت النسب ہوگا یہ اسلئے کہ نسب غرور اور دھوکے کے ساتھ ثابت ہوتا ہے لیکن تدبیر غرور کے ساتھ واقع نہیں ہوتی۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے مکاتبہ کو آزاد کر دیا اس حال میں آزاد کرنے والا مال دار ہے اور پھر باندی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو معتق (آزاد کرنے والے) نے چونکہ دوسرے کے حصے کو نقصان پہنچا دیا ہے اس لئے کہ اس صورت میں معتق دوسرے شریک کیلئے باندی کے نصف قیمت ضامن ہوگا اور پھر اس نصف قیمت کا رجوع کرے گا باندی پر یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ معتق باندی پر رجوع نہیں کرے گا۔ اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ساکت (شریک اول) نے جب معتق (شریک ثانی) کو ضامن بنا دیا تو اس صورت میں معتق باندی پر رجوع کرے گا یا نہیں کرے گا چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے اس بات کے قائل ہیں کہ معتق باندی پر رجوع کرے گا اور صاحبینؒ اس بات کے قائل ہیں کہ معتق باندی پر رجوع

نہیں کرے گا۔

﴿عبدلرجلين دبره احدهما ثم حرره الأخر مليا او عكساً﴾ اى اى حرره ثم دبره الأخر ﴿اعتق المدبر اواستسعىٰ فيهما﴾اى فى المسئلتين ﴿اوضمن شريكه فى الاولىٰ فقط﴾اعم ان فى المسئلة الاولىٰ اذادبره الاول فللثانى الاعتاق اوالتضمين اوالاستسعاء عندابى حنيفةؒ فااعتق الثانى لم يبق له ولاية التضمين والاستسعاء ثم بالاعتاق افسد نصيب المدبر فله ان يعتق اويستسعى اويضمن قيمته مدبرا وقد مر فى باب عتق البعض ان قيمة المدبر ثلثاء قيمة القن واذاضمنه لايتملكه لانه لاينتقل من ملك الى ملك امافى المسئلة الثانية اذااعتق الاول فللأخر الخيارات الثلث عنده فاذادبره لم يبق له ولاية التضمين بل بقى له ولاية الاعتاق اوالاستسعاء فولاية الاعتاق اوالاستسعاء ثابتة فى المسئلتين والتضمين يختص بالاولىٰ وعندهما اذادبره احدهما فاعتاق الأخر باطل لان التدبير لايتجزى عندهما فيملك نصيب صاحبه بالتدبير والتضمين نصف قيمته قناً موسراً كان او معسراً لانه ضمان تملك فلايختلف باليسار والعسار وان اعتقه احدهما فتدبير الاخر باطل لان الاعتاق لايتجزى عندهما فيضمن نصف قيمته ان كان موسراً اويسعى العبد ان كامعسراً لان هذا ضمان الاعتاق فيختلف باليسار والعسار .

ترجمہ: دوآدمیوں کا غلام ہے دونوں میں سے ایک نے مدبر بنادیا پھر دوسرے نے آزاد کردیا اس حال میں کہ وہ تنگ دست ہے یا اس کا عکس ہو یعنی ایک ایک نے آزاد کردیا پھر دوسرے نے مدبر کردیا تو مدبر (تدبیر کرنے والا) اپنا حصہ آزاد کردے یا غلام سے سعی کرالے دونوں مسئلوں میں یا اپنے شریک کو ضامن قرار دے صرف پہلے مسئلے میں جان لو کہ پہلے مسئلے میں جب اول نے مدبر کردیا تو دوسرے کیلئے آزاد کرنے، ضامن قرار دینے، اور سعی کرانے کا حق ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پھر آزاد کرنے کی وجہ سے چونکہ مدبر کا حصہ فاسد ہوگیا اب اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا حصہ آزاد کردے، یا سعی کرالے اور اس کو مدبر کی قیمت کا ضامن قرار دے اور یہ مسئلہ ماقبل ''باب عتق البعض'' میں گزر گیا ہے کہ مدبر کی قیمت ''قن'' (خالص غلام) کی قیمت کے دوتہائی ہوتی ہے۔اور جب اس کو ضامن قرار دیدیا تو شریک اول اس کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہوتا اور رہا دوسرے مسئلے میں جب اول نے آزاد کردیا تو دوسرے کیلئے تین اختیارات حاصل ہیں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پس جب اس نے مدبر بنادیا تو اب اس کیلئے ضامن قرار دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ اب اس کیلئے

آزاد کرنے اور سعی کرانے کا اختیار ہے، اعتاق یا استسعاء کی ولایت دونوں مسئلوں میں ثابت ہے اور تضمین خاص ہے پہلے مسئلے کے ساتھ۔ اور صاحبین کے نزدیک جب ایک نے مدبر بنادیا تو دوسرے کا اعتاق باطل ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک تدبیر تجزی کو قبول نہیں کرتی لھذا تدبیر کی وجہ سے وہ اپنے ساتھی کے حصے کا مالک ہوگا اور غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا مال دار ہو یا تنگ دست، کیونکہ یہ ضمان تملک ہے اور ضمان تملک تونگری اور تنگدستی سے مختلف نہیں ہوتا اور اگر دونوں میں سے ایک نے آزاد کردیا تو اب دوسرے کا مدبر بنانا باطل ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تدبیر تجزی کو قبول نہیں کرتا تو غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اگر مال دار ہو یا غلام سے سعی کرالے اگر تنگدست ہو کیونکہ یہ ضمان اعتاق ہے اور ضمان اعتاق تونگری اور تنگدستی سے مختلف ہوتا ہے۔

تشریح: مشترک غلام کو مدبر یا آزاد کرنے کا بیان :

مسئلہ یہ ہے کہ دو آمیوں مثلاً خالد اور عمران کا مشترک غلام ہے دونوں میں سے ایک (خالد) نے اس غلام کو مدبر کردیا اس کے بعد پھر دوسرے (عمران) نے آزاد کردیا اس حال میں کہ آزاد کرنے والا (عمران) تنگ دست ہے۔

یا اس کا عکس ہو یعنی پہلے ایک (خالد) نے آزاد کردیا پھر دوسرے (عمران) نے مدبر بنادیا۔

شارحؒ نے پہلے والے مسئلے (یعنی پہلے ایک شریک نے مدبر بنادیا پھر دوسرے شریک نے آزاد کردیا) کو مسئلہ (۱) بنادیا ہے اور دوسرے مسئلے (کہ پہلے ایک شریک نے آزاد کردیا پھر دوسرے شریک نے مدبر بنادیا) کو مسئلہ (۲) قرار دیا ہے۔ اب ہم دونوں مسئلوں کی الگ الگ وضاحت کریں گے چنانچہ مسئلہ (۱) کی وضاحت یہ ہے کہ جب شریک اول (خالد) نے غلام کو مدبر بنادیا اس نے دوسرے کے ساتھی (عمران) کے حصے کو نقصان پہنچادیا ہے اس لئے ہم شریک ثانی (عمران) کو تین اختیارات دیتے ہیں (۱) یہ کہ شریک ثانی اپنا حصہ مفت میں آزاد کردے (۲) یہ کہ شریک ثانی غلام سے اپنے حصے کے بقدر سعی کرالے (۳) یہ کہ شریک ثانی اپنے حصے کے بقدر شریک اول (خالد) کا ضامن قرار دیدے یہ تفصیل امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے پس جب شریک ثانی (عمران) نے اپنے حصے کو آزاد کردیا تو وہ شریک اول (خالد) سے نہ ضمان لے سکتا ہے اور نہ غلام سے سعی کراسکتا ہے لیکن چونکہ اعتاق کی وجہ سے مدبر (شریک اول) کا حصہ فاسد ہوگیا تو اب ہم شریک اول (خالد) کو تین اختیارات دیتے ہیں (۱) یہ کہ وہ اپنے حصے کو مفت میں آزاد کردے (۲) یہ کہ اپنے حصے کے بقدر غلام سے سعی کرالے (۳) یہ کہ وہ اپنے حصے کے بقدر شریک ثانی (عمران) کو ضامن قرار دیدے لیکن ضمان میں مدبر کی قیمت کا اعتبار ہوگا قن، یعنی خالص غلام کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا اور کتاب الاعتاق میں یہ مسئلہ گزر گیا ہے کہ مدبر کی قیمت قن کی قیمت کے مقابلے میں دو تہائی ہوتی ہے جب

ایک غلام، قن ہو اور اس کی قیمت تین ہزار، روپے ہو تو مدبر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دو ہزار، روپے ہوگی اور یہاں پر شریک ثانی (عمران) شریک اول ہے ایک ہزار، روپے کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مدبر کی نصف قیمت ہے۔ پس جب شریک ثانی (عمران) نے شریک اول (خالد) کو ضامن قرار دیدیا کہ تو شریک اول (خالد) غلام کے نصفِ حصے کا ملک نہیں بنے گا کیونکہ مدبر ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا ہے یہ ہوگئی پہلے مسئلے کی وضاحت۔

اب دوسرے مسئلے کی وضاحت سمجھ لیجئے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ شریک اول (خالد) نے غلام کو آزاد کردیا تو شریک ثانی (عمران) کو تین اختیارات حاصل ہیں کہ یا تو غلام کو آزاد کردے یا غلام سے سعی کرالے اور یا اپنے ساتھی کو ضامن قرار دیدے۔ لیکن جب شریک ثانی (عمران) نے اپنے حصے کو مدبر بنادیا تو اب اس کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ شریک اول (خالد) کو اپنے حصے کے بقدر ضامن قرار دیدے بلکہ اب یا تو اپنے حصے کو آزاد کرے گا یا غلام سے سعی کرائے گا۔ لھذا اعتاق اور سعی کرانے کی ولایت دونوں مسئلوں میں حاصل ہے اور تضمین ضامن قرار دینے کی ولایت صرف پہلے مسئلے میں حاصل ہے دوسرے مسئلے میں حاصل نہیں ہے تو پوری تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔

لیکن حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب دونوں میں سے ایک نے مدبر بنادیا (جیسے کہ پہلے مسئلہ میں ہے) تو اب دوسرے کا اعتاق باطل ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک تدبیر تجزی کو قبول نہیں کرتی پس جب اس نے مدبر کردیا تو تو ہو پورا مدبر ہوگیا اور مدبر (تدبیر کرنے والا) اپنے شریک کے حصے کا مالک ہوگیا ہے اور وہ اپنے شریک کیلئے ''قن'' یعنی خالص غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا چاہے تدبیر کرنے والا مالدار ہو یا تنگ دست کیونکہ یہ ضمان تملک ہے اور ضمان تملک تونگری اور تنگدستی سے مختلف نہیں ہوتا۔

اور اگر ایک نے آزاد کردیا تو اب دوسرے کی تدبیر باطل ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق بھی تجزی کو قبول نہیں کرتا بلکہ جس نے آزاد کردیا تو اب وہ پورا آزاد ہوگیا اور آزاد کرنے والا اگر مالدار ہو تو غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اپنے شریک کیلئے لیکن اگر وہ تنگ دست ہو تو پھر غلام سے سعی کرائے گا کیونکہ یہ ضمان اعتاق ہے اور ضمان اعتاق تونگری اور تنگدستی سے مختلف ہوتا ہے۔

واللہ اعلم وعلمہ اتم وایاہ اسئل فی اتمام البقیۃ

باب الموت والعجز

مکاتب عجز عن نجم ان کان له مال سیصل الیه لایجزه الحاکم الی ثلثة ایام﴾ای ان مضت ثلثة ایام ولم یؤدحصة ذلک النجم حکم له بعجزه ﴿والاعجزه﴾ ای ان لم یکن وجه یصل الیه عجزه وهذاعند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعند ابی یوسفؒ لایعجزه حتی یتوالیٰ علیه نجمان ﴿وفسخها بطلب سیده اویسده برضاه﴾ ای فسخها السید برضی المکاتب عاد رقیقاً ومافی یده لسیده ﴾

ترجمہ: وہ مکاتب غلام جو بدل کتابت کی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو اگر اس کے پاس کوئی ذریعہ ہے جس کی وجہ سے عن قریب مال پہنچ جائے گا تو حاکم اس کو عاجز نہیں قرار دے گا تین دن تک یعنی جب تین دن گزر جائے اور وہ اس قسط کا حصہ ادا نہ کرے تو اب قاضی عاجز ہونے کا فیصلہ کرے گا، ورنہ اس کو عاجز قرار دیدے یعنی اس کے پاس کوئی ذریعہ نہ ہو جس کی وجہ سے مال عنقریب مال حاصل ہو جائے تو حاکم اس کو عاجز قرار دے گا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کو عاجز قرار نہیں دے گا جب تک اس پر دو قسطیں جمع نہ ہوں اور کتابت کو فسخ کرے گا مولیٰ کے مطالبے سے یا مولیٰ خود فسخ کرے گا مکاتب کی رضا مندی سے۔ اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اور وہ آقا کا ہو جائے گا

تشریح: مکاتب اگر قسط ادا نہ کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مکاتب نے وقت مقرر پر کتابت کی قسط ادا نہ کی تو آیا فی الحال کتابت کو فسخ کیا جائے گا یا انتظار کیا جائے گا چنانچہ اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ جب مکاتب نے وقت مقرر پر قسط ادا نہ کی تو قاضی اس کے بارے معلومات کرے گا اگر اس کے پاس ایسے ذرائع ہوں جس کے ذریعہ مال حاصل کیا جا سکتا ہے تو قاضی اس کو عاجز نہیں ٹھہرائے گا بلکہ اس کو کہے گا کہ تم تین دن میں کتابت کی قسط ادا کرو اگر تم نے تین دن میں کتابت کی قسط ادا کر دی تو کتابت باقی رہے گی ورنہ ہم کتابت کو فسخ کریں گے پس اگر اس نے تین دن میں کتابت قسط ادا کر دی تو کتابت باقی رہ جائے گی لیکن اگر تین دن گزر گئے اور اس نے قسط ادا نہ کی تو اس کو عاجز قرار دیا جائے گا لیکن اگر اس کے مال کے حاصل ہونے کی کوئی امید کوئی ذریعہ نہیں ہے تو پھر اس کو مہلت نہ دی جائے گی بلکہ فی الحال اس کو عاجز ٹھہرا دیا جائے گا اور کتابت کو فسخ کیا جائے گا لیکن یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے حضرت امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک قسط کی تاخیر کی وجہ سے اس کو عاجز نہیں ٹھہرایا جائے گا بلکہ دو قسطوں تک انتظار کیا جائے گا اگر اس پر دو قسطیں جمع ہو گئیں اور دو ماہ گزر گئے پھر بھی اس نے قسط ادا نہ کی تو اب اس کو عاجز ٹھہرایا جائے گا۔

آگے فرماتے ہیں کہ جب مکاتب قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو کتابت خود بخود فسخ نہ ہو گی بلکہ قاضی اس کو فسخ کرے گا

آقا کے مطالبے سے یا آقا خود فسخ کرے گا مکاتب کی رضامندی سے پس جب کتابت فسخ ہوگئی تو جو کچھ بھی مکاتب کے قبضہ میں ہے وہ مولیٰ کی ملکیت ہوجائے گی کیونکہ مکاتب کا قبضہ اور تصرف اب ختم ہوگیا لھذا مولیٰ کو تصرف اس پر ثابت ہوجائے گا۔

﴿فان مات عن وفاء﴾ ای عن مال یفی ببدل الکتابة ﴿لم تفسخ کتابته﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ تبطل الکتابة بفوات المحل ونحن نقول هو حی فی بعض الاحکام فکذا فی هذا لاحتیاجه الی زوال اثر الکفر وهو الرق ویستند الحریة الی ماقبل الموت ﴿وقضی البدل من ماله وحکم بموته حرا والارث منه وعتق بنیه ولدوافی کتابة﴾ حتی لو ولدوا قبل الکتابة لایتبعونه ﴿اوشراهم او کوتب هو وابنه صغیراً او کبیراً بمرة﴾ ای بکتابة واحدة فان الولد ان کان صغیراً یتبعه وان کان کبیراً جعلا کشخص واحد ﴿وان لم یترک وفاء فمن ولد فی کتابته یسعی علی نجومه فاذاادی حکم بعتق ابیه قبل موته وبعتقه ومن شراه ادی البدل حالاً اورد رقیقاً﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما الولدالمشتری یسعی علی نجوم الاب ایضاً لانه کوتب بتبعیة الاب.

ترجمہ: اگر مکاتب بدل کتابت چھوڑ کر مرگیا یعنی اتنا مال چھوڑ دیا جو بدل کتابت ادا کرنے کیلئے کافی ہے تو کتابت فسخ نہ کی جائے گی یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کتابت فسخ کی جائے گی محل کے فوت ہونے کی وجہ سے۔ ہم کہتے ہیں کہ بعض احکام کے اعتبار سے وہ زندہ ہے تو اس کے اعتبار سے بھی اسی طرح ہوگا کیونکہ وہ اس بات کا محتاج ہے کہ اس سے کفر کا اثر زائل ہو اور وہ ہے غلام ہونا اور حریت منسوب ہوگی موت سے پہلے زمانے کی طرف اور اس کے مال سے بدل کتابت ادا کیا جائے گا اور حکم لگایا جائے گا کہ اس کی موت آزادی کی حالت میں واقع ہوئی ہے اور اس کی میراث کی منتقلی کا اور جو اولاد کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے ان کی آزادی کا لیکن جو اولاد کتابت سے پہلے پیدا ہوئی ہے وہ اس کی تابع نہ ہوگی اور جو اولاد اس نے کتابت کے دوران خریدی ہے یا مکاتب اور اس کا بیٹا ایک ساتھ مکاتب ہوئے ہوں چاہے چھوٹا ہو یا بڑا یعنی ایک کتابت کے ساتھ کیونکہ بیٹا اگر چھوٹا ہو تو باپ کا تابع ہوگا اور اگر بڑا ہو تو دونوں کو ایک شخص کے مانند سمجھا جائے گا اور اگر اس نے بدل کتابت کافی نہ چھوڑا ہو تو جو اولاد کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے تو اپنے باپ کی قسطوں کے مطابق سعی کرے گی پس جب قسطیں ادا کردے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ اس باپ آزاد مرا ہے اور بچے بھی آزاد ہوجائیں گے اور جو اولاد اس نے خریدی ہے تو بدل کتابت فی الحال ادا کردے یا غلامی کی طرف لوٹ جائے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک خریدی ہوئی اولاد بھی باپ کی قسطوں کے مطابق سعی کرے گی کیونکہ وہ بھی باپ کی تبعیت سے مکاتب ہیں۔

تشریح: اگر مکاتب بدل کتابت چھوڑ کر مر جائے تو وہ آزاد ہوتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ عقد کتابت کیا تھا ابھی تک مکاتب نے بدل کتابت کی پوری قسطیں ادا نہیں کی تھی کہ مکاتب کی موت واقع ہوگئی لیکن مکاتب نے اتنا مال باقی چھوڑا ہے جو بدل کتابت ادا کرنے کیلئے کافی ہے تو اس صورت میں کتابت فسخ نہ کی جائے گی بلکہ جو مال باقی ہے اس سے مکاتب کے بدل کتابت کی قسطیں ادا کی جائیں گی

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب مکاتب نے اپنی حیات میں بدل کتابت کی قسطیں ادا نہ کی ہو تو کتابت باطل ہوگی کیونکہ کتابت کا محل مکاتب تھا جب مکاتب باقی نہیں ہے تو کتابت کا محل باقی نہ ہونے کی وجہ سے کتابت فسخ ہو جائے گی۔

ہم کہتے ہیں کہ بعض احکام کے اعتبار سے مکاتب اب بھی زندہ ہے اسلئے کتابت کے اعتبار سے اس کو زندہ سمجھا جائے گا اور کتابت فسخ نہ کی جائے گی کیونکہ وہ اس بات کا محتاج ہے کہ اس سے کفر کا اثر زائل ہو جائے کیونکہ غلام کفر کا اثر ہے اس لئے کتابت کو فسخ نہیں کیا جائے گا پس جب کتابت کا بدل دا کیا گیا تو یہ حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب موت سے ایک لمحہ پہلے آزاد ہوا ہے اور آزاد ہو کر مرا ہے۔

امام شافعیؒ کے اختلاف ذکر ہونے کے بعد اب اصل مسئلہ سمجھ لیجئے پس مکاتب کی طرف بدل کتابت کی قسطیں کر دی گئیں تو اب یہ حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب آزاد ہو کر مرا ہے اور اگر اس کا کوئی مال بدل کتابت ادا کرنے کے بعد باقی ہو تو وہ ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا نیز اس کی جو اولاد کتابت کے بعد پیدا ہوئی ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ کتابت میں باپ کی تابع ہے لیکن جو کتابت سے پہلے پیدا ہوئی ہے وہ آزاد نہ ہوگی کیونکہ وہ باپ کی تابع نہیں ہے۔ اسی طرح جو اولاد اس نے کتابت کے بعد خریدی ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بھی باپ کی تابع ہے۔ اسی طرح اگر مکاتب اور اس کے بیٹے کو ایک ساتھ مکاتب بنایا گیا ہو چاہے بیٹا چھوٹا ہو یا بڑا اور موت کے بعد بدل کتابت ادا کر دیا گیا تو باپ اور بیٹا دونوں آزاد ہو جائیں گے اگر بیٹا چھوٹا ہو تو وہ باپ کا تابع سمجھا جائے گا لیکن بیٹا چھوٹا نہ ہو بلکہ بڑا ہو تو یہ کہا جائے گا کہ چونکہ باپ اور بیٹے کو ایک ساتھ مکاتب بنایا گیا تھا گویا کہ دونوں شخص واحد ہے تو ایک کے آزاد ہونے سے دوسرا بھی آزاد ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں جب مکاتب نے بدل کتابت چھوڑ کر مرا ہو لیکن اگر مکاتب نے بدل کتابت نہیں چھوڑا یا چھوڑا ہے لیکن وہ باقی قسطوں کیلئے کافی نہیں ہے تو اس صورت میں مکاتب کی جو اولاد کتابت کے بعد پیدا ہوئی ہے ان سے کہا جائے گا کہ تم محنت مزدوری کرو اور اپنی باپ کی قسطیں ادا کرو پس ان بچوں نے باپ کی قسطیں ادا کر دی تو یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ ان کا باپ آزاد ہو کر مرا ہے اور یہ اولاد بھی آزاد ہو جائے گی لیکن اولاد ایسی ہے جو اس نے کتابت کے بعد خریدی ہے تو ان سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنے باپ کی قسطیں فی الحال

ادا کرو اگر تم نے ادا کر دی تو تمہارا باپ بھی آزاد ہو جائے گا اور اولاد بھی آزاد ہو جائے گی لیکن فی الحال نہیں کرتے تو غلامی کی طرف لوٹ جاؤ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ خریدی ہوئی اولاد بھی باپ کی قسطوں کے مطابق محنت مزدوری کر کے قسطیں ادا کرے گی کیونکہ وہ بھی تابع ہونے کی وجہ سے مکاتب ہے۔

﴿فان ترک ولدامن حرة ودينايفي ببدلها فجنى الولد وقضى به﴾ اى بموجب الجناية ﴿على عاقلةامه لم يكن ذلک تعجيزاً لابيه لان هذا القضاء لاينافي الكتابة لان مقتضى الكتابة الحاق الولد بموالى الام وايجاب العقل عليهم لكن على وجه يحتمل ان يعتق بينجر الولاء الى موالى الاب وانماقال ديناً لانه لو كان عيناً لايتأتى القضاء بالالحاق بالام لانه يمكن الوفاء في الحال ﴿وان اختصم قوم امه وابيه في ولائه فقضى به لقوم ابيه فهو تعجيز﴾ لان القضاء بكون ولاء الولد لموالى الام معناه ان الاب مات رقيقاً وانفسخ عقدالكتابة ﴿فيكون القضاء في فصل مجتهد فيه فينفذ وتنفسخ الكتابة﴾.

ترجمہ: اور اگر مکاتب آزاد عورت سے ایک بچہ چھوڑا ہو اور اتنا دین بھی چھوڑا ہو جو بدل کتابت کیلئے کافی ہو پس بچے نے کوئی جرم کیا اور قاضی نے جرم کے تاوان کا فیصلہ ماں کے عاقلہ پر کر دیا تو یہ اس کے باپ کو عاجز قرار دینا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کتابت کے منافی نہیں ہے کیونکہ کتابت کا تقاضا یہی ہے کہ بچے کو ماں کے موالی کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اور اس کی دیت انہی پر واجب کر دیا جائے لیکن اس طریقے پر کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ باپ آزاد ہو جائے اور اپنے بیٹے کی ولاء اپنے موالی کی طرف کھینچ لے اور مصنفؒ نے فرمایا کہ اس نے ''دین'' چھوڑا ہو یہ اس لئے کہ اگر وہ عین چھوڑ دیتا تو پھر ماں کے موالی پر فیصلہ نہ ہوتا اسلئے کہ فی الحال اس ادا کا کرنا ممکن ہے۔ اور اگر ماں کی قوم اور باپ کی قوم کا جھگڑا ہو گیا بچے کی ولاء کے بارے میں اور قاضی نے ماں کی قوم کیلئے فیصلہ کر دیا تو یہ باپ کو عاجز قرار دینا ہے کیونکہ بچے کی ولاء کا فیصلہ ماں کے موالی کیلئے کرنے کا معنی یہ ہے کہ باپ غلام مرا ہے اور عقد کتابت فسخ ہو گیا ہے تو یہ فیصلہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ میں ہے لھذا فیصلہ نافذ ہو گا اور کتابت فسخ ہو گی۔

تشریح: مکاتب کے بچے کی جنایت کا تاوان کون ادا کرے گا؟

مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب نے ایک آزاد کردہ باندی سے شادی کر لی اور اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا اور مکاتب نے اتنا دین بھی چھوڑا ہے جو بدل کتابت ادا کرنے کیلئے کافی ہے پھر اس بچے نے کوئی جنایت کی اور قاضی نے جنایت کے تاوان کا فیصلہ ماں کے عاقلہ پر کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ مکاتب عاجز ہو کر مرا ہے کیونکہ بچے کے جرم کے تاوان کا فیصلہ ماں کے موالی پر کرنا کتابت کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ تو عین کتابت کے مقتضیٰ کے موافق ہے کیونکہ کتابت کا تقاضا یہی ہے کہ بچے کو ماں

کے موالی کے ساتھ ملحق کردیا جائے اور بچے کے جرم کا تاوان، دیت وغیرہ بھی انہی پر لازم کردیا جائے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ ممکن ہے کہ بچے کا باپ (یعنی مکاتب) آزاد ہو جائے اور اپنے بیٹے کی ولاء ماں کی موالی سے اپنے مولی کی طرف کھینچ لے۔

وانماقال دینایفی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے "دیناً" اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر مکاتب نے دین نہ چھوڑا ہو بلکہ عین یا نقد چھوڑا ہو تو پھر بچہ ماں کے موالی کے ساتھ ملحق نہیں کیا جائے گا بلکہ فی الحال بدل کتابت ادا کردیا جائے گا اور بچے کا تاوان باپ کے موالی پر لازم ہوگا ماں کے موالی پر لازم نہ ہوگا۔

وان اختصم قوم امه وقوم ابیه: مسئلہ یہ ہے کہ مکاتب کی موت کے بعد مکاتب کا بچہ بھی مر گیا بچے کی موت کے بعد ماں کے رشتہ داروں اور باپ کے رشتہ داروں کے درمیان جھگڑا ہو گیا بچے کی ولاء کے بارے ماں کے رشتہ دار کہتے ہیں کہ مکاتب غلام مرا ہے لھذا بچے کی ولاء ہمیں ملے گی کیونکہ ہم اس کے زیادہ حقدار ہیں اور باپ کے رشتہ دار کہتے ہیں کہ بچے کی ولاء ہمیں ملے گی کیونکہ اس کا باپ آزاد مرا ہے۔ پس قاضی کے بچے کی ولاء کا فیصلہ ماں کے رشتہ داروں کے حق میں کردیا تو یہ اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا ہے لھذا کتابت کو فسخ کیا جائے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں پر قاضی کا فیصلہ ایک مختلف فیہ مسئلہ واقع ہوا ہے اسلئے کہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ کے نزدیک مکاتب اگر بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے مرجائے تو وہ غلام ہوتا ہے اگرچہ اس نے بدل کتابت بھی چھوڑا ہو اور ہمارے نزدیک وہ آزاد مرا ہے لیکن قاضی نے بچے کی ولاء کا فیصلہ ماں کی قوم کے لئے کردیا تو معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ ایک مجتھد فیہ مسئلہ میں واقع ہوا ہے اور مجتھد فیہ مسئلہ میں جب قاضی ایک جانب پر فیصلہ کردے تو وہ جانب راجح ہو جاتی ہے اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی اس لئے یہ فیصلہ نافذ ہوگی اور کتابت فسخ کی جائے گی۔

﴿وطاب لسیده مادی الیه من صدقته فعجز﴾ ای اذالم یکن المولیٰ مصرفاً للزکوة فاخذالمکاتب الزکوة لکونه من المصارف ثم اداه الی المولیٰ عن بدل الکتابة ثم عجز فظهر ان المولیٰ اخذالزکوة وهو غنی ومع ذلک یطیب له لانه اخذه عوضاً عن العتق زمان الاخذ والعبد قداخذه صدقته و قال النبی ﷺ لک صدقة ولنا هدیة ﴿فان جنیٰ عبد فکاتبه سیده جاهلا﴾ ای بالجنایة ﴿فعجز دفع اوفدی﴾ ای جنی مکاتب فلم یقض بموجب الجنایة فعجز خیربین دفعه واداء ارش الجنایة لان هذاهو موجب جنایة العبدلکن الکتابة صارت مانعة عن الدفع ثم زال المانع بالعجز فعاد الحکم الاصلی ﴿وان

قضی بہ علیہ مکاتباً فعجز بیع فیہ﴾ ای وان قضی بموجب الجنایۃ علی المکاتب حال کونہ مکاتباً ثم عجز بیع فی ذلک لانہ دین متعلق برقبتہ بالقضاء بہ فانتقل الی قیمتہ.

ترجمہ: اور مولیٰ کیلئے وہ چیز پاکیزہ ہے جو مکاتب نے اس کو صدقات میں سے ادا کی اور پھر مکاتب عاجز ہو گیا یعنی جب مولیٰ زکوۃ کا مصرف نہ ہو اور مکاتب نے زکوۃ لے لی کیونکہ وہ تو مصارف زکوۃ میں سے ہے پھر مولیٰ کو ادا کر دی حالانکہ مولیٰ مالدار ہے لیکن اس کے باوجود یہ مال اس کیلئے حلال ہے اس لئے کہ مولیٰ نے لینے کے زمانے میں آزادی کو عوض لیا ہے اور غلام نے لینے کے زمانے میں زکوۃ لی ہے اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ "اے بریرہ یہ گوشت تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے" اگر غلام نے جنایت کی اور آقا نے بے خبر ہونے کی حالت میں اس کو مکاتب بنایا پھر مکاتب عاجز ہو گیا تو مولیٰ غلام دیدے یا اس کا فدیہ دیدے یعنی ایک غلام نے جنایت کی اور ابھی تک جنایت کے تاوان کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا کہ مکاتب عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا غلام دینے اور جنایت کے تاوان دینے میں اس لئے کہ غلام کی جنایت کا یہی حکم ہے لیکن کتابت اس سے مانع بن گئی تھی پھر عاجز ہونے سے وہ مانع زائل ہو گیا تو حکم اصلی لوٹ کر آیا۔ اور اگر تاوان کا فیصلہ مکاتب پر کر دیا گیا مکاتب ہونے کی حالت میں پھر وہ عاجز ہو گیا تو اس میں بیچا جائے گا یعنی اگر جنایت کے موجب کا فیصلہ مکاتب پر کر دیا گیا مکاتب ہونے کی حالت میں پھر وہ عاجز ہو گیا تو غلام کو اس میں بیچا جائے گا اس لئے کہ یہ دین ہے اس کی گردن کے ساتھ متعلق ہے قاضی کے فیصلے کی وجہ سے پھر اس کے بدل کی طرف منتقل ہو گیا۔

تشریح: اگر مولیٰ مصرف زکوۃ نہ ہو تب بھی مکاتب سے زکوۃ کا مال لے سکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مولیٰ مصرف زکوۃ نہ ہو اور مکاتب نے لوگوں سے زکوۃ کے اموال لے کر مولیٰ کو بطور بدل کتابت ادا کر دیا اور پھر مکاتب عاجز ہو گیا تو معلوم ہوا کہ درحقیقت مولیٰ نے زکوۃ کا مال لیا ہے کیونکہ غلام کیلئے ملکیت تو ختم گئی تو گویا کہ مولیٰ نے خود زکوۃ کا مال لیا ہے لیکن اس کے باوجود مولیٰ نے جو مال لیا ہے وہ اس کیلئے طیب اور پاکیزہ ہے کیونکہ مولیٰ نے جس وقت مال لیا ہے اس وقت اس نے کتابت اور عتق کا عوض لیا ہے اور غلام نے جس وقت لوگوں سے مال لیا تو اس نے زکوۃ کا مال لیا ہے اور تبدل ملک سے تبدل عین ہوتا ہے جیسے کہ مشہور حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت بریرہؓ سے فرمایا کہ "لک صدقۃ ولنا ھدیۃ" یعنی گوشت جو آپ پر صدقہ کر دیا گیا ہے آپ کیلئے تو صدقہ ہے لیکن آپ نے قبول کر لیا اس کے بعد جب تو ہمیں دے رہی ہے تو یہ آپ کی طرف سے ہمارے لئے ہدیہ ہے۔

فان جنی عبد: مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے غلام نے کوئی جنایت کر لی خالد کو جنایت کا علم نہیں تھا کہ خالد نے اس غلام کو

مکاتب بنادیا اور ابھی تک مکاتب پر جنایت کے تاوان دینے کا فیصلہ نہیں کیا گیا تھا کہ مکاتب بدل کتابت دینے سے عاجز ہوگیا تو اس صورت میں خالد کو اختیار ہے چاہے غلام دیدے جنایت کے جرم میں یا اس کا فدیہ دیدے اس لئے کہ غلام کی جنایت کا حکم یہی ہے کہ آقا کو اختیار دیا جاتا ہے اگر چاہے تو غلام دیدے اور اگر چاہے تو اس کا فدیہ دیدے لیکن جب مولیٰ نے مکاتب بنادیا تو یہ کتابت غلام دینے سے مانع ہوگئی کیونکہ مکاتب ایک ملکیت دوسری ملکیت کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا لیکن جب وہ عاجز ہوگیا تو غلام کے سپرد کرنے سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا تو حکم اصلی پھر لوٹ کر آیا یعنی چاہے غلام دے یا اس کا فدیہ دے۔ لیکن اگر قاضی نے دوران کتابت مکاتب پر جنایت کا تاوان لازم کردیا اور پھر مکاتب عاجز ہوگیا تو اس صورت میں چونکہ یہ تاوان مکاتب کی گردن کے ساتھ متعلق ہے اس لئے کہ اس صورت میں مکاتب کو اس جرم کے تاوان میں بیچا جاسکتا ہے کیونکہ جب دین اس کی گردن کے ساتھ متعلق تھا پھر مکاتب کی گردن سے اس کے بدل یعنی قیمت کی طرف منتقل ہوگیا لھذا غلام کو فروخت کرکے اس کی قیمت سے جنایت کا تاوان ادا کیا جائے گا۔

﴿ولاتنفسخ بموت السيد وادى البدل الى ورثته على نجومه فان اعتقه بعضهم لايصح وان اعتقوا عتق مجاناً﴾ لانه لاينتقل من ملك الى ملك فلايصح اعتاق بعض الورثة واما اعتاق الكل فيجعله ابراء تصحيحاً للعتق ولاكذلك اعتاق بعض الورثة لانه لايمكن جعله ابراءً تصحيحاً للعتق فان ابراء البعض لايصحح العتق لانه لايعتق شيء بابراء البعض والله اعلم

ترجمہ: اور عقد کتابت فسخ نہ ہوگا آقا کی موت سے اور مکاتب بدل کتابت ادا کرتا رہے گا اس کے ورثاء کو اپنی قسطوں کے مطابق اگر بعض ورثاء نے اس کو آزاد کردیا تو صحیح نہ ہوگا اور اگر تمام ورثاء نے آزد کردیا تو مفت میں آزاد ہوجائے گا کیونکہ مکاتب ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہوتا اور رہا تمام کا آزاد کرنا تو اس کو ابراء قرار دیا جائے گا آزادی کو صحیح کرنے کیلئے اور بعض ورثاء کا اعتاق اس طرح نہیں ہے کیونکہ یہاں پر ابراء کو عتق کیلئے صحیح کرنے والا قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ بعض کا ابراء عتق کیلئے صحیح کرنے والا نہیں بن سکتا اسلئے کہ بعض کے ابراء سے عتق ثابت نہیں ہوتا واللہ اعلم۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکاتب کا مولیٰ مرجائے تو کتابت فسخ نہ ہوگی بلکہ کتابت باقی رہے گی اور مکاتب مولیٰ کے ورثاء کو بدل کتابت ان قسطوں کے مطابق ادا کرے گا اب اگر بعض ورثاء نے مکاتب کو آزاد کردیا تو اس کا اعتاق صحیح نہ ہوگا اور اگر تمام ورثاء نے آزاد کردیا تو اعتاق صحیح ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ مولیٰ کے حق میں کتابت عقد لازم ہے جب تک مکاتب کی جانب سے عجز ظاہر نہ ہو تو کتابت باقی رہے گی اور بعض ورثاء کا اعتاق اس لئے صحیح نہیں ہے کہ مکاتب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی

طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا یعنی اگر ہم بعض ورثاء کی طرف سے اعتاق کو صحیح مان لیں تو اس کا معنی یہ ہوگا یہ وارث مکاتب کے ایک حصے کا مالک ہو چکا تھا پھر اس نے اپنا حصہ آزاد کر دیا حالانکہ مکاتب ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا لھذا بعض ورثاء کا اعتاق صحیح نہ ہوگا۔

اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تمام ورثاء کا اعتاق بھی صحیح نہ ہو کیونکہ وہ تو مکاتب کے مالک ہونے کے بعد اعتاق کے اہل ہوں گے لیکن استحسانا ہم نے تمام ورثاء کا اعتاق صحیح مان لیا استحسان کی وجہ ہے کہ تمام مکاتب کے مالک تو نہیں ہیں لیکن تمام ورثاء کا مکاتب کے ذمہ دین واجب ہے اور جب تمام نے اس اس کو آزاد کر دیا تو اس کا معنی یہ ہے کہ تمام ورثاء نے اس کو دین سے بری کر دیا اور دین سے بری کرنا جائز ہے تو عتق کو صحیح قرار دینے کیلیے ہم نے تمام ورثاء کے اعتاق کو ابراء کے معنی میں لے لیا لیکن بعض ورثاء کا اعتاق چونکہ اس طرح نہیں ہے اس لئے ہم نے بعض کے اعتاق کو ابراء کیلیے صحیح قرار نہیں دیا کیونکہ بعض کے ابراء سے مکاتب آزاد نہیں ہوتا۔

☆☆☆واعلم☆☆☆

ختم شد کتاب المکاتب بتاریخ ۸ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ

مطابق ۱۲ جولائی ۲۰۰۸ء بروز ہفتہ

بتوفیق اللہ عزوجل۔

كتاب الولاء

یہ کتاب ہے ولاء کے بیان میں

﴿ هو ميراث يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه اوبسبب عقد الموالاة ﴾ فالولاء نوعان ولاء العتاقة وولاء الموالاة فابتدأ بولاء العتاقة فقال ﴿من اعتق باعتاق اوبفرع له ﴾ كالكتابة والتدبير والاستيلاد ﴿اوبملك قريبه﴾ اى بمالكية قريبه اياه ﴿فولاءه لسيده وان شرط عدمه﴾ فان ذلك شرط مخالف لمقتضى العقد فينفذ العتق ويبطل الشرط فان قيل كيف يكون الولاء في التدبير والاستيلاد للسيد والمدبر وام الولد انما يعتقان بعد موت السيد قلنا صورته ان يرتد السيد نعوذ بالله منها ويلحق بدار الحرب حتى يحكم بعتق مدبره وام ولده ثم جاء مسلماً فمات مدبره وام ولده فالولاء له.

ترجمہ: ولاء میراث ہے جس کا آدمی مستحق ہوتا ہے کسی شخص کے اس کی ملکیت میں آزاد ہونے کے سبب سے یا عقد موالات کے سبب سے پس ولاء دو قسم پر ہے (۱) ولاء عتاقت (۲) ولاء الموالات مصنفؒ نے ولاء عتاقت سے شروع فرمادیا چنانچہ فرمایا جس نے کسی کو آزاد کردیا آزاد کرنے کے ساتھ یا اس کی فرع کے ذریعے جیسے کتابت، تدبیر اور استیلاد ہے یا قریب کے مالک ہونے کی وجہ سے یعنی قریب اس کا مالک ہوگیا تو اس کی ولاء اس کے آقا کو ملے گی اگر چہ عدم کی شرط لگادے کیونکہ یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے تو عتق نافذ ہوگا اور شرط باطل ہوگی اگر کہا جائے کہ تدبیر اور استیلاد میں ولاء آقا کو کیسے ملے گی حالانکہ مدبر اور ام ولد تو آقا کی موت کے بعد آزاد ہوتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہے کہ آقا مرتد ہوکر (اللہ کی پناہ) دارالحرب میں چلا جائے یہاں تک کہ اس کے مدبر اور ام ولد کی آزادی کا حکم لگایا جائے پھر مسلمان ہوکر آئے پھر اس کے مدبر اور ام لد مرجائے تو ان کی ولاء اس کو ملے گی۔

تشریح: ولاء کا لغوی معنی ہے قریب ہونا، شیء اول کے بعد شیء ثانی کا بغیر فصل کے حاصل ہونا اس کو ولاء اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا حکم یعنی میراث کا ملنا شرط کے پائے جانے کے وقت بغیر فصل کے ہوتا ہے۔

اصطلاح میں ولاء اس میراث کو کہتے ہیں جو کسی شخص کی آزادی کے بعد آزاد کرنے والے کو آزادی کے سبب سے یا عقد موالات کے سبب سے ملتی ہے یعنی ولاء کی دو قسمیں ہیں ایک ولاء عتاقت ہے اور دوسری ولاء موالات ہے، ولاء عتاقت کی تفصیل یہ ہے

کہ جو غلام آزاد ہوگیا اعتاق کی وجہ سے یعنی آقا نے باقاعدہ اس کو آزاد کردیا، یا اعتاق کی فرع کے ساتھ یعنی کتابت، تدبیر یا استیلاد یعنی ام ولد بنانے سے یا کوئی غلام اپنے قریبی رشتہ دار کی ملکیت میں چلا گیا یعنی قریبی رشتہ دار اس کا مالک ہوگیا تو ان تمام اسباب کی وجہ سے معتَق (آزاد کردہ غلام) کی ولاء معتِق (آزاد کرنے والے) کو ملے گی۔ اگر چہ آزاد کرنے والا یا غلام یہ شرط لگادے کہ ولاء معتق نہیں ملے گی تب بھی ملے گی کیونکہ یہ شرط مقتضی عقد خلاف ہے تو شرط باطل ہوگی اور ولاء معتق کیلئے ثابت ہوگی جیسے کہ حدیث شریف میں ہے "الولاء لمن اعتق".

فان قیل :اعتراض یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد کی ولاء مولیٰ کو کیسے ملے گی حالانکہ یہ دونوں تو آزاد ہوتے ہیں مولیٰ کی موت کے بعد تو مولیٰ کی موت کے بعد مولیٰ کو ولاء کیسے ملے گی؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے غلام کو مدبر بنادیا۔ یا باندی کو ام ولد بنادیا پھر یہ شخص (مولیٰ) مرتد ہوکر (نعوذ باللہ من ذلک) دار الحرب میں چلا گیا اور یہاں پر قاضی نے حکم دیدیا کہ اس کے مدبرین اور امھات اولاد آزاد ہیں تو قاضی کے فیصلے سے یہ لوگ آزاد ہوجائیں گے پھر جب مولیٰ مسلمان ہوکر دار الاسلام آگیا تو اس کے مدبر وغیرہ چونکہ آزاد ہوچکے ہیں اس لئے اگر وہی مدبر مولیٰ سے پہلے مرگیا اور اس کے اپنے ورثاء نہ ہو تو اس کی میراث اس مولیٰ کو ملے گی اور یہی حکم ام ولد کا بھی ہے۔

﴿ومن اعتق امة زوجهاقن فولدت لاقل من نصف حول﴾ ای من وقت الاعتاق ﴿فله ولاء الولد بلانقل عنه﴾ ای ان اعتق ابوه لاینتقل ولاء الولد من موالی الام الی موالی الاب لان الحمل كان موجوداً وقت الاعتاق فاعتاقه وقع قصداً فلاینتقل ولاء ه من معتقه ﴿وكذا ان ولدت ولدين احدهما لاقل من ذلک وان كان الأخر اكثر منه﴾ ای ولدت ولدين توأمين بين الاعتاق وولادة احدهما اقل من نصف حول لاينتقل ولاء ولدين ايضاً لان احدالتوأمين كان موجوداً وقت الاعتاق فكذا الأخر والتوأمان ولدان من بطن واحد بين ولادتهما اقل من نصف حول ﴿فان ولدت لاكثر منه فولاء الولد لسيد ها فان اعتق الاب جر ولاء ابنه الى قومه﴾ ای وان ولدت الامة المعتقة ولداً وبين الاعتاق وولادته اكثر من نصف حول فولاء الولد لسيدامه بمعنى ان الولد ان مات فلولائه لسيد الام فان اعتق الاب قبل موت الولد صار الولد بحيث ان مات بعد موت الاب فولاء الولد يكون لمعتق الاب وانما قلنا قبل موت الولد لان الاب ان اعتق بعد موت الابن لاينتقل ولاء الابن الى موالی الاب لان مولى الام استحق ولاء الولد زمان موته

وبعده تقرر ذلک لاینتقل عنه وانما قلنا بعد موت الاب لان الاب اذااعتق والولد مات قبل موت الاب فمیراثه للاب فلایکون ولاء ہ لموالي الاب.

ترجمہ: اور جس نے ایسی باندی آزاد کردی جس کا شوہر غلام ہے پھر اس نے چھ ماہ سے پہلے بچہ جنا یعنی اعتاق کے وقت سے تو بچے کی ولاء اسی کی ہوگی اس سے منتقل نہ ہوگی یعنی اگر اس کا باپ آزاد کر دیا جائے تو وہ بچے کی ولاء ماں کے موالی سے باپ کے موالی کی طرف منتقل نہیں کر سکتا کیونکہ حمل اعتاق کے وقت موجود تھا تو اس کا اعتاق قصداً واقع ہو گیا ہے لھذا اس کی ولاء اس کے معتق سے منتقل نہ ہوگی اسی طرح اگر اس عورت نے دو بچے جن لئے ایک کی مدت اس سے اگر چہ دوسرے کی مدت زیادہ ہو یعنی آزاد کردہ باندی نے دو جڑویں بچے جن لئے آزاد کرنے اور ایک بچے کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو تو دونوں بچوں کی ولاء منتقل نہ ہوگی کیونکہ دونوں بچوں میں سے ایک آزاد کرتے وقت موجود تھا تو دوسرا بھی موجود ہوگا اور توئمین وہ دو جڑویں بچے ہیں جو ایک پیٹ سے ہوں اور دونوں کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو لیکن اگر اس نے چھ ماہ سے زیادہ عرصے میں بچہ جنا تو بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی لیکن اگر باپ آزاد ہو گیا تو وہ اپنے بیٹے کی ولاء اپنی قوم کی طرف کھینچ لے گا یعنی اگر آزاد کردہ باندی نے بچہ جنا آزاد کرنے اور ولادت کے درمیان چھ ماہ سے زیادہ عرصہ ہو تو بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی معنی یہ ہے کہ اگر بچہ مر گیا تو اس کی ولاء ماں کے آقا کو ملے گی اب اگر باپ آزاد ہو گیا بچے کے مرنے سے پہلے تو اب بچہ ایسا ہو گیا اگر وہ باپ کی موت کے بعد مر جائے تو اس کی ولاء باپ کے معتق کو ملے گی اور ہم نے کہا کہ باپ آزاد ہو گیا بچے کی موت سے پہلے یہ اس لئے کہ اگر باپ بچے کی موت کے بعد آزاد ہو جائے تو اب بچے کی ولاء باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگی اس لئے کہ ماں کا مولی بچے کی ولاء کا مستحق ہو چکا ہے بچے کی موت کے زمانے میں اور ولاء کے ثابت ہونے کے بعد اب اس سے منتقل نہ ہوگی اور ہم نے کہا کہ باپ کی موت کے بعد یہ اس لئے کہ اگر باپ آزاد ہو جائے اور اور بچہ باپ کی موت سے پہلے مر جائے تو اس کی میراث باپ کو ملے گی باپ کے موالی کو نہیں ملے گی۔

تشریح: آزاد کردہ باندی کی اولاد کی ولاء کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ خالد کی ایک باندی تھی خالد نے اپنی باندی کی شادی عمران کے غلام کے ساتھ کر دی پھر خالد نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا لیکن بچے کی پیدائش اور اعتاق کے درمیان مدت چھ ماہ سے کم ہے تو اس صورت میں باندی کے بچے کی ولاء باندی کے مولی (یعنی خالد) کو ملے گی اور باپ کی طرف منتقل نہ ہوگی یعنی اگر چہ باپ کا مولیٰ بچے کے باپ کو آزاد بھی کر دے تب بھی بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی باپ کے موالی کو نہیں ملے گی کیونکہ جب باندی نے چھ ماہ کی مدت سے

پہلے بچہ جن لیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اعتاق کے وقت بچہ موجود تھا چنانچہ جس طرح ماں کے مولیٰ نے باندی کو قصداً آزاد کردیا ہے اسی طرح اس نے بچے کو بھی آزاد کردیا ہے پس جس طرح ماں کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی اسی طرح بچے کی ولاء بھی ماں کے موالی کو ملے گی۔

اسی طرح اگر آزاد کردہ باندی نے دو بچے جن لئے اور ایک بچہ چھ ماہ کی مدت سے پہلے پیدا ہوگیا تو اس صورت میں بھی دونوں بچوں کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی اگرچہ دوسرا بچہ چھ ماہ کی مدت کے بعد پیدا ہوا ہو اسلئے کہ جب دونوں جڑواں بچوں میں ایک بچہ اعتاق کے وقت موجود تھا تو دوسرا بھی اسی وقت موجود ہوگا کیونکہ توأمین ان دو جڑواں بچوں کہا جاتا ہے جو دونوں ایک پیٹ سے اور دونوں کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم مدت ہو۔لھذا اس صورت میں بھی دونوں بچوں کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی۔

لیکن اگر باندی نے آزاد ہونے کے بعد چھ ماہ کی مدت سے زیادہ عرصے میں بچہ جن لیا اور ابھی تک اس کا شوہر غلام ہو تو بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی یعنی اگر بچہ مرجائے تو اس کی ولاء ماں کی موالی کو ملے گی لیکن اگر باپ آزاد ہوگیا یعنی عمران نے اپنا غلام آزاد کردیا بچے کی موت سے پہلے اور پھر اس بچے کا باپ (یعنی عمران کا آزد کردہ غلام) مرگیا اور پھر باپ کی موت کے بعد بچہ بھی مرگیا تو اس صورت میں بچے کی ولاء باپ کے موالی کو ملے گی کیونکہ باپ کے آزاد ہونے سے بچے کی میراث باپ کی طرف منتقل ہوگئی ہے اور پھر باپ کے نہ ہونے کی صورت میں باپ کے موالی کو ملے گی۔

وانماقلنا قبل موت الولد : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ قید لگادی کہ باپ آزاد ہوگیا بچے کی موت سے پہلے اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر باپ آزاد ہوگیا بچے کی موت کے بعد تو اس صورت میں بچے کی ولاء ماں کے موالی سے باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگی ۔اسلئے کہ ماں کا مولیٰ بچے کی ولاء کا مستحق ہو چکا ہے موت کے زمانے میں جس وقت اس کا کوئی مزاحم موجود نہیں تھا اور جب ولاء ماں کے مولیٰ کیلئے ثابت ہوگئی تو اب اس سے کسی اور کی طرف منتقل نہ ہوگی کیونکہ ولاء عتاقت انتقال کو قبول نہیں کرتی۔

وانما قلنا بعد موت الاب : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے قید لگادی کہ بچے کی ولاء باپ کے موالی کو ملے گی باپ کی موت کے بعد اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر باپ آزاد ہوگیا اور بچہ باپ کی موت سے پہلے فوت ہوگیا تو بچے کی ولاء باپ کو ملے گی باپ کے موالی کو نہیں ملے گی اس لئے کہ ولاء مولی کو اس وقت ملتی ہے جبکہ کوئی قریبی رشتہ دار موجود نہ ہو اور یہاں پر چونکہ باپ موجود ہے اس لئے بچے کی میراث باپ کو ملے گی باپ کے موالی کو نہیں ملے گی۔

﴿عجمي له موالي الموالات نكح معتقة العرب فولدت ولداً فولاء ولدها لمولاها﴾ هذا عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ واما عند ابي يوسفؒ فولاء ه لمولي لالاب موالاة لترجيحالجانب الاب وهما رجحاولاء ولاء العتاقة وان كان من جانب الام وانما وضع المسئلة في العجمي لان ولاء الموالات لايكون في العرب لان لهم شعوباً قبائل فلاارث لمولي الموالاة لتأخره عن الوارث النسبي وان كان من ذوي الارحام واما العجم فقدضيعوا السابهم فيتصور فيهم مولي الموالات .

ترجمہ: ایک عجمی جس نے کسی کے ساتھ عقد موالات کیا ہوا ہے اس نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے شادی کرلی پھر اس عورت نے بچہ جن لیا تو اس بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بچے کی ولاء باپ کے موالی کو ملے گی باپ کی جانب ترجیح دیتے ہوئے اور حضرات طرفین نے ولاء عتاقت کو ترجیح دی ہے اگر چہ ماں کی جانب سے ہو۔ مصنفؒ نے مسئلہ کو عجمی کی صورت رکھا یہ اسلئے کہ ولائے موالات عربوں میں نہیں ہوتی کیونکہ ان کیلئے شاخیں اور قبیلے ہیں تو مولائے موالات کو میراث نہیں ملے گی کیونکہ وہ وارث نسبی سے مؤخر ہے اگر چہ ذوی الارحام میں ہے اور عجمیوں نے چونکہ اپنا نسب ضائع کر دیا ہے لھذا ان کے اندر مولائے الموالات کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: جب ولاء عتاقت اور ولائے موالات جمع ہو تو ترجیح کس کو دی جائے گی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عجمی شخص جو حرالاصل ہے لیکن مجہول النسب ہے اس نے کسی دوسرے شخص کے ساتھ عقد موالات کیا یعنی اس سے یہ کہا کہ اگر مجھ سے جنایت ہوگئی تو آپ میرے ساتھ جنایت کے تاوان میں شرکت کریں گے اور جب میں مرجاؤں تو میری میراث آپ کو ملے گی پھر اس عجمی حرالاصل نے عرب کی آزاد کردہ باندی کے ساتھ نکاح کیا (معتقۃ العرب کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں اگر اس کو عجمی نے آزاد کیا تو بھی یہی حکم ہے) پھر عجمی کا اس آزاد کردہ باندی سے بچہ پیدا ہو گیا اور بچے سے پہلے باپ مر گیا اس کے بعد بچہ مر گیا تو اس کے بچے کی ولاء باپ کے موالی کو ملے گی یا ماں کے موالی کو چنانچہ اس میں اختلاف ہے حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ اس بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی باپ کے موالی کو نہیں ملے گی اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی ولاء باپ کے موالی کو ملے گی۔

امام ابو یوسفؒ نے باپ کی جانب کو ترجیح دی ہے یعنی امام ابو یوسفؒ نے اس کو نسب پر قیاس کیا ہے کہ ولاء بمنزلہ نسب کے ہے اور نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے لھذا جب نسب کا اعتبار کرتے ہوئے باپ کی جانب راجح ہوگئی تو بچے کی ولاء بھی باپ کے نہ ہونے کی صورت میں باپ کے موالی کو ملے گی۔

حضرات طرفینؒ نے ولاء عتاقت کو ترجیح دی ہے ولائے موالات پر یعنی حضرات طرفین نے سبب کی قوت کو دیکھا ہے کیونکہ میراث سب سے مقدم ذوی الفرض ہیں پھر عصبات پھر مولائے عتاقت پھر ذوی الارحام اور بالکل آخر میں ولائے موالات ہے تو ماں کی جانب سے ولائے عتاقت کا رشتہ موجود ہے اور باپ کی جانب سے ولائے موالات کا رشتہ موجود ہے اور ولائے عتاقت قوی ہے ولائے موالات سے اس لئے ولائے عتاقت کو ترجیح دیتے ہوئے بچے کی ولاء ماں کے موالی کو ملے گی اگر چہ ماں کی جانب سے ہو۔

وانما وضع المسئلة فی العجمی: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے مسئلہ کی وضع عجمی کے ساتھ مقید کردیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عربوں میں ولائے موالات نہیں ہوسکتی کیونکہ ولائے موالات تو وہ شخص کرسکتا ہے جس کا اپنا نسب نہ ہو بلکہ مجہول النسب ہو اور عربوں کی شاخیں اور قبیلے موجود ہیں اگر قریب نہ ہو تو دور سہی لیکن ان کا نسب محفوظ ہے پس جب ان کا نسب محفوظ ہے تو جب تک نسبی رشتہ دار موجود ہو اگر چہ ذوی الارحام ہو اس وقت تک ولائے موالات والے کو ولاء اور میراث نہیں ملتی۔ لیکن عجمیوں میں ولائے موالات کا تصور ہوسکتا ہے کیونکہ انہوں نے اپنا نسب ضائع کردیا ہے لھذا یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کو اپنا نسب معلوم نہ ہو تو وہ مجہول النسب ہوگا اور جب مجہول النسب ہے تو دوسرے شخص کے ساتھ عقد موالات کرسکتا ہے۔

﴿والمعتق عصبة قدم النسبی علیه وهو علی ذی الرحم﴾ ای المعتق شخص یأخذ مابقی من صاحب الفرض کل المال له عندعدمه﴿ والنسبی اماعصبة بنفسه﴾ ای ذکر لافرض له ولاتدخل بی نسبته الی المیت انثیٰ﴿ وامابغیره﴾ وهی انثی یعصبها ذکر﴿ واما مع غیره﴾ کالاخت لاب وام تصیر عصبة مع البنت﴿ و کلهم یقدم علی المعتق والمعتق یقدم علی ذوی الرحم﴾ ای من لافرض له وتدخل فی نسبته الی المیت انثی ﴿فان مات السید ثم المعتق ولاوارث له من النسب فارثه لاقرب عصبة سیده﴾ ای ان مات السیدثم المعتق ولاوارث له من النسب فارثه لاقرب عصبة سیده علی الترتیب الذی یعرف فی علم الفرائض ﴿ولاولاء للنساء الاما اعتقن اواعتق من اعتقن﴾ کمافی الحدیث وعبارة الحدیث هذه لیس للنساء من الولاء الاما اعتقن اواعتق من اعتقن اودبرن او کاتبن او کاتب من کاتبن او دبر من دبرن اوجرولاء معتقهن اومعتق معتقهن . ای لیس للنساء من الولاء الاولاء من اعتقن اوولاء من اعتقه من اعتقن واما ولاء المدبر فقد عرفته ففی مدبر المدبر یفرض ذلک مرتین ومسئلة جر الولاء قدمرت .

ترجمہ: اور آزاد کرنے والا عصبہ لیکن عصبہ نسبی اس سے مقدم ہوں گے اور وہ مقدم ہوگا ذوی الارحام پر یعنی معتق وہ شخص ہے جو ذوی الفروض سے باقی ماندہ مال لیتا ہے اور ذوی الفروض نہ ہونے کی صورت میں کل مال لیتا ہے اور عصبہ نسبی یا عصبہ نفسہ ہوں گے یعنی وہ مذکر جس کا حصہ مقرر نہ ہو اور میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت نہ آتی ہو یا عصبہ بغیرہ ہوں گے اور یہ وہ عورت ہے جس کو دوسرا مذکر عصبہ بناتا ہے اور یا عصبہ مع غیرہ ہوں گے جیسے عینی بہن یا علاتی بہن جو بیٹی کے ساتھ عصبہ بن جاتی ہے اور یہ سب مقدم ہوں گے معتق (آزاد کرنے والے) پر اور معتق مقدم ہوگا ذوی الارحام پر یعنی جس کا حصہ مقرر نہیں ہے اور اس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت آتی ہو۔ اگر مولیٰ مرجائے اور پھر اس کا آزاد کردہ غلام مرجائے اور اس کا کوئی وارث نسبی نہ ہو تو اس کی میراث مولیٰ کے عصبہ میں قریب تر کو ملے گی یعنی اگر آقا مرجائے پھر آزاد کردہ غلام مرجائے اور اس کا کوئی وارث نسبی نہ ہو تو اس کی میراث مولیٰ کے عصبہ میں سے قریب تر کو ملے گی اس ترتیب پر جو علم الفرائض میں بیان کی گئی ہے اور عورتوں کو ولاء نہیں ملے گی مگر اس کی جس کو انہوں نے آزاد کیا ہو یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا ہو جیسے کہ حدیث شریف میں ہے اور حدیث شریف کی عبارت یہ ہے ''عورتوں کیلئے ولاء نہیں ہے مگر اس کی جس کو انہوں نے آزاد کیا ہو یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا ہو یا جس کو انہوں نے مکاتب کیا ہو یا ان کے مکاتب کردہ نے مکاتب کیا ہو یا جس کو انہوں نے مدبر بنایا ہو یا ان کے مدبر کردہ نے مدبر بنایا ہو یا اپنے آزاد کردہ کی ولاء کھینچ لے یا آزاد کردہ کے آزاد کردہ کی ولاء کھینچ لے یعنی عورتوں کیلئے ولاء نہیں ہے مگر اس شخص کی ولاء جس کو انہوں نے آزاد کیا ہو یا آزاد کردہ کے آزاد کردہ کی ولاء۔ مدبر کی ولاء تو تم نے پہچان لیا ہے اور مدبر کے مدبر میں اس کو دومرتبہ فرض کیا جائے گا اور ولاء کھینچنے کا مسئلہ گزر چکا ہے۔

تشریح: معتق کا درجہ عصبات سے مؤخر ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہے:

مسئلہ یہ ہے معتق (آزاد کرنے والا) عصبہ ہے لیکن عصبہ نسبی سے مؤخر ہوگا اور ذوی الارحام پر مقدم ہوگا یعنی جس طرح باب میراث میں اصول مقرر ہے کہ سب سے پہلے ذوی الفروض کو دیا جائے گا اور ذوی الفروض وہ ہیں جن کا حصہ قرآن مجید یا احادیث میں مقرر کیا گیا ہے اور ذوی الفروض کے بعد عصبہ ہیں عصبہ وہ ہیں جو ذوی الفروض سے باقی ماندہ میراث کو لیتے ہیں اور اگر ذوی الفروض نہ ہوں تو پھر پوری میراث ان کو مل جاتی ہے۔

عصبہ نسبی تین قسم پر ہیں:

(۱) عصبہ نفسہ: عصبہ بنفسہ وہ مذکر شخص ہے جس کا حصہ مقرر نہ ہو اور جب اس کی نسبت میت کی طرف جاتی ہے تو درمیان میں عورت کا واسطہ نہیں آتا جیسے ابن، ابن الابن، عم، ابن العم وغیرہ

(۲) عصبہ بغیرہ: عصبہ بغیرہ وہ عورت ہے جو مذکر کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہے جیسے بیٹی جو بیٹے کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہے اسی طرح بہن، بھائی کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہے۔

(۳) عصبہ مع غیرہ: عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہے جیسے میت کی حقیقی بہن، یا باپ شریک بہن جو میت کی بیٹی کی وجہ سے عصبہ بن جاتی ہے۔

عصبہ نسبی کی تینوں قسمیں معتِق (آزاد کرنے والے) پر مقدم ہوں گی اور معتِق (آزاد کرنے والا) ذوی الارحام پر مقدم ہے اور ذوی الارحام وہ ہیں جس کا حصہ مقرر نہ ہو اور میت کی طرف اس کی نسبت میں عورت کا واسطہ آتا ہو نواسا (ابن البنت)، نانا (اب الام) ماموں (اخ الام) وغیرہ۔ اور ذوی الارحام مقدم ہوں گے مولی الموالات پر۔

فان مات السید ثم المعتق: مسئلہ یہ ہے کہ مولی مر گیا اور مولیٰ کی موت کے بعد اس کا آزاد کردہ غلام مر گیا اور آزاد کردہ غلام کا کوئی وارث نسبی موجود نہ ہو تو اس صورت میں آزاد کردہ غلام کی میراث مولیٰ کے عصبہ میں سے جو قریب تر ہو اس کو ملے گی اس ترتیب پر جو علم المیراث میں بیان کی گئی ہے یعنی سب سے قریب ابن ہے پھر ابن الابن اس کے بعد اب، پھر ابن الاب یعنی میت کا بھائی، پھر جد، پھر ابن الجد یعنی چچا وغیرہ۔

لیکن عصبہ نسبی اور عصبہ سببی (عصبہ عتاقت) میں یہ فرق ہے کہ عام عصبہ کو جب میراث مل جاتی ہے تو اس میں عورتوں کا بھی حصہ ہوتا ہے یعنی "للذکر مثل حظ الانثیین" کے قاعدے کے موافق لیکن عصبہ سببی میں سے عورتوں کو ولاء نہیں ملے گی لھذا مذکورہ صورت میں مولیٰ کے بیٹے کو غلام کی ولاء ملے گی لیکن مولیٰ کی بیٹی کو نہیں ملے گی۔

البتہ عورتوں کو اس شخص کی ولاء ملے گی جن عورتوں نے آزاد کیا ہو یا عورتوں کے آزاد کردہ نے آزاد کیا ہو مثلاً "فاطمہ" نے ایک غلام کو آزاد کیا پھر وہ غلام مر گیا اور کا اس کوئی نسبی رشتہ دار نہ ہو تو اس صورت میں اس غلام کی ولاء فاطمہ کو ملے گی۔ یا "فاطمہ" نے ایک غلام مثلاً زید کو آزاد کر دیا پھر زید (آزاد کردہ غلام) نے دوسرے غلام مثلاً بکر کو آزاد کر دیا پھر زید (آزاد کردہ اول) مر گیا اور زید کی موت کے بعد "بکر" (آزاد کردہ ثانی) مر گیا اور اس کے کوئی قریبی رشتہ دار نہیں ہے تو اس صورت میں اس کی ولاء زید (آزاد کردہ اول) کو ملے گی لیکن اگر اس کے بھی کوئی نسبی رشتہ دار نہ ہو تو پھر اس (بکر) کی ولاء "فاطمہ" کو ملے گی۔ جیسے کہ حدیث شریف میں اس کی تفصیل آئی ہے چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "**لیس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او کاتبن او کاتب من کاتبن او دبرن او دبر من دبرن او جر ولاء معتقهن او معتق معتقهن**"۔

کتابت کی مثال بھی ویسی ہے جو مثل مذکور ہوئی یعنی فاطمہ نے اپنے غلام کو مکاتب بنادیا پھر بدل کتابت ادا کرنے کے بعد وہ مرگیا اور اس کا کوئی وارث نسبی نہیں ہے تو اس صورت میں اس مکاتب (آزاد کردہ) کی ولاء فاطمہ کو ملے گی۔ یا فاطمہ نے زید (مکاتب اول) کو مکاتب بنادیا پھر زید نے بکر (مکاتب ثانی کو مکاتب بنادیا پھر مکاتب اول مرگیا اور اس کے بعد مکاتب ثانی بھی مرگیا۔ نہ مکاتب کے کوئی قریبی رشتہ دار موجود ہے اور نہ مکاتب ثانی کے کوئی قریبی رشتہ دار موجود ہے تو اس صورت میں مکاتب ثانی کی ولاء ''فاطمہ'' کو ملے گی۔

تدبیر کے مسئلہ میں صورت مسئلہ یہ ہوگی۔ ''فاطمہ'' نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا پھر ''فاطمہ نعوذ باللہ مرتد ہوکر دارالحرب میں چلی گئی اور یہاں پر قاضی نے حکم لگادیا کہ فاطمہ کا مدبر آزاد ہوگیا قاضی کے حکم لگانے کے بعد ''فاطمہ'' پھر مسلمان ہوکر واپس آگئی پھر اس کی زندگی میں اس کے مدبر کا انتقال ہوگیا اور اس کا کوئی قریبی وارث نہیں ہے تو اس کی ولاء ''فاطمہ'' کو ملے گی۔

مدبر المدبر کی صورت یہ ہوگی کہ ''فاطمہ'' جب مرتد ہوکر دارالحرب میں چلی گئی اور یہاں پر قاضی نے حکم لگادیا اس کے مدبر کے آزاد ہونے کا پھر وہ مسلمان ہوکر واپس آگئی اور مدبر (زید) نے اپنے لئے غلام خرید لیا۔ اور پھر زید (مدبر اول) نے اپنے غلام کو بھی مدبر بنادیا اس کے بعد مدبر اول مرگیا اور مدبر اول کی موت کے بعد مدبر ثانی بھی مرگیا۔ نہ مدبر ثانی کا کوئی قریبی رشتہ دار ہے اور نہ مدبر اول کا تو اس صورت میں مدبر ثانی کی ولاء ''فاطمہ'' کو ملے گی۔

(لیفرض ذلک مرتین کا مطلب یہی ہے کہ مدبر کی موت دو مرتبہ فرض کرلی جائے کہ مدبر اول بھی مرگیا اور مدبر ثانی بھی)

جر الولاء کی صورت یہ ہوگی کہ ''فاطمہ'' کے غلام (زید) نے فاطمہ کی اجازت سے ''خالد'' کی آزد کردہ باندی سے شادی کرلی اور اس سے اولاد بھی پیدا ہوئی تو اولاد کی ولاء ماں کے مولی (یعنی خالد) کو ملے گی لیکن جب ''فاطمہ'' نے اپنے غلام (زید) کو آزاد کردیا تو زید (فاطمہ کے آزاد کردہ غلام) نے اپنی اولاد کی ولاء اپنی طرف کھینچ لی اور پھر اپنے واسطے اپنی سیدہ (فاطمہ) کی طرف کھینچ لی لھذا اگر زید (فاطمہ کا آزد کردہ غلام) پہلے مرگیا اور اس کے بعد اس کا بچہ مرگیا اور اس کا کوئی قریبی وارث نہ ہو تو اس صورت میں بچے کی ولاء ''فاطمہ'' کو ملے گی۔

جر ولاء معتق المعتق : کی صورت یہ ہوگی ''فاطمہ'' نے اپنے غلام (زید) کو آزاد کردیا اور زید نے اپنے لئے غلام خرید لیا (یعنی بکر کو) پھر زید کے غلام (یعنی بکر) نے زید کی اجات سے ''خالد'' کی آزاد کردہ باندی سے شادی کرلی اور اس سے اولاد بھی پیدا ہوئی تو اس صورت میں آزاد کردہ باندی کی اولاد کی ولاء ماں کے مولی (یعنی خالد) کو ملے گی لیکن جب زید (معتق اول) نے اپنے غلام (بکر) کو آزاد کردیا معتق ثانی اپنی اولاد کی ولاء اپنی طرف کھینچ لی اور پھر اپنے واسطے سے اپنے

مولیٰ (زید) کی طرف کھینچ لی اور زید (معتق اول) نے اپنے واسطے سے اپنی سیدہ (فاطمہ) کی طرف کھینچ لی پس اگر معتق اول اول کی موت کے بعد معتق ثانی بھی مرگیا اور معتق ثانی کی موت کے بعد اس کی اولاد میں سے کوئی مرگیا اور اس کا قریبی وارث نہ ہوتو اس صورت میں اس کی اولاد کی ولاء "فاطمہ" کو ملے گی۔

فصل: ﴿ان اسلم رجل علی ید رجل ووالاہ اوغیرہ علی ان یرثہ ویعقل عنہ صح﴾ قولہ ان اسلم رجل علی یدرجل الخ قید اخرج مخرج العادۃ وھو لیس بشرط لصحۃ ھذاالعقد ﴿وعقلہ علیہ وارثہ لہ﴾ ای ان جنی الاسفل فدیتہ علی المولی الاعلی وان مات فارثہ للاعلیٰ ھذا عندنا وعند الشافعیؒ لااعتبار بعقد الموالات ﴿واخر عن ذی الرحم ولہ النقل عنہ بمحضر ہ الی غیرہ ان لم یعقل عنہ فان عقل عنہ اوعن ولدہ فلا ولایوالی معتق احدٍ اصلاً﴾ فان ولاء العتاقۃ مقدم علی ولاء الموالات فشرطہ ان لایکون معتقاً وایضاًمن شرطہ ان یکون مجھول النسب و ان لایکون عربیاً لان للعرب قبائل یکون لھم الورثۃ النسبیۃ .

ترجمہ: اگرایک آدمی نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور اس کے عقد موالات کیا اس شرط پر کہ وہ اس سے میراث لے گا اور اس کی طرف دیت ادا کرے گا تو صحیح ہے۔ مصنفؒ کا قول "اسلم رجل علی ید رجل وولاہ الخ" یہ قید عرف اور عادت کے مطابق لگائی گئی ہے اس عقد کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے اور اس کی دیت اس پر آئے گی اور میراث بھی اسی کو ملے گی یعنی اگر مولیٰ اسفل نے جنایت کی تو اس کی دیت مولیٰ اعلیٰ پر ہوگی اور اگر مولیٰ اسفل مرجائے تو اس کی میراث مولیٰ اعلیٰ کو ملے گی یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عقد موالات کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور مولی الموالات ذوی الارحام سے مؤخر ہے اور اس کیلئے مولی کے سامنے انتقال کرنا جائز ہے غیر کی طرف اس شرط پر کہ مولیٰ نے اس کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو لیکن مولیٰ نے اس کی طرف سے اس کی اولاد کی طرف سے دیت ادا کی ہو تو پھر انتقال کا حق نہیں ہے اور کسی کا آزاد کردہ غلام کسی سے موالات نہیں کرسکتا کیونکہ ولائے عتاقت مقدم ہے ولائے موالات پر تو اس کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ کسی کا آزاد کردہ نہ ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مجہول النسب ہو اور عربی نہ ہو کیونکہ عربوں کے قبیلے موجود ہیں تو ان کے نسبی ورثاء ہوں گے۔

تشریح: ولائے موالات کی تفصیل:

ولاءِ عتاقت کے بعد ولاءِ موالات کو لا رہے ہیں اس لئے کہ ولائے عتاقت ولائے موالات سے قوی تر ہے کیونکہ ولائے عتاقت کا ثبوت بالاجماع ہے اور ولائے موالات میں اختلاف ہے، نیز ولائے عتاقت ثبوت کے بعد فسخ نہیں ہوتی بخلاف ولائے

موالات کے کہ وہ فسخ کا قابل ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور پھر نومسلم نے اس کے ساتھ عقد موالات کیا، یا اسلام تو ایک ہاتھ پر قبول کیا لیکن دوسرے مسلمان کے ساتھ عقد موالات کیا کہ میرے مرنے کے بعد میری پوری میراث آپ کو ملے گی اور میری زندگی میں مجھ سے کوئی قصور سرزد ہوجائے تو آپ میرے ساتھ اس کے تاوان میں تعاون اور شرکت کریں گے اور دوسرے نے قبول کیا تو یہ صحیح ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''اسلم رجل علی ید رجل'' کی جو قید ہے یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے عرف اور عادت کے مطابق استعمال ہوا ہے کہ عام طور یہی ہوتا ہے کہ جس کے ہاتھ پر اسلام قبول کرتا ہے اسی کے ساتھ عقد موالات کرتا ہے لیکن اگر اس نے اسلام تو ایک شخص کے ہاتھ پر قبول کرلیا اور عقد موالات کسی اور کے ساتھ کیا تو یہ بھی جائز ہے۔(تو یہ درمیان میں جملہ معترضہ ہے) اب اصل مسئلہ کی طرف لوٹ جائے۔

پس جب عقد موالات تام ہوگیا اس کے بعد اگر مولیٰ اسفل (نومسلم) سے کوئی جرم سرزد ہوگیا تو اس کی دیت اور تاوان مولیٰ اعلیٰ پر ہوگی اور اگر یہ نومسلم وفات ہوگیا اور اس کے کوئی نسبی رشتہ دار نہ ہو نہ قریب اور نہ بعید تو اس صورت میں اس کی میراث مولیٰ اعلیٰ کو ملے گی۔

امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولائے موالات کا اعتبار نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میراث کا تعلق از روئے نص یا تو قرابت اور زوجیت کے ساتھ ہے اور از روئے حدیث عتق کے ساتھ اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی جاتی لھذا موالات کوئی چیز نہیں ہے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے'' **والذین عقدت ایمانکم فاتوھم نصیبھم** '' یہ آیت عقد موالات کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے نیز حدیث شریف میں ہے جو جس کے ہاتھ مسلمان ہوا ہے وہ اس نومسلم کا زیادہ حقدار ہے حیات اور ممات میں۔

آگے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مولی الموالات ذی الارحام سے مؤخر ہے۔

اگر مولیٰ اعلیٰ نے مولیٰ اسفل کی جانب سے اور اس کی اولاد کی جانب سے کوئی عقل وغیرہ ادا نہ کیا ہو تو اس صورت میں مولیٰ اسفل کیلئے جائز ہے کہ مولیٰ اعلی سے کسی اور کی طرف انتقال کرے لیکن شرط یہ ہے کہ مولیٰ اعلیٰ کے سامنے ہو اس کے غائب ہونے کی حالت میں نہ ہو۔ لیکن اگر مولیٰ اعلیٰ نے اس کی جانب سے یا اس کی اولاد کی جانب سے عقل اور تاوان ادا کیا ہو تو اب اس کیلئے اس سے دوسرے کی طرف انتقال کرنا جائز نہیں ہے۔

عقد موالات کے شرائط: عقد موالات کے صحیح ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں۔

(۱) یہ کہ مولیٰ اسفل کسی کا آزاد غلام نہ ہو کیونکہ اگر وہ کسی کا آزاد کردہ غلام ہو تو وہ کسی اور سے عقد موالات نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ولائے عتاقت مقدم ہے ولائے موالات پر

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ مولیٰ اسفل مجہول النسب ہو کیونکہ اگر اس کا نسب معلوم ہو تو پھر اس کی میراث نسبی رشتہ داروں کو ملے گی کیونکہ ولاء موالات نسب سے مؤخر ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ مولیٰ اسفل عربی النسل نہ ہو کیونکہ عربوں کیلئے قبیلے اور خاندان موجود ہے اگر قریب نہ ہو تو دور سہی لھذا جب اس کے نسبی رشتہ دار موجود ہیں تو غیر کو اس کی میراث نہیں ملے گی۔

☆☆☆ واللہ اعلم ☆☆☆

ختم شد کتاب الولاء بتاریخ

۱۰ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ

مطابق ۱۴ جولائی ۲۰۰۸ء بروز پیر نورانی مسجد مینگورہ سوات

کتاب الاکراہ

اکراہ کے متعلق چند مباحث سمجھ لیجئے۔

(۱) اکراہ کی تعریف (۲) اکراہ کے اقسام (۳) اکراہ کے شرائط۔

تفصیل: (۱) اکراہ کا لغوی معنی ہے "حمل الغیر علی امر لا برضاہ قهراً" کسی کو زبردستی ناپسندیدہ امر پر اکسانا۔

اکراہ کی اصطلاحی تعریف علامہ سرخسیؒ نے مبسوط میں یہ کی ہے " فعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد اختياره " اکراہ وہ فعل ہے جو آدمی دوسرے کے سبب سے اس طرح کرے کہ اس کی رضامندی جاتی رہے یا اس کا اختیار زائل ہوجائے۔

(۲) اکراہ کے اقسام: اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اکراہ ملجئی (جس کو اکراہ کامل بھی کہتے ہیں) (۲) اکراہ غیر ملجئی (جس کو اکراہ قاصر بھی کہتے ہیں)۔

اکراہ ملجئی کی تعریف: اکراہ ملجئی وہ ہے کہ جس میں مکرَہ کو نہ قدرت باقی رہے اور نہ اختیار یعنی اس کو ایسی چیز کے ذریعے ڈرایا جائے جس کی وجہ اس کی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ لاحق ہو جیسے قتل یا کسی عضو کے کاٹنے کی تہدید اور دھمکی دینا۔ یا ایسی ضرب کی دھمکی دینا جس کی وجہ سے جان کے فوت ہونے کا خطرہ یعنی ضرب مبرّح (سخت ضرب) جس کو کہتے ہیں اس قسم اکراہ کو اکراہ کامل کہتے ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی رضا فوت ہوتی ہے اور اختیار فاسد ہوتا ہے۔

اکراہ غیر ملجئی کی تعریف: اکراہ غیر ملجئی وہ ہے جس میں جان یا عضو کے تلف کے کا اندیشہ نہ ہو جیسے حبس، قید اور ضرب یسیر کی تہدید اور دھمکی دینا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے رضا فوت ہوتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار باقی رہتا ہے۔

علامہ ابن الھمام اور فخر الاسلام بزدویؒ نے اکراہ کی ایک اور قسم بھی ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ کسی کو یہ دھمکی دی جائے کہ میں آپ کے بیٹے کا باپ کو، یا بہن کو قید کروں گا تو قیاس کی رو سے یہ اکراہ نہیں ہے لیکن استحساناً یہ بھی اکراہ سمجھا جائے گا

(ردالمحتار جلد ۹ ص ۲۱۹ / مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ)

(۳) اکراہ کے شرائط: اکراہ کے متحقق ہونے کے چار شرائط ہیں۔

(۱) مکرِہ (اکراہ کرنے والے) کو قدرت حاصل ہو اس چیز کے واقع کرنے پر جس کی دھمکی دے رہا ہے چاہے بادشاہ یا چور

وغیرہ۔

(۲) مکرَہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہے) کو اس چیز کے واقع کرنے کا خوف جس کی دھمکی دی گئی ہے یعنی مکرَہ کو یہ ظن غالب ہو کہ اگر میں نے یہ کام نہ کیا تو مکرِہ جس چیز کی دھمکی دے رہا ہے وہ کر گزرے گا۔

(۳) جس چیز کے ذریعے دھمکی دے رہا ہے (یعنی الہ) وہ جان یا عضو کو تلف کرنے والا ہو مثلاً اسلحہ یا چھری چاقو وغیرہ۔ یا رضا کو فوت کرنے والا ہو مثلاً حبس اور ضرب وغیرہ۔

(۴) مکرہ جس کو مجبور کیا جا رہا ہے وہ اکراہ سے پہلے اس کام سے اپنے آپ کو بچاتا ہو یا تو اپنے حق کی وجہ سے جیسے اپنا مال فروخت کرنا، یا غیر کی وجہ سے جیسے دوسرے کا مال ہلاک کرنا، یا شریعت کی وجہ سے جیسے شراب پینا اور زنا کرنا۔

مزید تفصیل کتاب میں آرہی ہے۔ چنانچہ فرمایا۔

﴿وهو فعل يوقع المكره بغيره فيفوتبه رضاه اويفسد اختياره مع بقاء الاهلية﴾ يقال اوقع فلان بلفلان مايسوء ه ثم الاكراه نوعان احدهما ان يكون مفوتاً للرضى وهو ان يكون بالحبس او الضرب والثاني ان يكون مفسداً لاختياره وهو ان يكون التهديد بالقتل اوقطع العضو ففوت الرضى اعم من فساد الاختيار ففي الحبس والضرب يفوت الرضاء لكن الاختيار الصحيح باق وفي القتل لارضى لكن له اختيار غير صحيح بل اختيار فاسد وتحقيقه ان الرضاء في مقابلة الكراهة والاختيار في مقابلة الجبر ففي الاكراه بالحبس اوالضرب لاشك ان الكراهة موجودة فالرضى معدوم لكن الاختيار متحقق مع وصف الصحة فان الاختيار انما يفسد في مقابلة تلف النفس او العضو فام كل امر فيه هلاك احدهما فالامتناع عنه مجبول في طبيعة جميع الحيوانات الاترىٰ ان القوة الماسكة كيف تمسك الانسان بل جميع الحيوانات عن الهوى من المكان العالي ومن الالقاء في النار عند مظنة التلف فلامتناع عنه وان كان اختيارياً فهو اختيار صورةً قريب من الجبر فكذافي الاكراه عند خوف تلف النفس او العضو اختيار الامتناع عمافيه مظنة التلف اختيار فاسد لان الانسان عليه مجبور من احيث الطبع عليه مجبول ومع ذلك الاهلية باقية في الملجي وغير الملجي لتحقيق العقل والبلوغ .

ترجمہ: اکراہ وہ فعل ہے جو آدمی دوسرے کے سبب سے اس طرح کرے کہ اس کی رضامندی جاتی رہے یا اس کا اختیار فاسد ہو جائے اہلیت کے باقی رہنے کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں کی وجہ سے وہ کام کیا جس کو وہ بُرا سمجھتا ہے پھر اکراہ کی

دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو رضی کو فوت کرنے والی ہے اور وہ یہ ہے کہ اکراہ تہدید ہو حبس یا ضرب کے ساتھ اور دوسری قسم وہ ہے جو اختیار کو فاسد کرنے والی ہے اور وہ یہ ہے کہ تہدید ہو قتل یا قطع عضو کے ساتھ رضی کا فوت ہونا عام ہے۔ اختیار کے فاسد ہونے سے تو حبس اور ضرب میں رضاء فوت ہوتی ہے لیکن اختیار صحیح باقی رہتا ہے اور قتل میں رضا نہیں ہوتی لیکن اس کا اختیار غیر صحیح ہوتا ہے بلکہ اختیار فاسد ہوتا ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ رضاء کراہت کے مقابلے میں ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہے جب اکراہ حبس اور ضرب کے ساتھ ہو تو کراہت کے موجود ہونے میں کوئی شک نہیں ہے لھذا رضاء معدوم ہے لیکن اختیار وصف صحت کے ساتھ باقی ہے کیونکہ اختیار اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ نفس یا عضو کے فوت ہونے کا خطرہ ہو پس ہر وہ امر جس میں کسی ایک کے ہلاک ہونے کا خطر ہو تو اس سے رک جانا تمام حیوانات کی طبعیت میں پیدا ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روکنی والی قوت انسان کو بلکہ تمام حیوانات کو اونچے مکان سے گرنے سے روکتی ہے اور آگ میں ڈالے جانے سے جبکہ ہلاکت کا گمان ہو تو اس سے رک جانا اگرچہ اختیاری ہے لیکن یہ صورۃً اختیار ہے جبر کے قریب ہے اسی طرح جب اکراہ میں نفس یا عضو کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو اس چیز سے رک جانے کو اختیار کرنا جس میں ہلاکت کا گمان ہو یہ اختیار فاسد ہے کیونکہ انسان مجبور ہے اسلئے کہ انسان کی طبعیت اس پر پیدا ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود اہلیت باقی ہے اکراہ ملجی اور غیر ملجی دونوں میں اس لئے کہ عقل اور بلوغ موجود ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنفؒ نے اکراہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اکراہ وہ فعل ہے جو آدمی دوسرے کے سبب سے کرتا ہے جس کی وجہ سے اس کی رضاء فوت ہوتی ہے یا اس کا اختیار فاسد ہوتا ہے لیکن اس کی اہلیت ختم نہیں ہوتی بلکہ اہلیت باقی رہتی ہے کہا جاتا ہے ''**اوقع فلان بفلان مایسوئه**'' فلاں نے فلاں کے سبب سے وہ کام کر دیا جس کو وہ ناپسند کرتا ہے۔

پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) اکراہ غیر ملجی جس کی وجہ سے آدمی کی رضا تو فوت ہوتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا اور وہ یہ کہ کسی کو دھمکی دیدی جائے حبس اور ضرب غیر مبرح کے ساتھ۔ تو اس قسم اکراہ سے ذریعہ آدمی کام کرنے پر راضی تو نہیں ہوتا لیکن اس کا اختیار باقی رہتا ہے۔

(۲) اکراہ ملجی: اکراہ ملجی وہ ہے کہ جس کی وجہ سے آدمی کی رضا بھی فوت ہوتی ہے اور اختیار بھی فاسد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی کو دھمکی دیدی جائے قتل یا قطع عضو یا ضرب شدید مبرح کے ذریعے۔ تو رضا کا فوت ہونا عام ہے اختیار کے فاسد ہونے چنانچہ۔ ضرب اور حبس میں رضا تو فوت ہوتی ہے لیکن اس کا اختیار صحیح باقی ہے اور قتل اور قطع عضو میں رضی بھی فوت ہے

اور اختیار صحیح بھی باقی نہیں ہے بلکہ اختیار فاسد باقی ہے۔
اس کی مزید تحقیق کیلئے یہ سمجھ لیجئے کہ اختیار صحیح اور اختیار فاسد میں فرق ہے اور اس فرق کو سمجھنے کیلئے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ رضاء، کراہت کے مقابلے میں ہوتی ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہوتا ہے، پس جب اکراہ غیر ملجی ہو یعنی اکراہ حبس اور ضرب کے ساتھ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اکراہ موجود ہے اور جب اکراہ موجود ہے تو رضاء فوت ہوگی کیونکہ اکراہ اور رضاء دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں جب اکراہ موجود ہے تو رضاء فوت ہوگی لیکن پھر بھی اختیار صحیح باقی ہے اس لئے کہ اختیار کراہت کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے کیونکہ اختیار اس وقت فاسد ہوتا ہے جبکہ انسان کو جان یا کسی عضو کے کٹ جانے کا خوف ہو اس لئے کہ جس امر میں بھی جان یا عضو کے کٹ جانے کا خطرہ ہو اس سے رُک جانا ہر انسان بلکہ تمام حیوانات کی طبعیت میں پیدائشی اور فطری طور پر موجود ہے مثلاً آپ دیکھتے ہیں کہ انسان بلکہ تمام حیوانات کے اندر ایک قوت موجود ہے جو ان کو کسی اونچے مکان، یا خطرناک موقع میں گرنے سے روک دیتی ہے اسی طرح آگ میں چلے جانے سے جبکہ ہلاکت کا خطرہ ہو اس میں گرنے سے بھی روک دیتی ہے تو دیکھو ان چیزں سے رُک جانا بھی اختیاری ہے لیکن اختیار صورۃً ہے حقیقت میں یہ اختیار نہیں ہے بلکہ جبر کے قریب ہے کیونکہ طبعیت حیوانیہ فطری طور پر ہلاکت کے مواقع سے فرار اختیار کرتی ہے تو گویا کہ اس خطرے سے اپنے آپ کو بچانے میں انسان مجبور ہے اسی طرح جب اکراہ نفس کے تلف ہونے کے ساتھ یا عضو کے کٹ جانے کے ساتھ ہو تو اس سے رُک جانا اگرچہ انسان کے اختیار میں ہے لیکن یہ اختیار، اختیار صحیح نہیں ہے بلکہ اختیار فاسد ہے۔ لیکن اس کے باوجود مکرَہ میں اہلیت باقی ہے اکراہ ملجی اور غیر ملجی دنوں میں کیونکہ انسان کے عقل بھی موجود ہے اور بالغ بھی ہے۔

﴿وشرطه قدرة المكره على ايقاع مايهددبه سلطاناً كان اولصاً﴾ روى عن ابى حنيفةؒ ان الاكراه لايتحقق الامن السلطان فكانه قال ذلك بناء على ماكان واقعاً فى عصره ﴿وخوف المكره على ايقاعه﴾ اى يغلب على ظنه ان المكره يوقعه ﴿وكون المكره به متلفاً نفساً اوعضواً اوموجباً غمايعدم الرضاء﴾ اعلم ان هذايختلف باختلاف الناس بان الار[illegible]ون بالضرب والحبس فالضرب اللين لايكون اكراهاً فى حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الاان يكون حبساً مديداً يتضجر منه والاشراف يعتنون بكلام فيه خشونة فمثل هذا لايكون اكراهاً لهم ﴿المكره ممتنعاً عمااكره عليه قبله لحقه﴾ كبيع ماله او اتلافه او اعتاق عبده ﴿الحق اخر﴾ كاتلاف مال الغير ﴿اولحق الشرع﴾ كشرب الخمر والزنا.

ترجمہ: اور اکراہ کے متحقق ہونے کی شرط یہ ہے کہ مکرِہ کی قدرت ہو اس چیز کے واقع کرنے پر جس کے ذریعے ڈراتا ہے چاہے بادشاہ ہو یا چور، امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اکراہ متحقق نہیں ہوتا مگر بادشاہ سے گویا کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو کہا ہے یہ اس اعتبار سے ہے جو اس کے زمانے میں واقع تھا اور مکرَہ کو اس کے واقع کرنے کا خوف ہو یعنی اس کا ظن غالب یہ ہو کہ مکرِہ یہ کام کر گزرے گا اور جس چیز کے ذریعے ڈرا رہا ہے وہ نفس یا عضو کو ختم کرنے والی ہو یا ایسی بات کو ثابت کرنے والی ہو جس کی وجہ سے رضا فوت ہوتی ہے جان لو یہ لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ کمینے لوگ بسا اوقات مار پیٹ اور حبس کی پرواہ نہیں کرتے بلکہ سخت پٹائی اسی طرح حبس بھی ہے مگر یہ کہ لمبے زمانے تک قید کرنا ہو جس سے بے قراری حاصل ہوتی ہو (آدمی کا دل تنگ ہو جاتا ہو) اور شریف لوگ تو اس بات کو بھی بھاری جانتے ہیں جس میں سختی ہو تو اس جیسی بات بھی ان کے حق میں اکراہ سمجھی جائے گی اور مکرَہ اس کام کرنے سے رک جاتا ہے جس پر مجبور کیا جا رہا ہے اکراہ سے پہلے اپنے حق کی وجہ سے جیسے اپنے کو بیچنا یا ہلاک کرنا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا یا دوسرے کے حق کی وجہ سے جیسے دوسرے کا مال ہلاک کرنا یا شریعت کے حق کی وجہ سے جیسے شراب پینا اور زنا کرنا۔

تشریح: اکراہ کے متحقق ہونے کے شرائط:

اکراہ کے متحقق ہونے کے شرائط اجمالی طور پر ہم ابتداء میں ذکر کر چکے ہیں یہاں پر صرف تھوڑی وضاحت کے ساتھ دوبارہ ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ اکراہ کے متحقق ہونے کے شرائط چار ہیں۔

(۱) مکرِہ (اکراہ کرنے والے) کی قدرت ہو اس کام کے کرنے پر جس کی وہ دھمکی دے رہا ہے چاہے بادشاہ یا چور اور ڈاکو وغیرہ اگر ان کی قدرت نہ ہو بلکہ صرف کسی سے کہا کہ یہ کام کرو ورنہ تجھے قتل کریں گے اور آپ کو یقین ہو کہ قتل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا تو اس صورت میں اکراہ متحقق نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اکراہ صرف سلطان اور بادشاہ سے متحقق ہوتا ہے غیر سلطان سے اکراہ متحقق نہیں ہوتا اور صاحبینؒ کے نزدیک اکراہ بادشاہ اور غیر بادشاہ جس کی قدرت ہو سب سے متحقق ہوتا ہے لیکن یہ اختلاف درحقیقت عصر اور زمانے کا اختلاف ہے حجت اور برہان کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمانے میں غیر سلطان کی جرأت نہیں تھی کہ وہ کسی پر اکراہ کرے اور صاحبین کے زمانے میں چونکہ عام لوگوں کی جرأت پیدا ہو گئی تھی اکراہ کرنے کی اس لئے صاحبین نے فتویٰ دیدیا کہ غیر سلطان سے بھی اکراہ متحقق ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ مکرَہ (جس کو ڈرایا جا رہا ہے) کو بھی یہ ظن غالب ہو کہ مکرِہ (اکراہ کرنے والا) وہ کام کر گزرے

گا جس کی وہ دھمکی دے رہا ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ جس چیز کے ذریعے دھمکی دے رہا ہے وہ بھی نفس یا عضو کو تلف کرنے والی ہو مثلاً قتل کرنے کی دھمکی ذبح کرنے کی آگ میں ڈالنے کی یا عضو کاٹنے کی یہ چیزیں چونکہ انسان کی جان یا عضو ہلاک کرنے والی ہیں اس لئے اس کے ذریعہ اکراہ متحقق ہوگا۔

یا اکراہ ایسی بات کے ذریعے ہو جو رضاء کو فوت کرتی ہے مثلاً ضرب یا حبس وغیرہ کیونکہ اس سے انسان کی رضاء فوت ہوتی ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم اکراہ میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں بعض لوگ کمینے ہوتے ہیں معمولی مار پیٹ سے ان کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی اسی طرح معمولی حبس قید سے بھی ان کوئی پرواہ نہیں ہوتی بلکہ وہ جرائم اس لئے کرتے ہیں کہ تھوڑی بہت پٹائی ہو جائے گی یا چند دن جیل میں گزار دیں گے پھر نکل جائیں گے جیسے کہ آج کل جرائم پیشہ افراد کی یہی عادت بن گئی ہے تو ایسے لوگوں کے حق میں معمولی پٹائی اور معمولی جیل اور قید کی دھمکی اکراہ میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس کے عادی بن چکے ہیں بلکہ اگر سخت زخمی کرنے والی پٹائی ہو یا بہت لمبی جیل اور قید کرنے کی دھمکی ہو جس سے آدمی بے قرار ہوتا ہے اکتا جاتا ہے تو ان کے حق میں یہ تہدید اکراہ میں داخل ہوگی اور بعض شریف لوگ ہوتے ہیں کہ جو تھوڑی سخت بات کی بھی پرواہ کرتے ہیں اور اس کو ناگوار سمجھتے ہیں اس کے حق میں تھوڑی سی بُری بات بھی اکراہ میں داخل ہوگی۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرَہ (جس کو ڈرایا جا رہا ہے) وہ اس کام کے کرنے سے رُک جاتا ہوا کراہ سے پہلے یا تو اپنے حق کی وجہ سے جیسے اس کے مال کے بیچنے پر مجبور کرنا حالانکہ اس کو بیچنا نہیں چاہتا یا اس کے مال ہلاک کرنے پر مجبور کرنا یا اس کے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کرنا حالانکہ وہ غلام کو آزاد کرنا نہیں چاہتا۔ یا دوسرے کی وجہ سے وہ اس کام کے کرنے سے رک جاتا ہے مثلاً دوسرے کا مال ہلاک کرنا جس کو وہ ہلاک کرنا نہیں چاہتا تھا۔ یا شریعت کے حق کی وجہ سے وہ اس کام کے کرنے سے احتراز کرتا ہو جیسے شراب پینا حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا تھا یا زنا کرنا حالانکہ وہ زنا کرنا نہیں چاہتا تھا۔ اور اس کے باوجود مکرِہ نے اس کو مجبور کر دیا تو یہ اکراہ میں داخل ہے۔

﴿ فلو اکره بقتل اوبضرب شديد اوحبس حتى باع او اشترى او اقر او اجر فسخ اومضى﴾ فان هذه العقود يشترط فيها الرضى فالاكراه الذى يعدم الرضى وهو غير الملجى يمتنع نفاذها لكنها تنعقد ﴿وله الخيار فى الفسخ او الامضاء ويملكه المشترى ان قبض فيصح اعتاقه ولزمه قيمته﴾ لان بيع المكره عند بيع فاسد لان ركن البيع صدر من اهله فى محله والفساد لفوات الوصف وهو الرضاء والمبيع بيعاً فاسداً يملك بالقبض فلو قبض واعتق اوتصرف تصرفاً لاتنقض ينفذ عندنا خلافاً لزفرؒ اذهو عنده بيع

موقوف والموقوف قبل الاجازة لایفید الملک ﴿فان قبض ثمنه اوسلم طوعاً نفذ وان قبضه مکرها لاورده ان بقی﴾ لم یذکر فی الھدایة حکم التسلیم مکرهاً لکن ذکر فی اصول الفقه ان الاکراه اذاکان علی البیع والتسلیم یکون التسلیم مقتصراً علی الفاعل ولم یجعل الفاعل آلة للحامل فی التسلیم لانه حمله علی تسلیم المبیع ولوجعل آلة له تصیر تسلیم المغصوب فاذاکان التسلیم مقتصراً علی الفاعل ینبغی ان ینفذ ویجب القیمة فان قلت یشکل بقبض الثمن فان الفاعل لایمکن ان یکون آلة فیه ومع ذلک لاینفذ فیه قلت لایلزم هنامن جعله آلة تغیر الفعل الذی اکره علیه بخلاف تسلیم المبیع .

ترجمہ: اگر کسی کو مجبور کردیا گیا قتل یا سخت مارنے اور قید کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اس نے بیچ دیا، یا خرید لیا، یا اقرار کیا ،یا اجارہ پر دیدیا تو ان عقود کو فسخ کرے یا جاری رکھے کیونکہ ان عقود میں رضامندی شرط ہے تو وہ اکراہ جو رضاء کو فوت کرتا ہے اور وہ ہے اکراہ غیر ملجی وہ اس کے نافذ ہونے سے مانع ہے لیکن یہ عقود منعقد ہوتے ہیں اور اس کو اختیار ہوگا فسخ کرنے اور جاری رکھنے میں اور مشتری اس کا مالک ہوگا اگر اس نے اس پر قبضہ کرلیا لھذا اس کا ازاد کرنا صحیح ہے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ مکرہ کی بیع ہمارے نزدیک بیع فاسد ہے اس لئے کہ بیع کا رکن اہل سے صادر ہوا ہے اپنے محل میں اور فساد جو ہے وہ وصف کی وجہ سے ہے اور وہ ہے رضامندی اور بیع فاسد میں مبیع قبضہ کرنے کی وجہ سے مملوک ہوجاتی ہے پس جب اس نے قبضہ کرکے اس کو آزاد کردیا، یا ایسا تصرف کیا جو ختم ہونے والا نہ ہو تو ہمارے نزدیک بیع نافذ ہوجائے گی برخلاف امام زفرؒ کے اس لئے یہ ان کے نزدیک بیع موقوف ہے اور بیع موقوف اجازت سے پہلے مفید ملک نہیں ہوتی۔ اگر مکرَہ نے ثمن پر خوشی سے قبضہ کیا تو بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر اس نے ثمن ناپسندیدگی سے قبضہ کیا تو نافذ نہ ہوگی اور واپس کرے گا اگر باقی ہو ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے اکراہ کی حالت میں سپردگی کا حکم ذکر نہیں کیا ہے لیکن اصول فقہ میں یہ ذکر ہے کہ اکراہ جب بیع اور سپردگی دونوں پر ہو تو سپرد کرنا منحصر رہے گا فاعل پر اور فاعل کو حامل کیلئے الہ نہیں بنایا جائے گا سپرد کرنے میں کیونکہ اس نے مبیع سپرد کرنے پر مقرر کیا ہے اگر فاعل کو حامل کیلئے الہ بنایا جائے تو یہ مغصوب کی سپردگی ہوجائے گی پس جب سپرد کرنا منحصر ہے فاعل پر تو مناسب یہ ہے کہ بیع نافذ ہو اور اس کی قیمت واجب ہو اگر آپ کہیں کہ اس پر تو اشکال وارد ہوتا ہے ثمن قبضہ کرنے سے کیونکہ ممکن نہیں ہے کہ فاعل کو الہ بنایا جائے لیکن اس کے باوجود اس میں بیع نافذ نہیں ہوتی۔

میں کہتا ہوں یہاں پر فاعل کو الۃ بنانے سے اس فعل کو متغیر کرنا لازم نہیں ہوتا جس پر مجبور کردیا گیا ہے برخلاف مبیع کے سپرد کرنے کے۔

تشریح: اگر بائع ثمن پر خوشی سے قبضہ کر لے تو بیع نافذ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص پر اکراہ کیا کہ تم اپنا مکان فروخت کر دو چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں مکان کو فروخت کیا اب آگے مسئلہ یہ ہے جب بھی اس کو اختیار مل جائے چاہے تو بیع فسخ کر لے یا اجازت دیدے لیکن اگر بائع نے مکان کے ثمن پر خوشی سے قبضہ کر لیا یا بائع نے مبیع خوشی سے سپرد کر دی تو بیع ہوگی کیونکہ اب تو اکراہ نہیں ہے تو خوشی سے ثمن پر قبضہ کرنا یا خوشی سے مبیع سپرد کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بائع بیع پر راضی ہے لیکن اگر اس نے حالت اکراہ میں ثمن پر قبضہ کر لیا یا مبیع سپرد کر دی تو بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ کراہت موجود ہے اور جب کراہت موجود ہے تو رضاء فوت ہوگی اور جب رضاء فوت ہے تو بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ بیع تو نافذ ہوتی ہے باہمی رضامندی سے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ اگر بائع ثمن پر حالت اکراہ میں قبضہ کر لے تو بیع نافذ نہ ہوگی لیکن صاحب ہدایہ نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ اگر حالت اکراہ میں بائع مبیع سپرد کر دے تو بیع نافذ ہوگی یا نہ ہوگی اس کے بارے میں صاحب ہدایہ نے سکوت اختیار کیا ہے لیکن اصول فقہ میں اس کے متعلق یہ ذکر ہے جب اکراہ بیع اور تسلیم دونوں پر ہو اور بائع نے حالت اکراہ میں مبیع سپرد کر دی تو مبیع کی سپردگی فاعل (بائع) پر منحصر رہے گی اور فاعل (بائع) کو حامل (مکرِہ) کیلئے آلہ نہیں بنایا جائے گا کیونکہ حامل (مکرِہ) نے اس (بائع) کو مبیع کے سپرد کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اگر فاعل (بائع) کو حامل (مکرِہ) کیلئے آلہ بنایا جائے تو پھر یہ مبیع کی سپردگی نہ ہوگی بلکہ مغصوب کی سپردگی ہو جائے گی اور یہ فعل (جس پر مجبور کر دیا گیا ہے) فعلِ بیع نہیں رہے گا بلکہ فعل غصب بن جائے گا حالانکہ حامل (مکرِہ) نے اس کو فعل بیع پر مجبور کر دیا ہے فعل غصب پر مجبور نہیں کیا ہے پس جب مبیع کو سپرد کرنا فاعل (بائع) پر منحصر ہے تو مناسب یہ ہے کہ یہ بیع نافذ ہو البتہ ثمن کے بجائے اس کی قیمت واجب ہو کیونکہ ثمن پر بائع راضی نہیں ہے۔ یہ تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حالت اکراہ میں ثمن پر قبضہ کرنے سے بیع نافذ نہ ہوگی لیکن حالت اکراہ میں مبیع سپرد کر دینے سے بیع نافذ ہوگی۔

فان قلت: معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ جس طرح حالت اکراہ میں مبیع سپرد کر دینے سے بائع فاعل ہوتا ہے نافذ ہوتی ہے اور بائع حامل (مکرہ) کیلئے آلہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح حالت اکراہ میں ثمن پر قبضہ کرنے سے فاعل ہونا چاہئے حامل کیلئے آلہ نہیں ہونا چاہئے اور بیع نافذ ہونی چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ حالت اکراہ میں ثمن پر قبضہ کرنے سے بیع نافذ نہیں ہوتی تو دونوں میں کیا فرق ہے؟

قلت: جواب کا حاصل یہ ہے کہ حالت اکراہ میں ثمن پر قبضہ کرنے سے فاعل (بائع) کو حامل کیلئے آلہ بنانا درست ہے کیونکہ اگر

حالت اکراہ میں فاعل (بائع) کو حامل (مکرہ) کیلئے الہ بنایا جائے تو اس سے اس فعل میں کوئی تغیر نہیں آتا جس پر اس کو مجبور کردیا گیا ہے یعنی بیع پھر بھی بیع رہتی ہے غصب نہیں بن جاتا۔ برخلاف مبیع تسلیم کرنے کے کہ حالت اکراہ میں مبیع کے سپرد کرنے میں فاعل (بائع) کو حامل (مکرہ) کیلئے الہ بنایا جائے تو جس فعل پر مجبور کردیا ہے وہ متغیر ہوجائے گا وہ پھر مبیع کی سپردگی نہ ہوگی بلکہ مغصوب کی سپردگی ہوجائے گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فلو اکره البائع لاالمشتری وهلک المبیع فی ید المشتری ضمن قیمته للبائع وله ان یضمن ایاشاء فان ضمن المکره رجع علی المشتری بقیمته وان ضمن المشتری کل شراء بعده لاماقبله﴾فقوله ضمن قیمته للبائع ای ضمن المشتری بمعنی ان اقرارالضمان علیه وله ای للبائع وهو المکرَه بالفتح ان ان یضمن ایاشاء من الکرِه بالکسر ومن المشتری فان ضمن المکره رجع علی المشتری وان ضمن المشتری نفذکل شراء بعده لاماقبله فان المشتری اعم من ان یکون مشتریاً اولاً اوثانیاً اوثالثاً لوتناسخت العقود فانه ان ضمن المشتری الثانی القیمة یصیرملکاً له فینفذ کل شراء بعد ذلک الشراء ولاینفذ الشراء الذی کان قبله فیرجع المشتری الضامن بالثمن علی بائعه ثم هذا ا لبائع بالثمن علی بائعه وهذا بخلاف ماذااجازالمالک احد العقود حیث ینفذ الجمیع لانه اسقط حقه وهو المانع فعاد الکل الی الجواز وفی الضمان یثبت الملک المستند فیسند الی حین العقد لاماقبله .

ترجمہ: اگر بائع کو مجبور کیا گیا ہونہ کہ مشتری کو اور مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا بائع کیلئے اور بائع کیلئے جائز ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن قرار دیدے پس اگر اس نے مکرِہ کو ضامن قرار دیدیا تو وہ مشتری پر اس کی قیمت کا رجوع کرے گا اور اگر اس نے مشتری کو ضامن قرار دیدیا تو وہ خریداری نافذ ہوگی جو اس کے بعد ہوئی اور جو اس سے پہلے ہوئی ہے وہ نافذ نہ ہوگی۔ مصنفؒ کے قول ''ضمن قیمتہ'' کا معنی ہے کہ ضمان کا اقرار اس پر ہے اور بائع کیلئے جائز ہے (بائع سے مراد مکرَہ یعنی را کے فتحے کے ساتھ) کہ جس کو چاہے ضامن قرار دیدے چاہے مکرِہ کو ضامن قرار دیدے یا مشتری کو پس اگر اس نے مکرِہ کو ضامن قرار دیدیا تو مکرِہ مشتری پر رجوع کرے گا اور اگر مشتری کو ضامن قرار دیدیا تو وہ خریداری نافذ ہوگی جو اس کے بعد واقع ہوئی ہے لیکن جو پہلے واقع ہوئی ہے وہ نافذ نہ ہوگی کیونکہ مشتری عام ہے چاہے مشتری اول ہو، ثانی یا ثالث اگر عقود متاول اور پے درپے ہوں پس اگر اس نے مشتری کو ثانی قیمت کا ضامن قرار دیدیا تو یہ اس کی ملکیت بن جائے گی لھذا جو خریداری اس کے بعد واقع ہوئی ہے وہ نافذ ہوگی اور وہ خریداری نافذ نہ ہوگی جو اس سے پہلے واقع ہوئی ہے

لھذا مشتری ضامن۔ قیمت کا رجوع کرے گا اپنے بائع پر پھر یہ بائع ثمن کا رجوع کرے گا اپنے بائع پر اور یہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ جب مالک نے ایک عقد کی اجازت دیدی تو تمام عقود نافذ ہو جائیں گے اس لئے کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور وہی نافذ ہونے سے مانع تھا تو سب جواز کی طرف لوٹ گئے اور ضمان میں ملکیت مستند ثابت ہوتی ہے تو وہ منسوب ہوگی عقد کے وقت کی طرف نہ کہ ماقبل کی طرف ۔

تشریح: اگر بائع مکرہ اور مشتری مکرہ نہ ہو تو ضمان مشتری پر ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر اکراہ بائع پر ہو مشتری پر نہ ہو بلکہ مشتری نے اپنی رضامندی سے وہ چیز لے لی اور پھر وہ چیز مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو ضمان مشتری پر آئے گا یعنی ضمان کا اقرار مشتری پر ہوگا اور بائع (یعنی مکرَہ) کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ مکرِہ (جس نے اکراہ کیا ہے) سے ضمان لے لے۔ یا مشتری سے پس اگر بائع (مکرَہ) نے مکرِہ سے ضمان لے لیا تو مکرِہ مشتری پر رجوع کرے گا کیونکہ وہ چیز تو مشتری نے ہلاک کردی ہے اور مکرِہ مشتری کیلئے بمنزلہ بائع ہے گویا کہ مشتری نے مکرِہ کی ملکیت ہلاک کردی ہے لھذا مکرِہ مشتری پر اس کی قیمت کا رجوع کرے گا۔ لیکن اگر بائع (مکرَہ) نے مشتری سے ضمان لے لیا تو اس صورت میں ضمان لینے کے بعد جتنی بیوع ہوئی ہیں وہ نافذ ہوں گی اور اس سے پہلے جو بیوع ہوئی ہیں وہ نافذ نہ ہوں گی۔

اس کی صورت یہ ہوگی، خالد نے عمران کو مجبور کر دیا تم اپنی موٹر سائکل "شاہد" کے ہاتھ فروخت کر دو چنانچہ عمران (مکرَہ) نے موٹر سائکل "شاہد" کے ہاتھ فروخت کر دی حالانکہ شاہد مکرَہ نہیں ہے بلکہ اس نے اپنے اختیار سے لی ہے پھر شاہد نے یہی موٹر سائکل "ماجد" کے ہاتھ فروخت کر دی اور "ماجد" نے "ساجد" کے ہاتھ فروخت کر دی چنانچہ اس صورت میں "شاہد" مشتری اول ہے، ماجد مشتری ثانی ہے اور ساجد مشتری ثالث ہے ۔ اس کے بعد موٹر سائکل "ساجد" یعنی مشتری ثالث کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بائع (عمران) کو اختیار ہے چاہے تو مکرِہ (اخالد) سے ضمان لے یا تینوں مشتریوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے سکتا ہے کیونکہ مشتری عام ہے چاہے مشتری اول ہو، ثانی یا ثالث، اگر بائع (عمران) نے مکرِہ (خالد) سے ضمان لے لیا تو مکرِہ (خالد) مشتری (شاہد) پر رجوع کرے گا کیونکہ موٹر سائکل تو شاہد کو مل چکی ہے۔ لیکن اگر بائع نے مشتری سے ضمان لے لیا پس اگر بائع نے مشتری اول (شاہد) سے ضمان لے لیا تو اس صورت میں مشتری اول کی بیع بھی جائز ہوگی، ثانی کی بھی اور ثالث کی بھی یعنی پے در پے جتنے عقود ہوئے ہیں وہ سب نافذ ہوں گے لیکن اگر بائع (عمران) نے مشتری ثانی (ماجد) سے ضمان لے لیا تو اس صورت میں مشتری ثانی اور ثالث کی بیع جائز ہوگی اور مشتری اول کی بیع جائز نہ ہوگی لھذا ماجد نے جو ثمن شاہد (مشتری اول) کو دیا ہے اس کا رجوع شاہد پر کرے گا۔ اسی طرح اگر بائع نے مشتری ثالث سے

ضمان لے لیا تو مشتری ثالث کے بعد جتنے عقود پے در پے ہوئے ہیں وہ نافذ ہوں گے لیکن مشتری ثالث سے پہلے جتنے عقود ہوئے ہیں وہ نافذ نہ ہوں گے لھذا بائع نے جس مشتری سے ضمان لیا (یعنی مشتری ثالث سے) وہ اپنے ثمن کا رجوع کرے گا اپنے بائع (یعنی مشتری ثانی) پر اور وہ اپنے بائع (یعنی مشتری اول) پر رجوع کرے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ بائع نے بیع کی اجازت نہ دی ہو لیکن اگر بائع (مکرَہ) نے بیع کی اجازت دیدی تو پے در پے جتنے عقود ہوئے ہیں وہ سب نافذ ہوں گے یعنی شاہد سے لیکر ماجد تک جتنی بیوع ہوئی ہیں وہ سب نافذ ہوں گی دونوں میں فرق یہ ہے کہ اجازت کی صورت میں مالک نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور جب اس نے اپنا حق ساقط کر دیا تو تمام عقود جائز ہو گئے اور ملکیت ابتداء یعنی پہلی بیع سے ثابت ہو گئی لیکن جب اس نے اجازت نہ دی ہو بلکہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس نے ضمان لیا ہو تو اس صورت میں جس مشتری سے ضمان لیا گیا ہے اس کی ملکیت ثابت ہو گی لیکن یہ ملکیت مستند ہو گی اور ملک مستند عقد کے وقت ثابت ہوتی ہے عقد سے پہلے ثابت نہیں ہوتی۔ لھذا جس مشتری سے ضمان لے لیا گیا گویا کہ عقد اس کے ساتھ ہو گیا اور جب عقد اس کے ساتھ ہو گیا تو اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس کے بعد جتنی بیوع ہوئی ہیں ان کی بھی ملکیت ثابت ہو جائے گی لیکن اس سے پہلے والی بیوع ثابت نہ ہوں گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

﴿فان اكره على اكل ميتة اودم اولحم خنزير اوشرب خمر بحبس اوضرب اوقيد لم يحل اوبقتل وبقتل اوبقطع حل به﴾ لان هذه الاشياء مستثناة عن الحرمة فى حال الضرورة والاستثناء عن الحرمة حل ولاضرورة فى اكراه غير ملجىء **﴿فام صبرفقتل اثم كمافى المخمصة وعلى الكفر بقتل اوقطع عضو رخص له ان يظهر ماجبر عليه بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان وبالصبر اجر ولم يرخص بغيرهما﴾** اى بغير القتل والقطع روى ان خبيباً وعماراً ابتليا بذلك فصبر خبيبٌ حتى صلب فسماه النبى ﷺ سيدالشهداء واظهرعمار وكان قلبه مطمئناً بالايمان فقال رسول الله ﷺ فاعادوا فعد والفرق بين هذا وبين شرب الخمر ان شرب الخمر يحل عند الضرورة والكفر لايحل ابداً فيرخص اظهاره مع قيام دليل الحرمة لان حقه يفوت بالكلية وحق الله تعالىٰ لايفوت بالكلية لان التصديق باق **﴿ورخص له اتلاف مال المسلم بهما﴾** اى بالقتل والقطع **﴿وضمن المكرِه﴾** بكسر الراء اذفى الافعال لايصير الفاعل آلة الحامل **﴿لاقتله﴾** فان قتل المسلم لايحل بالضرورة **﴿ويقاد المكرِه فقط﴾** اى ان كان القتل عمداً فعند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ القصاص على الحامل لان الفاعل يصير آلة له وعند زفرؒ على الفاعل لان مباشر ولايحل له القتل وعند ابى يوسفؒ لايجب على احد للشبهة وعند الشافعىؒ عليهما

على الفاعل بالمباشرة وعلى الحامل بالتسبيب والتسبب عنده كالمباشرة كشهود القصاص .

ترجمہ: اگر کسی کو مجبور کر دیا گیا مردار، خون، اور خنزیر کے کھانے پر یا شراب پینے پر جیل میں ڈالے جانے، مارنے یا بیڑیاں لگانے کے ساتھ تو حلال نہیں ہے لیکن قتل کرنے، یا کسی عضو کے کاٹنے کے ساتھ ہو تو حلال ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں بوقت ضرورت حرمت سے مستثناء ہیں اور حرمت سے استثناء کرنا حلت ہے اور اکراہ غیر ملجی میں ضرورت نہیں ہے اگر اس نے صبر کیا اور اس کے نتیجے میں قتل کیا گیا تو گنہگار ہوگا جیسے کہ حالت مخمصہ میں، اور اگر اس کو مجبور کر دیا گیا کفر کرنے پر قتل یا قطع عضو کے ساتھ تو اس کیلئے رخصت ہے زبان پر اس بات کے اظہار کرنے کی جس پر مجبور کیا گیا ہے اس حال میں کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو لیکن صبر کرنے سے اس کو اجر ملے گا روایت کی گئی ہے حضرت خبیبؓ اور حضرت عمارؓ اس مصیبت میں گرفتار ہو گئے چنانچہ حضرت خبیبؓ نے صبر کیا یہاں تک کہ سولی دیدی گئی اور نبی کریم ﷺ نے ان کو سید الشہداء سے نامزد کیا اور حضرت عمارؓ نے اظہار کیا اور ان کا دل ایمان پر مطمئن تھا چنانچہ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ اگر وہ پھر ایسا کریں تو تم بھی یوں ہی کرنا۔ اس میں اور شراب پینے میں فرق یہ ہے کہ شراب پینا بوقت ضرورت حلال ہے اور کفر کبھی بھی حلال نہیں ہے تو اس کیلئے کلمۂ کفر کے اظہار کی رخصت ہے باوجود یکہ حرمت کی دلیل موجود ہے کیونکہ اس کا حق مکمل طور پر فوت ہوتا ہے اور اللہ کا حق مکمل طور پر فوت نہیں ہوتا کیونکہ تصدیق باقی ہے۔ اور اس کیلئے رخصت ہے کسی مسلمان کے مال ہلاک کرنے کی قتل اور قطع عضو کے ساتھ اور وہ مکرِہ کو ضامن قرار دے گا اس لئے کہ افعال میں وہ حامل کیلئے آلہ بن جاتا ہے لیکن مسلمان کے قتل کرنے کی رخصت نہیں۔ کیونکہ مسلمان کا قتل ضرورت کے وقت بھی حلال نہیں ہے۔ اور قصاص صرف مکرِہ سے لیا جائے گا یعنی اگر قتل عمداً ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص حامل پر ہے اس لئے فاعل کہ اس کیلئے آلہ ہے، اور امام زفرؒ کے نزدیک قصاص فاعل پر ہے کیونکہ وہ قتل کا مرتکب ہے اور اس کیلئے قتل حلال نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی پر بھی قصاص واجب نہیں شبہ کی وجہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں پر واجب ہے فاعل پر مباشرت اور ارتکاب کی وجہ سے اور حامل پر تسبب یعنی باعث ہونے کی وجہ سے اور ان کے نزدیک تسبب (سبب بننا) مباشرت کی طرح ہے جیسے قصاص کے گواہ بننا۔

تشریح: افعال حسیہ میں اکراہ کا اثر کیا ہوتا ہے؟

اس کے بارے میں یہ اصول ذہن میں رکھ لیجئے کہ افعال حسیہ میں اکراہ کے اثر اور حکم کی تین انواع ہیں (۱) مباح (۲) رخصت (۳) حرام۔

تفصیل: (۱) مباح: اگر کسی کو مجبور کر دیا گیا مردار، خون، اور خنزیر کے گوشت کھانے پر پس اگر یہ اکراہ غیر ملجی ہو یعنی حبس،

ضرب، اور قید وغیرہ کی دھمکی ہو تو یہ کام کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہاں پر بندہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے اور دوسری طرف حق اللہ فوت ہوتا ہے یعنی حرام کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے تو اس پر حق اللہ کی تقدیم واجب ہے اپنے حق پر لھذا اکراہ غیر ملجی کی صورت میں اگر کسی نے ان چیزوں کا ارتکاب کیا تو گنہگار ہوگا۔

لیکن اگر اکراہ ملجی ہو یعنی قتل یا قطع عضو کی دھمکی ہو تو پھر ان افعال کا ارتکاب مباح ہے کیونکہ یہ اشیاء بوقت ضرورت یعنی حالت مخمصہ میں حرمت سے مستثنیٰ ہیں اور حرمت سے استثناء کرنا حلت کی دلیل ہے لھذا اکراہ ملجی کی صورت میں چونکہ ضرورت ہے اس لئے ان افعال کا ارتکاب مباح ہے اگر اس صبر نے کیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا یا عضو کاٹ دیا گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ اپنے نفس کے قتل کرنے میں اس نے دوسرے کے ساتھ معاونت کی۔

(۲) رخصت: وہ تصرف حسی، کہ مکرہ حالت اکراہ میں اس کے کرنے کی رخصت ہے وہ ہے اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان بقتل او قطع یعنی جب کسی کو مجبور کر دیا گیا کہ کلمہ کفر کا اقرار کر و پس اگر یہ اکراہ غیر ملجی ہو تو اس کا ارتکاب جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے لیکن اگر ملجی کے ساتھ ہو یعنی قتل یا قطع عضو کی دھمکی ہو تو اس صورت میں کلمہ کفر کا اظہار زبان پر کرنے کی رخصت ہے اس شرط پر کہ دل ایمان پر مطمئن ہو لیکن اگر اس نے صبر کیا یہاں تک قتل کر دیا گیا یا عضو کاٹ دیا گیا تو وہ ماجور ہوگا۔

اس دلیل یعنی رخصت اور عزیمت کی دلیل حضرت خبیبؓ اور حضرت عمارؓ کا واقعہ ہے کہ جب حضرت خبیبؓ کو گرفتار کیا گیا کہ نبی کریم ﷺ کو گالی دیدو نعوذ باللہ من ذلک تو آپ نے انکار کیا یہاں کہ آپ کو شہید کر دیا گیا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے آپ کو سید الشہداء کا لقب دیدیا اور حضرت عمارؓ نے اظہار کیا تو آپ ﷺ نے ان سے پوچھا کہ عمار آپ کا دل کیسے تھا تو انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ دوبارہ تجھ پر ظلم کی طرف لوٹ جائیں تو تم بھی اس بات کی لوٹ جاؤ یعنی جب دل ایمان پر مطمئن ہو تو کلمہ کفر کا اظہار مضر نہیں ہے۔

والفرق بین هذا وبین شرب الخمر : فرماتے ہیں کہ جب کفر پر اکراہ ہو تو اس فعل کے ارتکاب کی رخصت ہے لیکن ارتکاب نہ کرنا عزیمت ہے اور جب شرب خمر پر اکراہ ہو تو ارتکاب کرنا چاہئے اور نہ کرنے میں گناہ ہے دونوں میں فرق کیا ہے؟

جواب: دونوں میں فرق یہ ہے کہ شراب پینا بوقت ضرورت حلال ہو جاتا ہے جیسے مخمصہ کے وقت شراب پینا حلال ہے اور کفر ارتکاب کسی بھی وقت حلال نہیں ہے ہاں اکراہ کے وقت کلمہ کفر کے اظہار کی رخصت ہوگی حرمت کی دلیل موجود ہونے کے باوجود۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر چہ حرمت کی دلیل موجود ہے لیکن دوسری جانب بندہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی جان چلی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوتا کیونکہ بندہ کے دل میں تصدیق موجود ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے حرمت کی دلیل موجود ہونے کے باوجود کلمۂ کفر کے اظہار کی رخصت دیدی۔ لیکن اگر بندہ ایثار کرے اور اپنے حق پر باری تعالیٰ کا حق مقدم کرے گا تو یہ عزیمت ہے اور یہ حضرت خبیبؓ کی سنت کی پیروی ہے۔ اس لئے ماجور ہوگا۔

ورخص له اتلاف مال المسلم: یہ بھی قسم اول میں داخل ہے یعنی اگر کسی کو مسلمان کے ہلاک کرنے پر مجبور کر دیا گیا تو اکراہ غیر ملجی کی صورت میں دوسرے مسلمان کا مال ہلاک کرنا مباح نہ ہوگا لیکن اگرہ ملجی ہو یعنی قتل یا قطع عضو کے ساتھ ہو تو پھر دوسرے مسلمان کا مال ہلاک کرنا مباح ہوگا۔ اب ضمان کس پر آئے گا مکرَہ پر یا مکرِہ پر تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ ضمان مکرِہ (اکراہ کرنے والے) پر آئے گا اس لئے کہ افعال میں فاعل (مکرَہ) حامل (مکرِہ) کیلئے الہ بن جاتا ہے۔

(۳) حرام: وہ تصرف حسی، کہ مکرہ کو حالت اکراہ میں اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ اس کا ارتکاب حرام ہے وہ دوسرے مسلمان کو قتل کرنا یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے مسلمان کو مجبور کر دیا کسی مسلمان کے قتل کرنے پر تو مکرَہ کیلئے قتل کا ارتکاب جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے کیونکہ مسلمان کا قتل کسی بھی صورت میں مباح نہیں ہے اور نہ اس کی رخصت ہے بلکہ جب دونوں میں سے ایک کی جان جانے کا خطرہ ہو تو چاہئے کہ مکرَہ اپنی جان دیدے تو ماجور ہوگا لیکن اگر مکرَہ نے حالت اکراہ میں دوسرے مسلمان کو قتل کر دیا تو یہ بات یقینی ہے کہ مکرَہ گنہگار ہوگا لیکن قصاص کس پر آئے گا مکرَہ پر یا مکرِہ پر؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص صرف حامل (یعنی مکرِہ) پر ہے فاعل پر قصاص نہیں ہے کیونکہ فاعل جس صورت میں حامل کیلئے الہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس میں فاعل کو حامل کیلئے الہ بنایا جائے گا اور قتل میں فاعل حامل کیلئے الہ بن سکتا ہے جیسے کہ اسلحہ الہ ہے تو فاعل بھی ایک قسم کا الہ ہے ہاں گنہگار ہونے میں فاعل، حامل کیلئے الہ نہیں تو حامل کی طرح فاعل بھی گنہگار ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک قصاص صرف فاعل (یعنی مکرَہ) پر ہوگا کیونکہ قتل کا گناہ بھی اسی پر ہے اور قتل کا مباشر یعنی مرتکب بھی فاعل ہے تو قصاص بھی فاعل پر ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاعل اور حامل دونوں پر قصاص نہیں ہے فاعل پر تو اس لئے نہیں ہے کہ فاعل الہ ہے اور حامل پر اس لئے نہیں ہے کہ حامل نے قتل کا ارتکاب نہیں کیا ہے یعنی اس میں شبہہ موجود ہے اور جب شبہہ موجود ہے تو قصاص واجب نہ

ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حامل اور فاعل دونوں پر قصاص ہے، فاعل پر تو اسلئے ہے کہ قتل کا مباشر اور مرتکب وہی ہے اور حامل پر اس لئے ہے کہ حامل مسبب یعنی قتل کا باعث اور قتل پر ابھارنے والا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تسبب یعنی کسی چیز کیلئے سبب اور باعث بننا بمنزلہ مباشرت اور ارتکاب کے ہے۔ جیسے کہ شہود قصاص یعنی جب دو آدمیوں نے گواہی دی کہ خالد نے عمران کو قتل کیا ہے چنانچہ ان کی گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے عمران کو قصاصاً قتل کر دیا پھر دونوں گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا کہ خالد نے عمران کو قتل نہیں کیا تھا تو امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں سے قصاص لیا جائے گا اسلئے کہ عمران کے قتل کا مباشر اگر چہ جلاد ہے لیکن اس قتل کا سبب تو دونوں گواہ ہیں اس لئے گواہوں سے قصاص لیا جائے گا تو یہاں پر بھی چونکہ حامل سبب ہے اسلئے حامل سے قصاص لیا جائے گا۔

﴿وصح نكاحه وطلاقه وعتقه﴾ اى اعتاقه فان هذه العقود تصح عند مع وجود الاكراه قياساً على صحتها مع الهزل وعند الشافعىؒ لاتصح ﴿ورجع بقيمة العبد ونصف المسمىٰ ان لم يطأ﴾ اى يرجع المكره على من اكرهه فى صورة الاكراه بالاعتاق بقيمة العبد لان الاعتاق من حيث انه اتلاف يضاف الى الحامل لان الاتلاف فعل فيمكن جعل الفاعل الة للحامل وان لم يمكن ذلک فى القول ويرجع عليه فى الاكراه بالطلاق بنصف المسمىٰ ان لم يوجد الدخول لان نصف المسمى فى معرض السقوط بان تجىء الفرقة من قبل المرأة فيتأكد بالطلاق قبل الدخول فمن هذاالوجه يكون اتلافاً فيضاف الى الحامل بجعل الفاعل الة له بخلاف مابعد الدخول لان لمهر تقرر بالدخول ولقائل ان يقول المهر يجب بالعقد والطلاق شرطه والحكم لايضاف الى اليه وايضاً سقوطه بالفرقة مجرد وهم فلااعتبار له .

ترجمہ: اور صحیح ہے مکرہ کا نکاح طلاق، اور اعتاق یہ عقود ہمارے نزدیک اکراہ کے ساتھ صحیح ہیں اس بات پر قیاس کرتے ہوئے کہ یہ عقود مذاق کے ساتھ بھی صحیح ہوتے ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور مکرہ غلام کی قیمت اور نصف مہر مسمیٰ کا رجوع کرے گا اگر اس نے وطی نہ کی ہو یعنی مکرَہ رجوع کرے گا اس شخص پر جس نے اس کو مجبور کردیا ہے غلام کی پوری قیمت کا غلام کے اعتاق کی صورت میں کیونکہ اعتاق اس حیثیت سے کہ وہ اتلاف ہے منسوب ہوگا حامل کی طرف کیونکہ اتلاف فعل ہے تو اس میں فاعل کو حامل کیلئے الہ بنانا ممکن ہے اگر اچہ قول میں یہ ممکن نہیں اور طلاق پر مجبور کرنے کی صورت میں اس پر نصف مسمیٰ کا رجوع کرے گا اگر دخول نہ پایا گیا ہو کیونکہ نصف مسمیٰ محل سقوط میں ہے اس طور پر کہ جدائی بیوی کی جانب سے آجائے تو دخول

سے پہلے طلاق دینے کی وجہ سے وہ مؤکد ہوجاتا ہے تو اس وجہ سے اتلاف ہے لھذا حامل کی طرف منسوب کیا جائے گا کہ فاعل کو اس کیلئے الہ بنایا جائے برخلاف اس کہ دخول کے بعد ہو کیونکہ مہر ثابت ہو چکا ہے دخول سے اور کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ مہر واجب ہوتا ہے عقد کرنے سے طلاق تو اس کی شرط ہے اور حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ مہر کا ساقط ہونا جدائی کی وجہ سے یہ محض وہم ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تشریح: نکاح، طلاق اور اعتاق اکراہ کے باوجود واقع ہوتے ہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص کو مجبور کر دیا گیا کسی عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں اس کے ساتھ نکاح کیا یعنی ایجاب وقبول کیا تو اس سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ایک شخص کو مجبور کر دیا بیوی کو طلاق دینے پر چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں بیوی کو طلاق دیدی تو یہ طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کر دیا غلام کے آزاد کرنے پر چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں اپنا غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام بھی آزاد ہو جاتا ہے یہ احناف کے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکرہ کا نکاح، طلاق اور عتاق واقع نہیں ہوتے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ایک تو یہ حدیث ہے "**لاطلاق فی اغلاق**" شوافع نے اغلاق کی تفسیر طلاق کے ساتھ کی ہے دوسری یہ حدیث ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ"

اس حدیث کی بناء پر یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ مکرہ کی طلاق نکاح وعتاق واقع نہیں ہوتے۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو حضرت حذیفہ ابن یمانؓ کا واقعہ ہے کہ مشرکین نے ان کو راستے میں روکا اور ان کو قسم دیدی کہ تم رسول اللہ ﷺ کی نصرت نہیں کرو گے چنانچہ جب انہوں حضور ﷺ سے یہ ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا "**اوف لهم بعهدهم ونحن نستعين بالله عليهم**" چنانچہ انہوں نے جنگ میں شرکت نہ کی تو یہاں پر حالت اکراہ میں کیئے ہوئے عہد حضور ﷺ نے صحیح مان لیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حالت اکراہ میں جو افعال صادر ہوتے ہیں اور وہ قابل فسخ نہیں ہوتے تو وہ واقع ہو جاتے ہیں۔

مصنف عبدالرزاق میں ابن عمرؓ سے منقول ہے "**انه اجاز طلاق المکرہ**"

اسی طرح مشہور حدیث "ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والعتاق" اکراہ چونکہ ہزل ہے کیونکہ جس طرح ہزل میں

آدمی کا قصد نہیں ہوتا اسی طرح اکراہ میں بھی قصد نہیں ہوتا۔لھذا جب ہزل میں طلاق وغیرہ واقع ہوتے ہیں اسی طرح اکراہ میں بھی واقع ہوں گے۔

پس جب مکرہ کا نکاح، طلاق اور عتاق واقع ہوتے ہیں تو اب اعتاق کی صورت میں یعنی جب آدمی نے حالت اکراہ میں اپنا غلام آزاد کردیا اور پھر اکراہ ختم ہوگیا تو چونکہ یہ تصرفات قابلِ فسخ نہیں ہیں اس لئے اعتاق کی صورت میں مکرَہ۔اس شخص سے غلام کی قیمت وصول کرے گا جس نے اس پر اکراہ کیا ہے کیونکہ اعتاق چونکہ اتلاف ہے یعنی کسی کا مال ہلاک کرنا ہے اور اتلاف فعل ہے اور فعل میں فاعل کو حامل کیلئے آلہ بنایا جاسکتا ہے اس لئے اعتاق کی حد تک اتلاف کی نسبت حامل کی طرف ہوگی تو تاوان بھی حامل پر آئے گا لیکن چونکہ اعتاق میں قول کا بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے قول کی حد تک فاعل، حامل کیلئے آلہ نہ ہوگا کیونکہ دوسرے کی زبان سے آدمی بات نہیں کرسکتا۔

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کردیا اپنی بیوی کو طلاق دینے پر پس اگر اس نے دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس صورت میں اگر مہر مسمّیٰ ہو تو نصفِ مہرِ مسمّیٰ کا تاوان مکرِہ پر آئے گا اس لئے کہ دخول سے پہلے آدمی پر ہر وقت نصفِ مسمّیٰ ہی لازم ہوتا ہے لیکن اس میں یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ یہ مہر ساقط ہوجائے یعنی ہوسکتا ہے کہ فرقت اور جدائی بیوی کی جانب سے آجائے تو شوہر پر نصف مہر بھی لازم نہ ہوگا لیکن جب مکرِہ نے مجبور کردیا طلاق دینے پر اور اس نے طلاق دیدی تو مہر مؤکد اور لازم ہوگیا اس لئے کہ طلاق دینے سے مہر مؤکد ہوجاتا ہے اس طریقے پر مہر لازم کرنا بھی چونکہ اتلاف ہے اور اتلاف فعل ہے اور فعل میں فاعل کو حامل کیلئے آلہ بنایا جاسکتا ہے اس لئے نصف مہر مسمّیٰ حامل پر آئے گا۔

لیکن اگر اس نے طلاق دیدی دخول کے بعد تو مہر کا تاوان مکرِہ (حامل) پر نہیں آئے گا بلکہ مکرَہ (فاعل) پر آئے گا اس لئے کہ مہر اس پر لازم ہوچکا ہے دخول کی وجہ سے نہ کہ طلاق کی وجہ سے یعنی مہر لازم کرنے میں طلاق کا کوئی دخل نہیں بلکہ دخول کا دخل ہے اس لئے مہر شوہر پر لازم ہوگا مکرِہ پر لازم نہ ہوگا۔

ولقائل ان یقول : معترض یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ مہر لازم ہونے کا سبب عقد نکاح ہے طلاق تو مہر کے لازم ہونے کیلئے شرط ہے سبب نہیں اور حکم سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اسلئے طلاق قبل الدخول میں بھی مہر شوہر پر لازم ہونا چاہئے نہ کہ مکرِہ پر۔

دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ دخول سے پہلے مہر کے ساقط ہونے کا احتمال ہے اس طور پر کہ جدائی بیوی کی جانب سے ہو تو میں کہتا ہوں کہ دخول سے پہلے جدائی کا بیوی کی جانب سے ہونا یہ محض احتمال اور وہم ہے یعنی امور نادر الوقوع ہیں اور امور نادر

الوقوع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اس لئے دونوں صورتوں میں چاہے طلاق قبل الدخول ہو یا بعد الدخول ہو دونوں صورتوں میں مہر شوہر پر لازم ہونا چاہئے نہ کہ مکرِہ پر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مکرِہ پر جو نصف مسمیٰ لازم ہے اس وجہ سے لازم ہے کہ اس نے دوسرے کا مال تلف کیا ہے اور دوسرے کے مال تلف کرنے کی صورت میں متلف پر ضمان آتا ہے اسلئے مذکورہ صورت میں مال تلف کرنے کی وجہ سے متلف پر ضمان آئے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

﴿ونذره ويمينه وظاهره ورجعته وايلاء ه وفيئه واسلامه باقتل لورجع ﴾ الاصل عندنا ان كل تصرف لايحتمل الفسخ فالاكراه لايمنع نفاذه وكذلك كل ماينفذ مع الهزل ينفذ مع الاكراه والاسلام انما يصح مع الاكراه لقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فالاسلام يصح مع خوف القتل لكن اذا اسلم المكره ثم ارتد لايقتل لتمكن الشبهة فاى اسلامه ﴿لاابراء ه مديونه او كفيله وردته فلاتبين عرسه ولوزنى يحد الا اذااكرهه السلطان﴾ هذا عندابى حنيفةؒ وعندهما لايحد اقول كون الاكراه مقسطاً للحد متفق عليه فيمابينهم بل هذا الاختلاف انما وقع فى تحقق الاكراه من غير سلطان فان عند ابى حنيفةؒ الاكره لايتحقق من غير السلطان فالزنا لايكون مع الاكراه فيحد واذااكره السلطان فزنى لايحد لوجود الاكراه هنا وعندهما الاكراه يتحقق من السلطان وغيره فلايحد فى الصورتين.

ترجمہ: اور صحیح ہے نذر، یمین، ظہار، رجوع کرنا، ایلاء کرنا، فیء، اور اسلام قبول کرنا لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اگر وہ رجوع کرے اور ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اکراہ اس کے نفاذ کیلئے مانع نہیں ہے اسی طرح ہر وہ عقد جو مذاق کے ساتھ نافذ ہوتا ہے وہ اکراہ کے ساتھ بھی نافذ ہوگا اور اسلام اکراہ کے باوجود صحیح ہے حضور ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ''مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ لاالہ الااللہ کہہ لے'' تو اسلام قتل کے خوف کے باوجود صحیح ہے لیکن جب مکرہ نے اسلام لایا اور پھر مرتد ہوگیا تو اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے اسلام میں شبہہ موجود ہے لیکن مدیون کو بری کرنا، کفیل کو بری کرنا، اور مرتد ہونا صحیح نہ ہوگا لھذا اس کی بیوی اس سے الگ نہ ہوگی اگر کسی نے زنا کیا تو حد لگائی جائے گی مگر یہ کہ بادشاہ نے اس پر اکراہ کیا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حد نہیں آئے گی میں کہتا ہوں کہ اکراہ کا مسقطِ حد ہونا متفق علیہ ہے سب کے درمیان بلکہ اختلاف بادشاہ کے علاوہ سے اکراہ کے تحقق میں ہے

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بادشاہ کے غیر سے اکراہ متحقق نہیں ہوتا تو زنا اکراہ کے ساتھ نہ ہوالھذا حد لگے گی لیکن جب بادشاہ نے اس کو مجبور کر دیا ہو تو حد نہیں لگے گی اکراہ کے موجود ہونے کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اکراہ بادشاہ اور غیر بادشاہ سب سے متحقق ہوتا ہے لھذا دونوں صورتوں میں حد نہیں لگے گی۔

تشریح: جو عقود قابل فسخ نہیں ہیں ان میں اکراہ مؤثر نہیں ہوتا؛

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مجبور کر دیا نذر ماننے پر یا قسم کھانے پر کہ قسم کھاؤ ورنہ تجھے قتل کر دوں گا یا ظہار کرنے پر کہ اپنے بیوی سے ظاہر کر دیا ایلاء پر کہ قسم کھاؤ کہ اپنی بیوی کے پاس چار مہینے نہیں ہو جاؤ گے یا فیء پر یعنی ایلاء کے بعد رجوع کرنے پر یا کسی کافر کو مجبور کر دیا اسلام لانے پر چنانچہ اس نے اکراہ کی حالت میں اسلام قبول کیا تو یہ تمام عقود اکراہ کے باوجود صحیح ہیں۔

اس کے بارے میں ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ جو عقود فسخ کا احتمال نہیں رکھتے (جیسے نکاح سے لیکر فیء تک تمام عقود ہیں) وہ اکراہ کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو عقود ہزل اور مذاق کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں وہ اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتے ہیں لھذا اکراہ ان تمام عقود کے نفاذ کیلئے مانع نہیں ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسلام اکراہ کے باوجود صحیح ہے کیونکہ حضورﷺ کا ارشاد ہے "کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کے ساتھ قتال کروں یہاں تک کہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں" اس سے معلوم ہوا کہ اسلام لانے پر لوگوں کو مجبور کیا جائے گا لھذا قتل کے خوف کے باوجود اسلام لانا صحیح سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر اس نے زبردستی اسلام لایا اور پھر مرتد ہو گیا تو اس کو مرتد ہونے کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے اسلام میں شبہ موجود ہے اس طور پر کہ وہ حقیقت میں مسلمان نہیں ہوا تھا بلکہ کافر ہی تھا اور مرتد کا قتل کرنا اس صورت میں ہے جبکہ وہ مسلمان ہونے کے بعد کافر ہو جائے۔

لا ابراء ہ مدیونہ: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کو کسی نے مجبور کر دیا اپنے مدیون کو بری کرنے یا کفیل کو بری کرنے پر چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں اپنے مدیون کو بری کر دیا۔ یا کفیل کو بری کر دیا تو بری کرنا صحیح نہ ہوگا وجہ اس کی یہ ہے کہ دائن کا دین مدیون کے ذمہ پر ہے اور ذمہ حسیات میں سے نہیں ہے بلکہ حکمیات میں سے ہے حالانکہ اکراہ کا اثر حسیات میں ظاہر ہوتا ہے حکمیات میں ظاہر نہیں ہوتا اسلئے اکراہ کی حالت میں مدیون کو یا کفیل کو بری کرنے سے وہ بری نہیں ہوں گے۔

اور اگر کسی کو مجبور کر دیا مرتد ہونے پر اور اس نے حالت اکراہ میں کلمۂ کفر کا اظہار کیا زبان سے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن تھا تو وہ مرتد نہ ہوگا اور اس کی بیوی اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ وہ مرتد ہی نہیں ہوا ہے تو بیوی کیسے جدا ہوگی۔

اور اگر کسی کو زناء کرنے پر مجبور کردیا گیا چنانچہ اس نے حالت اکراہ میں زناء کیا تو اس پر حد آئے گی یا نہیں آئے گی اس کے بارے میں امام صاحب اور حضرات صاحبین کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بادشاہ نے مجبور کیا ہو تب تو حد نہیں آئے گی لیکن اگر بادشاہ کے علاوہ کسی اور نے مجبور کیا تو حد آئے گی۔ جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ چاہے بادشاہ نے مجبور کیا ہو یا بادشاہ کے علاوہ کسی اور نے مجبور کیا ہو دونوں صورتوں میں حد آئے گی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اکراہ کا مسقطِ حد ہونے میں امام صاحب اور صاحبین کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف اس بات میں ہے کہ غیر سلطان، یعنی بادشاہ کے علاوہ کسی اور سے اکراہ متحقق ہوتا ہے یا نہیں چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر سلطان (بادشاہ کے علاوہ کسی دوسرے) سے اکراہ متحقق نہیں ہوتا لھذا جب کسی کو غیر سلطان نے زنا کرنے پر مجبور کردیا تو وہ مجبور نہیں ہوگا بلکہ اپنی مرضی سے زنا کر رہا ہے لھذا اس پر حد آئے گی لیکن اگر بادشاہ نے مجبور کردیا ہو تو اکراہ کے پائے جانے کی وجہ سے حد نہیں آئے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک چاہے بادشاہ نے مجبور کرلیا ہو یا بادشاہ کے علاوہ کسی اور نے دونوں صورتوں میں اس پر حد نہیں آئے گی کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ جس طرح بادشاہ سے متحقق ہوتا ہے اسی طرح بادشاہ کے علاوہ کسی اور سے بھی متحقق ہوتا ہے۔

اگر دیکھا جائے تو یہ بھی درحقیقت اختلاف عصر وزمان کے قاعدے پر منطبق ہوتا ہے کیونکہ امام صاحب کا زمانہ خیر کا زمانہ تھا بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی جرأت نہ تھی کہ وہ کسی پر اکراہ کرے اور صاحبین کے زمانے میں شریروں کی جرأت ہوگئی تھی بادشاہ کے علاوہ دوسرے لوگ بھی اکراہ کرسکتے تھے اس لئے صاحبینؒ نے یہ فتوی دیدیا کہ بادشاہ کے علاوہ دوسرے سے بھی اکراہ متحقق ہوسکتا ہے۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الارکراہ

۱۲ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ مطابق ۱۷ جولائی ۲۰۰۸ء بروز جمعرات۔

کتاب الحجر

یہاں پر چند مباحث کا ذکر ضروری ہے۔

(۱) حجر کی تعریف (۲) مشروعیت حجر۔ (۳) اسباب حجر۔

تفصیل: (۱) تعریفِ حجر: حجر کا لغوی معنی ہے منع کرنا، روکنا کہا جاتا ہے "حجر علیه حجراً ای منع علیه منعاً" اسی وجہ سے حرام کو حجر کہا جاتا ہے کیونکہ حرام سے بھی انسان کو روکا جاتا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یقولون حجراً محجوراً. ای حراماً محرماً" اور عقل کو بھی "حجر" کہا جاتا ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "هل فی ذلک قسم لذی حجرای لذی عقل" کیونکہ عقل بھی انسان کو مفاسد کے ارتکاب سے روکتی ہے اور حطیم کو بھی حجر کہا جاتا ہے کیونکہ حطیم کو کعبہ شریف سے روکا گیا ہے۔

اصطلاحی تعریف: "هو منع نفاذ تصرف قولی لافعلی" یعنی حجر کہتے ہیں کہ کسی تصرف قولی کے نفاذ سے روکنا۔

حجر کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے "وهو عبارة عن منع مخصوص متعلق بشخص مخصوص عن تصرف مخصوص اوعن نفاذه" یعنی حجر کہتے ہیں کہ منع مخصوص جو متعلق ہو شخص مخصوص یعنی صغیر اور مجنون وغیرہ کے ساتھ تصرف مخصوص سے یعنی تصرف قولی سے یا اس کے نافذ ہونے سے۔

"عن تصرف مخصوص" یا "عن تصرف قولی" کے ذریعے احتراز ہے تصرف فعلی سے کیونکہ افعال جوارح کے ساتھ حجر متعلق نہیں ہوتا (اس کی تفصیل عبارت میں آئے گی)۔

(۲) مشروعیت حجر: حجر کی مشروعیت کتاب اللہ اور سنت سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولاتؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاماً وارزقوهم فیها واکسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً" اس آیت میں باری تعالیٰ نے اولیاء کو روکا ہے کہ سفہاء کو مال مت دینا تو یہ حجر کی مشروعیت کی دلیل ہے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے "وابتلوا الیتامیٰ حتی اذا بلغوا النکاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ یتیموں کو پہلے آزماؤ تب مال حوالہ کرنا اگر رشد نہ ہو تو مال مت دینا یہ حجر کی مشروعت کی دلیل ہے۔

نیز حدیث شریف میں ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت معاذؓ پر پابندی لگائی تھی اور اس کا جو مال تھا وہ اس کے دین کے ادا کرنے

کیلئے فروخت کیا تھا اور حضرت عثمانؓ نے تبذیر کی بناء پر حضرت عبداللہ بن جعفرؓ پر پابندی لگائی تھی۔

(۳) اسباب حجر: حجر کے اسباب حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین ہیں (۱) صغر (۲) رقیت (۳) جنون۔
حضرات صاحبین اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ مذکورہ تین بھی ہیں اور اس کے ساتھ کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کی تفصیل عبارت میں آئے گی۔

﴿ هومنع نفاذ تصرف قولی ﴾ انماقال هذا لان الحجر لايتحقق فی افعال الجوارح فالصبی اذااتلف مال الغير يجب الضمان وكذاالمجنون ﴿وسببه الصغر والجنون والرق فلم يصح طلاق صبی ومجنون غلب ﴾ ای المجنون المغلوب هو الذی اختلط عقله بحيث يمنع جريان الافعال علی نهج العقل الانادراً وغيرالمغلوب هو الذی يخلط كلامه فيشبه كلامه مرة كلام العقلاء ومرة لا وهوالمعتوه وسيجیء حكمه ﴿وعتقهما واقرارهما وصح طلاق العبد واقراره فی حق نفسه لافی حق سيده فلواقر﴾ ای العبد المحجور ﴿ بمال اخر الی عتقه وبحد وقود عجل ﴾ فانه فی فی حق دمه باقی علی اصل الأدمية حتی لايصح اقرارمولاه بذلک عليه.

ترجمہ: یہ تصرف قولی کو منع کرنا ہے یہ مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ افعال جوارح میں حجر متحقق نہیں ہوتا پس اگر بچہ غیر کا مال ہلاک کرے تو ضمان واجب ہوگا اسی طرح مجنون بھی ہے اور حجر کا سبب صغرسنی، جنون اور رقیت ہے لھذا چھوٹے بچے اور مجنون مغلوب کی طلاق صحیح نہیں ہے مجنون مغلوب وہ ہے جس کی عقل جاتی رہی اس طور پر کہ اس سے افعال واقوال کا جاری ہونا عقل کے طریقے پر نہ ہوتا ہو مگر بہت کم اور مجنون غیر مغلوب وہ ہے جس کا کلام مختلط (یعنی گڈمڈ) ہو کبھی تو اس کا کلام ہوشیار لوگوں کے کلام سے مشابہ ہو اور کبھی نہ ہو اور یہ وہ ہے جس کو معتوہ کہتے ہیں جس کا حکم عنقریب آئے گا اور صحیح نہیں ہے ان کا عتق اور اقرار اور صحیح ہے غلام کی طلاق اور اس کا اقرار اپنے حق میں نہ کہ مولیٰ کے حق میں پس اگر غلام نے مال کا اقرار کیا تو اس کو مؤخر کیا جائے گا زمانہ عتق تک اور اگر حد اور قصاص کا اقرار کیا تو فی الحال قائم کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے خون کے حق میں اصل آدمیت پر باقی ہے یہاں تک کہ اس کے متعلق مولیٰ کا اقرار اس کے خلاف صحیح نہیں ہے۔

تشریح: حجر اقوال میں معتبر ہے افعال میں نہیں:

حجر کے معنی ہے کسی کو تصرف قولی سے روکنا یعنی جو شخص محجور ہو اس کا تصرف قولی معتبر نہ ہوگا لیکن تصرف فعلی معتبر ہوگا کیونکہ افعال جوارح میں کسی پر پابندی نہیں لگائی جاتی لھذا اگر صبی یا مجنون نے کسی کا مال تلف کیا تو اس کا ضمان اس پر یا اس کے ولی پر

لازم ہوگا ہاں ان کے تصرفات قولیہ موقوف ہوں گے ولی کی اجازت پر۔

اسباب صغر: اسباب صغر تین ہیں (۱) صغرسنی (۲) جنون (۳) رقیت۔ یعنی غلام ہونا۔ لھذا چھوٹے بچے، اور مجنون مغلوب کی طلاق، اعتاق اور اقرار معتبر نہ ہوگا یعنی ولی کی اجازت سے بھی معتبر نہ ہوگا۔ اس کے متعلق اصول یہ ہے کہ تصرفات تین قسم پر ہیں (۱) مفید محض، جیسے ہدیہ قبول کرنا یہ تصرف ولی کی اجازت کے بغیر بھی صحیح ہے۔

(۲) مضرِ محض: یعنی جس میں ضرر ظاہر ہو جیسے کہ بیوی کو طلاق دینا، غلام آزاد کرنا، اور اقرار کرنا یہ تصرف معتبر نہیں یہاں تک کہ ولی کی اجازت سے بھی معتبر نہیں۔

(۳) دائر بین النفع والضرر: جیسے بیع وشراء، اجارہ وغیرہ تو یہ تصرف موقوف ہوں گے ولی کی اجازت پر اگر ولی نے اجازت دیدی تو جائز ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

شارحؒ نے مجنون کی دو قسمیں ذکر کی ہے ایک مجنون مغلوب چنانچہ مجنون مغلوب وہ ہے جس کی عقل جاتی رہی اور اس کو کسی وقت بھی ہوش نہ آتا ہو اور اس کا کوئی بھی فعل اور قول عقل کے طریقے پر نہ ہو۔ لھذا مجنون مغلوب کا کوئی بھی تصرف معتبر نہیں یہاں کہ ولی کی اجازت سے بھی معتبر نہیں ہوتا۔

اور مجنون غیر مغلوب وہ ہے جس کے کلام میں اختلاط ہو کبھی تو اس کا کلام عقلاء اور ہوشیاروں کے کلام کی طرح ہو اور کبھی دیوانوں کے کلام کی طرح ہو اس کو معتوہ بھی کہا جاتا ہے اور معتوہ کی مفصل بحث بعد میں آرہی ہے۔ لھذا صبی اور مجنون مغلوب کے تصرفات ضارہ تو بالکل معتبر نہ ہوں گے۔

البتہ غلام کی طلاق صحیح ہوگی اور اس کا اقرار بھی صحیح ہوگا لیکن اپنے نفس کے حق میں مولیٰ کے حق میں اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ پس اگر غلام نے مال کا اقرار کیا تو یہ اقرار معتبر ہوگا لیکن مال کی ادائیگی زمانہ عتق کے بعد ہوگی کیونکہ فی الحال غلام پر مولیٰ کا حق غالب ہے اسلئے اگر فی الحال اس کو نافذ کر دیا جائے تو یہ اقرار ہوگا مولیٰ کے حق میں لیکن آزاد ہونے کے بعد چونکہ مولیٰ کا حق نہیں ہے اس لئے آزاد ہونے کے بعد لازم ہوگا۔ اور اگر غلام نے حد یا قصاص کا اقرار کیا تو یہ فی الحال لازم ہوگا کیونکہ یہ اقرار اپنے نفس کے حق میں ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے حق میں اصل آدمیت پر باقی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ اس کے بارے میں حد یا قصاص کا اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ حد اور قصاص کے متعلق مولیٰ کی ملکیت غلام پر ثابت نہیں ہے اور غلام کا خود اپنے نفس کے بارے میں اقرار صحیح ہے اس لئے کہ خون کے حق میں اس کا اقرار کرنا اقرار علی نفسہ ہے اس لئے یہ لازم ہوگا۔

﴿ومن عقد منهم وهو يعقله اجاز وليه اورد﴾ قوله منهم يرجع الى الصبى والعبد والمجنون فان

المجنون قد یعقل البیع والشراء ویقصدهما وان کان لایرجح المصلحة علی المفسدة وهو المعتوه الذی یصلح وکیلا من الغیر والمراد بالعقد فی قوله ومن عقد منهم العقد العقود الدائرة بین النفعة والمضرة بخلاف الاتهاب فانه یصح بلااجازة الولی وبخلاف الطلاق والعتاق فانهما لایصحان وان اجازهما الولی ﴿وان اتلفوا شیئاً ضمنو﴾ لمابینا انه لاحجر فی افعال الجوارح .

ترجمہ: اور جس نے ان کے ساتھ عقد کیا اس حال میں کہ وہ عقد کو جانتا ہے تو اسکی اجازت دیدے یا رد کردے "منھم" میں ضمیر راجع ہے صبی، عبد، اور مجنون کی طرف کیونکہ مجنون بھی کبھی کبھی بیع وشراء کو جانتا ہے اور اس کا قصد بھی کرتا ہے اگر چہ مصلحت کو فساد پر ترجیح نہیں دے سکتا اور وہ معتوہ ہے جو غیر کی جانب سے وکیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور مصنفؒ کے قول "ومن عقد منھم" میں عقد سے وہ عقود مراد ہیں جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہوں برخلاف ہدیہ قبول کرنے کے کیونکہ وہ صحیح ہے ولی کی اجازت کے بغیر بھی اور برخلاف طلاق اور عتاق کے کیونکہ وہ صحیح نہیں اگر چہ ولی اس کی اجازت دیدے اور اگر انہوں نے کسی کی کوئی چیز ہلاک کردی تو ضامن ہوں گے اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ افعال جوارح میں پابندی متحقق نہیں ہوتی ۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر صبی اور مجنون بیع کو نہ جانتے ہوں یعنی جس کو صبی غیر ممیز اور مجنون مغلوب کہتے ہیں تو ان کا کوئی بھی تصرف جائز نہیں اگر چہ ولی اجازت دے تب بھی جائز نہیں۔

لیکن اگر صبی عاقل ہو جس کو صبی ممیز کہا جاتا ہے یا مجنون ہو جو بیع اور شراء کو جانتا ہو (لیکن مصلحت کو مفسدہ پر ترجیح نہیں دے سکتا) جس کو مجنون غیر مغلوب یا معتوہ بھی کہا جاتا ہے۔ تو اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ عقود تین قسم پر ہیں

(۱) نفع محض جیسے ہدیہ قبول کرنا تو یہ ولی کی اجازت کے بغیر بھی صحیح ہے۔

(۲) ضرر محض۔ جیسے طلاق اور عتاق تو یہ صحیح نہیں ہیں اگر چہ ولی اجازت دے۔

(۳) وہ عقود جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وشراء وغیرہ تو اس قسم کے عقود ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے اگر ولی چاہے تو اجازت دے یا رد کردے۔

اور اگر مذکورہ افراد یعنی صبی، مجنون اور غلام نے کسی کی کوئی چیز ہلاک کردی تو ان پر یا ان کے اولیاء پر اس کا ضمان لازم ہوگا کیونکہ یہ بات ماقبل میں گزر چکی ہے کہ افعال جوارح میں حجر متحقق نہیں ہوتا۔

﴿ولایحجر علی مکلف بسفه وفسق دین﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما وعند الشافعیؒ یحجر علی السفیه وایضاً اذا طلب القاضی غرماء المفلس الحجر علیه حجره القاضی ومنعه من البیع والاقرار

وعندهما وعند الشافعیؒ یحجر علی الفاسق زجراً له ﴿بل مفت ماجن وطبیب جاهل ومکارٍ مفلس﴾
اعلم ان اباحنیفةؒ یری الحجر علی هؤلاء الثلثة دفعاً لضررهم عن الناس فالمفتی الماجن هو الذی یعلم الناس الحیل والمکاری المفلس هوالذی یکاری الدابة ویأخذ الکراء فاذاجاء اوان السفر لادابة له فانقطع المکتری عن الرفقة .

ترجمہ: اور پابندی نہیں لگائی جائے گی آزاد مکلف پر بے وقوفی، فسق اور دَین کی وجہ سے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک سفیہ پر پابندی لگائی جائے گی اسی طرح جب مفلس کے قرض خواہوں نے قاضی سے اس پر پابندی لگانے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس پر پابندی لگائے گا اور اس کو بیع اور اقرار سے روک گا، صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق پر بھی پابندی لگائی جائے گی اس کی تنبیہ کیلئے۔ بلکہ (پابندی لگائی جائے گی) بے باک مفتی، جاہل طبیب اور اس مفلس پر جو کرایہ پر جانور دینے والا ہو جان لو کہ امام ابوحنیفہؒ ان تینوں پر پابندی جائز سمجھتے ہیں تا کہ لوگوں سے ان کا ضرر دفع ہو۔ مفتی بے باک وہ ہے جو لوگوں کو حیلے سکھاتا ہے اور مکاری مفلس وہ ہے جو لوگوں کو جانور کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ وصول کرتا ہے لیکن جب سفر کا وقت آتا ہے تو اس کے پاس جانور نہیں ہوتا تو کرایہ پر لینے والا (مسافر) اپنے ساتھیوں سے کٹ جاتا ہے۔

تشریح: سفیہ اور فاسق پر پابندی لگانے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سفیہ (جو اپنا مال فضول اور بلا فائدہ تبذیر اور اسراف کے ساتھ خرچ کرتا ہے)، فاسق (جو اپنا مال معصیت کے کاموں میں خرچ کرتا ہے) اسی طرح مدیون (جس پر لوگوں کا دین ہو اور ادائیگی کی صورت نہ ہو) ان تینوں پر حجر (پابندی) نہیں لگائی جائے گی۔

حضرات صاحبین اور اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسباب ثلثہ مشہورہ کے علاوہ دوسرے اسباب کی وجہ سے بھی حجر (پابندی) لگایا جاسکتا ہے مثلاً سفاہت اور بے وقوفی کی وجہ سے جو آدمی اتنا بے وقوف ہو کہ اپنا مال فضول اور غیر ضروری کاموں میں خرچ کرتا ہے یعنی اسراف اور تبذیر کرتا ہے تو اس پر بھی پابندی لگائی جائے گی۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولاتؤتوا السفهاء اموالکم التی جعل الله لکم قیاماوارزقوهم وقولوالهم قولاً معروفاً" کہ جب تک وہ سفیہ ہے تو ان کو مال مت دینا۔

اسی طرح ایک آدمی پر لوگوں کا دین ہے اور وہ مفلس ہے یعنی اس کے پاس دین ادا کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اور قرض خواہوں نے قاضی سے مطالبہ کیا تو اس پر پابندی لگادی جائے تا کہ وہ اپنا مال کسی اور کے ہاتھ فروخت نہ کردے یا کسی کیلئے اقرار نہ کرے

تا کہ قرض خواہوں کا حق ضائع نہ ہو۔

اسی طرح صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق پر بھی حجر لگایا جاسکتا ہے لیکن فاسق سے وہ فاسق مراد ہے جو مال کو تبذیر کے ساتھ معصیت کے کاموں میں خرچ کرتا ہو تو اس پر بھی پابندی لگائی جاسکتی ہے زجر اور تنبیہ کیلئے۔ ﴾اس کے متعلق دلائل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ)

البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مفتی ماجن، طبیب جاہل، اور مکاری مفلس پر حجر لگایا جاسکتا ہے۔

مفتی ماجن وہ ہے جو لوگوں کو باطل حیلے سکھاتا ہے مثلاً عورت کو بائنہ ہونے کیلئے مرتد ہونے کا حیلہ سکھانا یا زکوٰۃ سے بچنے کیلئے مال کچھ وقت کیلئے دوسرے کو ہبہ کرنا وغیرہ۔

اسی طرح طبیب جاہل پر بھی پابندی لگائی جاتی ہے اور مکاری مفلس وہ ہے کہ جو لوگوں کو جانور گاڑی وغیرہ کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ ایڈوانس وصول کرتا ہے لیکن جب سفر کا وقت آتا ہے تو اس کے پاس نہ جانور ہوتا ہے اور نہ گاڑی تو جس نے ٹکٹ لیا ہوا ہے وہ اپنے ساتھیوں سے پیچھے رہ جاتا ہے۔

ان تینوں پر امام ابوحنیفہؒ اس لئے پابندی لگانے کے قائل ہیں کہ ان کا ضرر عام ہے تو لوگوں کو ضرر سے بچانے کیلئے ان پر پابندی کو جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ ضرر عام کو دفع کرنے کیلئے ضرر خاص برداشت کیا جاسکتا ہے۔

ان میں سے طبیب جاہل ابدان، مفتی ماجن ادیان جبکہ مکاری مفلس اموال کو ضرر پہنچاتا ہے۔

﴿ فان بلغ غير رشيد لم يسلم اليه ماله حتى يبلغ خمساً وعشرين وصح تصرفه قبله وبعده يسلم اليه ولو بلا رشد ﴾اعلم ان الصبى اذابلغ غير رشيد لم يسلم اليه ماله اتفاقاً قال الله تعالىٰ ولاتؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله فان انستم منهم رشداً. فابو حنيفةؒ قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرون سنة فان هذا سن اذابلغه المرء يمكن ان يصير جدالان ادنى مدة البلوغ اثناعشر حولاوادنى مدة الحمل ستة اشهر ففى هذاالمبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم فى ضعف هذا المبلغ يمكن ان يولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشد مافى سن خمس وعشرين فيدفع اليه امواله وقبل هذاالسن ان تصرف فى ماله بيعاً اوشراءً او نحوهما يصح تصرفه عند ابى حنيفةؒ وقالا لايصح لانه لو صح لم يكن منع المال عنه مفيداً قلنا بل يفيد لان غالب تبذيذ السفهاء بالهبة فيمتنع المال بمنع الهبة ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابى حنيفةؒ فان هذا السن مظنة الرشد فيدور الحكم معها .

ترجمہ: اگر کوئی لڑکا بے وقوفی کی حالت میں بالغ ہو جائے تو اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ پچیس برس کی عمر کو پہنچ جائے اور اس سے پہلے جو تصرف اس نے کیا ہو وہ صحیح ہوگا اور پچیس برس کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا اگرچہ سمجھداری کے آثار اس سے ظاہر نہ ہوں جان لو کہ جب ایک بچہ بالغ ہو جائے اور وہ سمجھدار نہ ہو تو بالاتفاق اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اور بے عقلوں کو ان کے مال نہ دو جو تمہارے پاس ہیں'' اس قول تک ''اگر تم ان کی سمجھ ٹھیک دیکھو'' چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے سمجھ داری کو مشروط کیا ہے زمانے کے ساتھ اور وہ ہے پچیس برس کیونکہ یہ ایسی عمر ہے کہ جب اس میں انسان پہنچتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ دادا بن جائے کیونکہ ادنیٰ مدتِ بلوغ بارہ سال ہے اور ادنیٰ مدتِ حمل چھ ماہ ہے تو عمر کی اس مقدار میں ممکن ہے کہ اس کا بیٹا ہو جائے پھر اس مقدار کے دوچند میں ممکن ہے کہ اس کے بیٹے کا بیٹا پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پچیس سال کی اس عمر میں اس کے اندر سمجھ آئی ہو گی لھذا اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا اور اگر اس عمر سے پہلے اس نے مال میں کچھ تصرف کیا ہو مثلاً بیع، شراء یا اس جیسا کوئی اور تصرف تو وہ تصرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر صحیح ہوتا تو اس سے مال منع کرنا مفید نہ ہوتا ہم کہتے ہیں مفید ہے کیونکہ بے وقوفوں کی زیادہ تبذیر ہبہ کرنے سے ہوتی ہے تو اس سے مال روکا جائے گا ہبہ کو روکنے کیلئے پھر پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا اگرچہ سمجھداری محسوس نہ ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ یہ ایسی عمر ہے جس میں سمجھ داری پیدا ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے تو حکم کا مدار اسی پر ہوگا۔

تشریح: لڑکا بالغ ہو لیکن سمجھدار نہ ہو اس کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک لڑکا بالغ ہو گیا لیکن وہ سمجھدار نہیں ہے تو بالاتفاق اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولاً معروفاً وابتلوا اليتمىٰ حتى اذا بلغوا النكاح فان انستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم '' اور مت پکڑا دو بے عقلوں کو اپنا وہ مال جن کو بنایا ہے اللہ نے تمہارے گزران کا سبب اور ان کو اس میں سے کھلاتے اور پہناتے رہو اور کہو ان سے بات معقول اور سدھاتے رہو یتیموں کو جب تک پہنچیں نکاح کی عمر کو پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو حوالہ کر دو ان کے مال ان کا، (تفسیر عثمانی)۔

لھذا اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ رشد حاصل ہونے سے پہلے ان کو مال نہیں دینا چاہئے لیکن رشد حاصل ہونے کی تعین میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے رشد کی تقدیر لگائی ہے پچیس برس کی عمر کے ساتھ کیونکہ پچیس برس کی عمر ایسی عمر ہے کہ اس

میں انسان کی عقل اور ہوشیاری کمال کو پہنچ سکتی ہے اس لئے کہ پچیس برس کی عمر میں ایک آدمی دادا بن سکتا ہے کیونکہ ادنی مدت بلوغ بارہ سال ہے چنانچہ اگر کوئی شخص بارہ سال کی عمر میں شادی کرے اور چھ مہینے میں بچہ ہو جائے کیونکہ ادنی مدت حمل چھ ماہ ہے اور پھر اس کا بچہ بھی بارہ سال میں بالغ ہو جائے اور شادی کرے اس کا بھی چھ ماہ میں بچہ پیدا ہو جائے تو کل عمر پچیس سال ہوگئی اور آدمی دادا بن گیا پس جب پچیس سال کی عمر میں آدمی دادا بن جاتا ہے تو اب اس کی عقل کمال کو بھی پہنچ سکتی ہے بچپنے کے جو آثار ہیں وہ ختم ہو جاتے ہیں لیکن اگر پچیس سال کے بعد بھی کوئی سفیہ ہو تو یہ بچپنے کے آثار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کوئی اور سبب ہے اس لئے اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا۔

البتہ اگر پچیس برس کی عمر سے پہلے اس نے اپنے مال میں کوئی تصرف کیا یعنی فروخت کیا یا خرید لیا، یا کوئی اور تصرف کیا تو اس کا تصرف صحیح سمجھا جائے گا اور نافذ ہوگا۔

صاحبین فرماتے ہیں بالغ غیر رشید کو اس کا مال حوالہ نہیں کیا جائے گا اگر چہ عمر پچیس سال کو پہنچ جائے بلکہ اگر نوے سال کی عمر کو بھی پہنچ جائے لیکن جب رشید نہ ہو تو اس کا مال اس کے حوالہ نہ کیا جائے گا اور اگر اس نے رشید ہونے سے پہلے اپنے مال میں تصرف کیا تو یہ تصرف نافذ نہ ہوگا کیونکہ اگر اس کے تصرفات نافذ ہوتے تو پھر منع کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ منع کرنے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ عام طور پر ناسمجھ لوگ اپنے اموال ہبہ اور فضول خرچیوں میں اڑا دیتے ہیں اس لئے ان کو ہبہ کرنے اور فضول خرچی کرنے سے روک دیا جائے گا اور جو مفید تصرفات ہیں وہ جائز ہوں گے۔ لھذا امام ابوحنیفہ کے نزدیک حکم کا مدار پچیس سال کی عمر پر ہے اور صاحبین کے نزدیک رشد اور ہوشیاری حاصل ہونے پر چاہے عمر جتنی بھی ہو۔

﴿وحبس القاضی المدیون﴾ ای اجبر المدیون ﴿لیبیع ماله لدینه وقضی دینه من دراهمه وباع دنانیره لدراهم دینه وبالعکس استحساناً﴾ اعلم ان القیاس ان لایبیع الدراهم لاجل دنانیر الدین ولا الدنانیر لاجل دراهم الدین لانهما مختلفان لکن فی الاستحسان یباع کل واحد لاجل الأخر لانهما متحدان فی الثمنیة ﴿لاعرضه وعقاره﴾ خلافالهما فنا المفلس اذاامتنع من بیع العرض والعقار للدین فالقاضی یبیعهما ویقضی دینه بالحصص ﴿ومن افلس ومعه عرض شراه ولم یؤد ثمنه فبائعه اسوة للغرماء﴾ ای افلس ومعه عرض شراه ولم یؤد الثمن فبائعه اسوة للغرماء وقال الشافعیؒ ویحجر القاضی علی المشتری بطلبه ثم للبائع خیار الفسخ.

ترجمہ: اور قاضی مدیون کو قید کر سکتا ہے یعنی مدیون کو مجبور کرے تا کہ وہ اپنا مال اپنے دین کے واسطے فروخت کرے اور قاضی

اس کے دین کے دراہم ادا کرے اس کے دراہم سے اور دنانیر کو فروخت کر سکتا ہے دین کے دراہم کے واسطے اور اس کا عکس بھی کر سکتا ہے استحسان کی بناء پر۔ جان لو کہ قیاس تو یہ ہے کہ دراہم کو دین کے دنانیر کیلئے فروخت نہ کیا جائے اور نہ دنانیر کو دین کے دراہم کیلئے فروخت کیا جائے کیونکہ دونوں مختلف ہیں لیکن استحسان کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کیلئے فروخت کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ ثمنیت میں دونوں متحد ہیں لیکن اس کا سامان اور جائیداد نہیں بیچ سکتا خلاف ثابت ہے صاحبین کیلئے کیونکہ مفلس جب اپنے سامان اور جائیداد کو دین کی ادائیگی کیلئے بیچنے سے رک جائے تو قاضی اس کو بیچ سکتا ہے اور اس کا دین حصوں کے مطابق ادا کر سکتا ہے۔ اور جو آدمی مفلس ہو گیا اور اس کے پاس سامان ہے جو اس نے خریدا ہے اور ابھی تک اس کا ثمن ادا نہیں کیا ہے تو اس کا بائع بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے یعنی ایک آدمی مفلس ہو گیا اور اس کے پاس سامان ہے جو اس نے خریدا ہے لیکن ابھی تک اس کا ثمن ادا نہیں کیا ہے تو اس کا بائع بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاضی مشتری پر پابندی لگائے بائع کے مطالبے سے پھر بائع کیلئے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

تشریح: مدیون کو قید کیا جا سکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدیون پر پابندی تو نہیں لگائی جا سکتی لیکن اس کو یوں ہی نہیں چھوڑا جائے گا کہ لوگوں کا مال کھاتا پھرے بلکہ اگر قرض خواہوں نے قاضی سے مطالبہ کیا اس کو قید کرنے کا تو قاضی مدیون کو قید کرے گا تاکہ یہ ظاہر ہو جائے کہ ٹال مٹول کرنے والا تو نہیں ہے اور اس وقت تک قید میں رکھے گا جب تک دین ادا نہ کرے اگر دین ادا کرنے کیلئے کوئی دوسرا مال نہ ہو تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ اپنے مال کو بیچ کر اس سے دین ادا کرے۔ اگر مدیون کے پاس دراہم موجود ہوں اور اس پر دین بھی دراہم کا ہو تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر اس کے دراہم سے اس کا دین ادا کرے گا۔ اور اگر اس پر دین دراہم کا ہو اور اس کے پاس دنانیر موجود ہوں تو قاضی دنانیر کو دراہم کے عوض بیچ کر اس سے اس کا دین ادا کرے گا یا اس کا عکس ہو یعنی اس پر دین دنانیر کا ہو اور اس کے پاس دراہم موجود ہو تو قاضی دراہم کو دنانیر کے عوض بیچ کر اس سے اس کا دین ادا کرے گا۔ یہ استحسان ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دراہم کو دنانیر کیلئے اور دنانیر کو دراہم کیلئے فروخت نہ کئے جائیں کیونکہ دونوں کی جنس الگ الگ ہے جس طرح قاضی کو یہ حق نہیں ہے کہ دین ادا کرنے کیلئے اس کا متاع یا جائیداد فروخت کرے۔

لیکن استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمنیت کے اعتبار سے دراہم اور دنانیر دونوں کی جنس ایک ہے۔ اس لئے ایک کو دوسرے کیلئے فروخت کیا جا سکتا ہے۔

لیکن قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ مدیون کا سامان اور جائیداد فروخت کرے یا نیلام کرے بلکہ قاضی مدیون کو مجبور کرے گا کہ تم

خود بیچ دو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے لیکن صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب مفلس خود اپنے سامان اور جائیداد کے بیچنے سے رکتا رہا تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس کا سامان اور جائیداد بیچ کر اس سے اس کا دین قرض خواہوں کو بقدر حصص ادا کرے۔

ومن افلس ومعه عرض شراه: مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مفلس ہوگیا اور اس پر بہت سارے لوگوں کا قرضہ ہے اس کے پاس ایک گھوڑا بھی ہے جو اس نے "خالد" سے خریدا ہے لیکن اس کا ثمن خالد کو ادا نہیں کیا ہے تو اس کے مفلس ہونے کے بعد خالد یہ نہیں کر سکتا ہے کہ اس سے اپنا گھوڑا واپس لے لے یعنی خالد اپنی معین شی ء کا زیادہ حقدار نہیں ہے دوسرے قرض خواہوں سے بلکہ خالد (شی ء معین کا بائع) بھی دیگر قرض خواہوں سے برابر ایک قرض خواہ ہے پس اگر مدیون نے گھوڑا بیچ دیا تو اس کی رقم تمام قرض خواہوں کے درمیان برابر تقسیم ہوگی حصوں کے بقدر۔

جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس بائع کی شی ء معین موجود ہے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے مثلاً مذکورہ صورت میں خالد اپنے گھوڑے کا زیادہ حقدار ہے لھذا خالد قاضی سے مطالبہ کرے گا کہ قاضی مشتری پر پابندی لگادے کہ مشتری (مدیون) اس گھوڑے کو فروخت نہ کرے پس جب قاضی نے اس پر پابندی لگادی تو گھوڑے کے مالک (خالد) کو بیع فسخ کرنے کا اختیار دیا جائے گا کہ بیع فسخ کر کے اپنا گھوڑا واپس لے لو کیونکہ وہ دوسرے سے زیادہ حقدار ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے ملکیت صحیحہ کے ساتھ تو خالد (شی ء معین کا بائع) کا دین مدیون کے ذمہ واجب ہوگیا اور جب دین اس کے ذمہ واجب ہوگیا تو اب خالد بھی دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگیا اب صرف خالد کو گھوڑا واپس کرنا دوسرے قرض خواہوں کا حق مارنا ہے اور کسی کو دوسرے کے حق مارنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ بائع "اسوة للغرماء" ہے۔

فصل : ﴿ بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد فحين يتم له ثماني عشرة سنة ولها سبع عشرة ﴾ وقالا فيهما بتمام خمس عشرة سنة وبه يفتي ﴿وادنى مدة له اثناعشرة سنة ولهاتسع سنين فان راهقا فقالا بلغنا صدقا وهما كالبالغ حكماً.

ترجمہ: لڑکے کا بالغ ہونا احتلام، حاملہ کر دینے اور انزال سے ہے اور لڑکی کا بالغ ہونا احتلام، حیض اور حمل ٹھہر جانے سے ہے اگر ان میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو جب لڑکے کے اٹھارہ برس پورے ہو جائے اور لڑکی کی سترہ برس اور صاحبین دونوں کے حق میں پندرہ برس پورے ہونے کے قائل ہیں اور اسی پر فتوی ہے۔ اور لڑکے کیلئے ادنیٰ مدت بلوغ بارہ سال ہے اور لڑکی کیلئے نو سال۔ اگر دونوں قریب البلوغ ہو گئے اور کہا کہ ہم بالغ ہو چکے ہیں تو ان کی تصدیق کی جائے گی اور دونوں بالغ کے

حکم میں ہوں گے۔

تشریح: علاماتِ بلوغ:

صغر سنی چونکہ اسباب حجر میں سے ایک سبب ہے جس کی ایک نہایت ہے تو اس کی انتہاء بیان کرنا بھی ضروری ہے اس فصل میں مصنفؒ نے اسی کو بیان کیا ہے۔

احناف کے نزدیک لڑکے کیلئے علامات بلوغ تین ہیں (۱) احتلام یعنی خواب میں منی کا خارج ہونا (۲) احبال یعنی عورت کے ساتھ وطی کرنا اور اس کو حاملہ کردینا۔ (۳) انزال یعنی منی کا خارج ہونا جماع سے یا غیر جماع سے۔

اسی طرح لڑکی کیلئے بھی علامات بلوغ چار ہیں (۱) احتلام یعنی خواب میں منی کا خارج ہونا (۲) حیض کا آنا (۳) حبل یعنی حاملہ ہونا (۴) انزال چاہے جماع سے ہو یا غیر جماع سے۔

لیکن اگر ان علامات میں سے کوئی بھی علامت نہ پائی جائے تو پھر جب لڑکے کی عمر اٹھارہ برس ہو جائے اور لڑکی کی عمر سترہ برس ہو جائے تو وہ بالغ شمار ہوں گے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبین اور ائمہ ثلثہ سب کے نزدیک لڑکے اور لڑکی دونوں کے بلوغ کی مدت پندرہ برس ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

ادنیٰ مدت بلوغ لڑکے کے حق میں بارہ سال ہے اور لڑکی کے حق میں نو سال۔ اگر لڑکا اور لڑکی دونوں قریب البلوغ ہوں اور پھر دونوں نے اقرار کرلیا کہ ہم بالغ ہو چکے ہیں تو ان کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ بلوغ ایسی چیز ہے جس کی پہچان ان دونوں کی جانب سے ہی ہو سکتی ہے اس لئے اس میں ان دونوں کا قول معتبر ہوگا اور اب ان کا حکم بالغوں کی طرح ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب

ختم شد کتاب الحجر

۱۴ رجب المرجب ۱۴۲۹ھ

مطابق ۱۸ جولائی ۲۰۰۸ء

کتاب الماذون

﴿الاذن فک الحجر واسقاط الحق﴾ اعلم ان الاصل فی الانسان ان یکون مالکاً للتصرفات فاذاعرض لہ الرق وتعلق بہ حق المولیٰ صار مانعاً لکونہ مالکاً للتصرف فاذااسقط المولیٰ حقہ وازال المانع عن التصرف وازال حجرہ ای منعہ عن التصرف فھو الاذن ھذاعندنا عند الشافعیؒ ھو توکیل وانابة.

ترجمہ: اذن کے معنی ہے پابندی اٹھانا اور اپنا حق ساقط کرنا جان لو کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تصرفات کا مالک ہو لیکن جب اس کو غلامی لاحق ہو جائے اور مولیٰ کا حق اس کے ساتھ متعلق ہو جائے تو وہ تصرف کے مالک ہونے سے مانع بن جاتا ہے لیکن جب مولی نے اپنا حق ساقط کر دیا اور تصرف کرنے سے جو مانع تھا اس کو زائل کر دیا اور تصرف کرنے سے پابندی کو اٹھالیا تو یہ ہمارے نزدیک اذن ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل اور نائب بنانا ہے۔

تشریح: کتاب الحجر کے بعد کتاب الماذون اس لئے لائے کہ اذن سبقت حجر کو چاہتی ہے یعنی مقتضائے اذن یہ ہے کہ جس تصرف سے پہلے روک دیا گیا تھا اب اس کی اجازت دیدی جائے۔

اذن لغۃً بمعنی اعلام ہے یعنی اطلاع کرنا اور بتادینا اکثر کتب فقہیہ میں یہی مذکو ہے رلیکن علامہ شمس الدین قاضی آفندی نے کہا ہے کہ لغت کی متداول کتابوں میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ اذن بمعنی اعلام ہے بلکہ لغت کی کتابوں میں اذن بمعنی اباحت مذکور ہے چنانچہ صاحب قاموس وغیرہ نے یہی ذکر کیا ہے پس فقہاء کی تفسیر مبنی بر تسامح ہے ۔

اذن کی اصطلاحی تعریف: احناف کے نزدیک اذن کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "فک الحجر واسقاط الحق" پابندی اٹھانا اور اپنا حق ساقط کرنا یعنی کم عمری اور غلامی کی وجہ سے جس کو تصرف کرنے سے منع کیا گیا تھا اس کو تصرف کی اجازت دینا۔

اسقاطِ حق سے مراد یہ ہے کہ آقا کا غلام پر جو حق تھا جس کی وجہ سے غلام تصرف سے منع کیا گیا تھا آقا نے اپنا حق ساقط کر دیا اور غلام کو تصرف کرنے کی اجازت دیدی۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام تصرفات کا مالک ہو لیکن جب اس کو غلامی لاحق ہو جائے اور مولیٰ کا حق اس کے ساتھ متعلق ہو جائے تو یہ تصرف کے مالک ہونے کیلئے مانع بن جاتا ہے یعنی جب وہ مملوک بن گیا تو اب تصرفات کا مالک نہیں بن سکتا پس جب مولیٰ نے اپنا حق ساقط کر دیا اور تصرف کرنے سے جو مانع تھا اس کو زائل کر دیا تصرف کرنے سے

جو ممانعت حاصل تھی اس کو زائل کردیا تو یہ اذن ہے یعنی آقا کو جو پابندی لگانے کا حق حاصل تھا اس کو ساقط کردیا۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اذن کے معنی فک الحجر نہیں ہے بلکہ توکیل اورانابت ہے یعنی جب مولیٰ نے غلام کو اجازت دیدی تو یہ گویا کہ آقا نے اپنے غلام کو تصرف کرنے کا وکیل بنادیا اور تصرف کرنے میں اپنا نائب بنادیا۔

اس اختلاف کا فائدہ یہ ظاہر ہوگا کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک معین مدت کیلئے ماذون بنادیا تو یہ ہمارے نزدیک ہمیشہ کیلئے ماذون ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اپنا حق ساقط کردیا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس معین وقت تک ماذون ہوگا آگے ماذون نہ ہوگا۔ نیز یہ بھی کہ وکیل اور نائب تصرف کرتا ہے مالک کیلئے اور ماذون تصرف کرتا ہے اپنے نفس کیلئے۔ اس لئے دونوں تعریفوں میں کافی فرق پڑتا ہے۔

﴿ ثم يتصرف العبد لنفسه باهليته ﴾ فانه ليس بتوكيل والوكيل هو الذى يتصرف لغيره فقوله ثم يتصرف عطف على محذوف فان قوله الاذن فك الحجر معناه اذااذن المولىٰ ينفك العبد عن الحجر فعطف عليه فعطف على قوله ينفك قوله يتصرف **﴿فلم يرجع بالعهدة على سيده ﴾** هذاتفريع على انه يتصرف لنفسه فانه اذااشترى شيئاً لايطلب الثمن من المولىٰ لكونه مشتريالنفسه بخلاف الوكيل فانه يطلب الثمن من المؤكل لانه اشترى للمؤكل **﴿ولم يتوقت﴾** هذاتفريع على انه اسقاط الحق لاتوكيل فان الاسقاط لايتوقت والتوكيل يتوقت **﴿فعبد اذن يوماً ماذون حتى يحجر عليه ولم يتخصص بنوع فان اذن فى نوع عم اذنه فى الانواع ﴾** هذاتفريع على انه فك الحجر وليس بتوكيل لان فك الحجر هو الاطلاق عن القيد فلايتخصص بتصرف وفيه خلاف الشافعیؒ والمراد انه اذااذن فى نوع من التجارة عم اذنه فى الانواع وكذا اذاقيل اقعد صباغاً فانه اذن بشراء مالابد لهذاالعمل منه فيعم وكذااذاقيل ادِّ الى العلة كل شهر كذا بخلاف مااذااذن بشراء شىء معين فان هذااستخدام لااذن .

ترجمہ: پھر غلام اپنی اہلیت کی بنیاد پر اپنے لئے تصرف کرے گا کیونکہ یہ توکیل نہیں ہے، وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے کام کرے مصنفؒ کا قول "ثم يتصرف" محذوف پر عطف ہے اس لئے کہ مصنفؒ کے قول "الاذن فك الحجر" کے معنی ہیں "اذااذن المولى ينفك العبد عن الحجر" یعنی جب مولیٰ نے اجازت دیدی تو اس کے نتیجے میں غلام حجر سے آزاد ہوگیا تو مصنفؒ نے "ينفك" پر "يتصرف" کو عطف کردیا۔

لھذا ضمان کا رجوع آقا پر نہیں کیا جائے گا یہ تفریع ہے اس بات پر کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے کیونکہ جب اس نے ایک چیز خرید لی تو مولی سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ وہ اپنی ذات کیلئے خریدنے والا ہے برخلاف وکیل کے کیونکہ اس صورت میں موکل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے موکل کیلئے خریدی ہے۔ اور یہ بیع وشراء کی اجازت کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں ہوگی یہ تفریع ہے اس بات پر کہ یہ اپنا حق ساقط کرنا ہے وکیل بنانا نہیں ہے کیونکہ اسقاط کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور توکیل مقید ہوتی ہے۔ وہ غلام جس کو ایک دن کی اجازت دیدی گئی وہ ماذون ہے جب تک اس پر پابندی نہ لگادی جائے اور یہ اجازت کسی خاص نوع کے ساتھ مختص نہ ہوگی پس اگر اس نے ایک تجارت کی ایک نوع کی اجازت دیدی تو یہ اجازت تمام اقسام تجارت کیلئے عام ہوگی یہ تفریع ہے اس مسئلے پر کہ "اذن فک حجر" ہے توکیل نہیں ہے کیونکہ "فک الحجر" کے معنی ہیں قید سے مطلق رکھنا لھذا یہ اجازت کسی خاص تصرف کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی اور اسی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ نے تجارت کی کسی خاص نوع کی اجازت دیدی تو یہ اجازت تمام انواع کیلئے عام ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا گیا کہ تم رنگریز بن کر بیٹھ جاؤ تو یہ اس بات کی اجازت ہے کہ اس کام کیلئے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ خرید لو۔ تو یہ اجازت عام ہوگی اسی طرح اگر کہا گیا کہ تم مجھے ہر ماہ اتنے منافع ادا کیا کرو برخلاف اس کے کہ آقا اپنے غلام کو خاص معین چیز خریدنے کی اجازت دے تو یہ غلام سے خدمت لینا ہوگا اجازت نہ ہوگی۔

تشریح: ماذون کا تصرف اپنی ذات کیلئے ہوتا ہے غیر کیلئے نہیں ہوتا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی تو اس کے بعد غلام جو بھی تصرف کرتا ہے وہ اپنی اہلیت کی بنیاد پر اپنے لئے کرتا ہے کیونکہ یہ بات ماقبل میں ثابت ہو چکی ہے کہ اذن توکیل نہیں ہے بلکہ "فک الحجر اور اسقاط الحق" کا نام ہے اس سے معلوم ہوا کہ ماذون، وکیل نہیں ہے کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے تصرف کرتا ہے اور ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے۔

فقولہ ثم یتصرف: اس عبارت کے ذریعہ شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ "ثم یتصرف العبد" جملہ فعلیہ ہے اور عطف ہے "الاذن فک الحجر" پر اور "الاذن فک الحجر" جملہ اسمیہ ہے حالانکہ جملہ فعلیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر مستحسن نہیں ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ "ثم یتصرف"۔ "الاذن فک الحجر" پر عطف نہیں ہے بلکہ محذوف پر عطف ہے تقریر اس کی یہ ہے کہ "الاذن فک الحجر" کے معنی ہیں "اذا اذن المولیٰ ینفک العبد عن الحجر" اس میں

''ینفک'' جملہ فعلیہ آیا ہے اور'' یتصرف '' بھی جملہ فعلیہ ہے لھذا جملہ فعلیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر آیا ہے نہ کہ جملہ اسمیہ پر

فلم یرجع بالعھدة علی سیده : یہ عبارت تفریع ہے اس مسئلہ پر کہ ماذون اپنے لئے تصرف کرتا ہے۔

مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ جب عبد ماذون نے کوئی چیز خرید لی اور اس کا ثمن ادا نہ کیا تو مولیٰ سے ثمن کا مطالبہ نہ کیا جائے گا کیونکہ عبد ماذون نے وہ چیز اپنی ذات کیلئے خریدی ہے مولیٰ کیلئے نہیں خریدی جب مولیٰ کیلئے نہیں خریدی تو مولیٰ سے ثمن کا مطالبہ بھی نہیں کیا جائے گا۔

برخلاف وکیل کے کہ جب وکیل کوئی چیز خرید لے تو موکل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ وکیل جو چیز خریدتا ہے وہ موکل کیلئے خریدتا ہے لھذا موکل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا۔

ولم یتوقت : یہ عبارت تفریع ہے اس مسئلہ پر کہ اذن اپنا حق ساقط کرنا ہے وکیل بنانا نہیں ہے کیونکہ اسقاط وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور توکیل وقت کے ساتھ مقید ہوتی ہے۔

مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک دن کی تجارت کی اجازت دیدی تو وہ ہمیشہ کیلئے ماذون ہوگا جب تک اس پر دوبارہ صراحۃً پابندی نہ لگادی جائے۔

ولم یتخصص بنوع : یہ عبارت تفریع ہے اس مسئلہ پر کہ اذن فک الحجر ہے توکیل نہیں ہے۔

مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی ایک خاص نوع کی اجازت دیدی تو یہ اجازت اس نوع کے ساتھ خاص نہ ہوگی بلکہ تمام انواع کو شامل ہوگی۔ کیونکہ فک الحجر کے معنی ہیں کسی چیز کو قید کے ساتھ مقید نہ کرنا بلکہ مطلق رکھنا اور کسی چیز کو مطلق رکھنا اور قید کے ساتھ مقید نہ کرنا عموم کی دلیل ہے لھذا جب اذن، فک الحجر کا نام ہے تو اس کے معنی ہوں گے عام اجازت دینا تمام انواع تجارت کی اجازت دینا لھذا اگر ایک خاص نوع کی اجازت دیدے تب بھی عمومی اجازت شمار ہوگی۔

اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اذن توکیل اور انابت کا نام ہے لھذا جس طرح توکیل میں ایک خاص نوع کی تخصیص جائز ہے اور وکالت اس نوع کے ساتھ خاص ہوگی تو اسی طرح اذن بھی اس خاص نوع کے ساتھ خاص ہوگی۔

لیکن ہمارے نزدیک چونکہ اذن توکیل نہیں ہے بلکہ فک الحجر ہے اور فک الحجر کے معنی اطلاق القید یعنی مقید نہ کرنا ہے اس لئے اس میں عموم داخل ہے۔

والمراد انه اذااذن فی نوع من التجارة: اس عبارت کے ذریعے شارحؒ ایک شبہے کا ازالہ فرمارہے ہیں شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اذن اور اجازت سے غلام ماذون ہوجاتا ہے اور اس کا اذن عام ہوجاتا ہے تو جب مولیٰ نے اپنے غلام کو کسی چیز کے خریدنے کا حکم کیا کہ مثلاً جاؤ میرے لئے بازار سے گوشت خرید کرلاؤ تو اس اجازت سے بھی غلام ماذون ہونا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ اس جیسی اجازت سے غلام ماذون ہوجائے؟

جواب: شارحؒ نے اس شبہے کا جواب دیدیا کہ اجازت سے مطلق خریدنے کا حکم مرادنہیں ہے بلکہ اجازت سے مراد یہ ہے مولیٰ اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدے پس جب مولیٰ نے غلام کو تجارت کی ایک نوع کی اجازت دیدی تو یہ اجازت اب عام ہوگی اور تمام انواع واقسام کو شامل ہوگی۔

اسی طرح اگر مولیٰ نے غلام سے کہا کہ تم رنگریز بن کر بیٹھ جاؤ یعنی رنگنے کا کام شروع کرو تو یہ اس بات کی اجازت ہے کہ اس کام کیلئے جتنی چیزوں کی ضرورت ہے وہ خریدلے لھذا یہ اجازت بھی عام شمار ہوگی۔

اسی طرح جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ ہر ماہ مجھے اتنے منافع ادا کیا کرو تو یہ تجارت کی اجازت شمار ہوگی کیونکہ منافع ادا کرنا کسب کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

لیکن اگر مولیٰ نے غلام کو ایک معین چیز کے خریدنے کا حکم دیا تو یہ اذن نہ ہوگا اور غلام کو ماذون نہ سمجھا جائے گا بلکہ یہ استخدام یعنی غلام سے خدمت لینا ہے۔خلاصہ یہ کہ ماذون ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ مولیٰ ،غلام کو تجارت کی اجازت دیدے چاہے صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

﴿ ویثبت دلالةً فعبدراٰه سیده یبیع ویشتری وسکت ماذون ﴾ هذاعندنا خلافاً لزفرؒ والشافعیؒ وانما یکون ماذوناً دفعاً للغرر **﴿وصریحاً فلو اذن مطلقاً صح کل تجارة منه اجماعاً ﴾** تخصیص الشیء بالذکر فی الروایات ان دل علی نفی الحکم عماعداه فتعمیم التجارة اجماعاً یختص بمااذااطلق اما اذاقید فعندنا یعم التجارات خلافاً للشافعیؒ **﴿فیبیع ویشتری ولوبغبن فاحش﴾** ولایصح عندهما بالغبن الفاحش لانه تبرع وله انه من باب التجارة **﴿ویوکل بهما ویرهن ویرتهن ویتقبل الارض﴾** ای یاخذهاقبالة بالاستیجار والمساقاة **﴿ویاخذهامزارعة ویشتری بذرایزرعه ویشارک عناناً﴾** انماقال عناناً احترازاً عن المفاوضة **﴿ویدفع المال ویاخذه مضاربة ویستاجر﴾** ای یستاجرشیئاً جاکالاجیر والبیت وغیرهما **﴿ویوجر نفسه﴾** هذاعندنا خلافاً للشافعیؒ **﴿ویقربودیعة وغصب ودین ویهدی طعاماً

يسيراً ويضيف من يطعمه ويحط من الثمن بعيب قدراً عهد .

ترجمہ: اور اجازت ثابت ہوتی ہے دلالۃً لھذا کسی غلام کو آقا نے دیکھ لیا کہ وہ خرید وفروخت کرتا ہے اور آقا خاموش رہا تو وہ ماذون شمار ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے برخلاف امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اور وہ ماذون شمار ہوگا لوگوں سے دھوکہ دفع کرنے کیلئے اور صراحۃً بھی اجازت حاصل ہوتی ہے پس اگر آقا نے مطلقاً اجازت دیدی تو بالاجماع یہ اجازت ہر قسم کی تجارت کیلئے صحیح ہوگی۔ روایات کے اندر کسی شیء کو ذکر کے خاص کرنا اگر اس بات پر دلالت کرے کہ اس کے ماسوا سے حکم منفی ہے تو تجارت کا بالاجماع عام ہونا خاص ہوگا اس صورت کے ساتھ جبکہ اس نے مطلق ذکر کیا ہو لیکن اگر اس نے تجارت کو مقید کیا ہو تو ہمارے نزدیک ہر قسم کی تجارت کو عام ہوگا برخلاف امام شافعیؒ کے، لھذا وہ خرید وفروخت کرسکتا ہے اگرچہ غبن فاحش کے ساتھ ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تبرع ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے یہ کہ تجارت کے باب میں سے ہے اور ان دونوں کیلئے وکیل بھی بنا سکتا ہے اور گروی رکھوا سکتا ہے اور خود بھی گروی رکھ سکتا ہے اور زمین کو قبول کرسکتا ہے یعنی زمین کو کرایہ اور باغبانی کیلئے لے سکتا ہے اور زمین کو مزارعت پر لے سکتا ہے، اور زمین میں بونے کیلئے بیج بھی خرید سکتا ہے اور شرکت عنان بھی کرسکتا ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ شرکت عنان کرسکتا ہے احتراز ہے شرکت مفاوضہ سے اور دوسرے کو بطور مضاربت مال دے سکتا ہے اور دوسرے سے لے بھی سکتا ہے اور کسی چیز کو اجرت پر لے سکتا ہے جیسے مزدور یا مکان وغیرہ اور اپنے آپ کو اجرت پر دے سکتا ہے یہ ہمارے نزدیک ہے برخلاف امام شافعیؒ کے۔ ودیعت، غصب، اور دین کا اقرار کرسکتا ہے اور معمولی چیز ہدیہ کرسکتا ہے اور جو اس کو کھانا کھلاتا ہے اس کی دعوت کرسکتا ہے اور مبیع میں عیب کی بنیاد پر ثمن میں اتنی کمی کرسکتا ہے جو معہود ہو۔

تشریح اذن صراحۃً اور دلالۃً دونوں طرح ثابت ہوتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اذن جس طرح صراحۃً یعنی قولاً ثابت ہوتی ہے مثلاً مولیٰ، غلام سے کہے کہ "اذنت لک" اسی طرح دلالۃً اور فعلاً بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً مولیٰ نے دیکھ لیا کہ اس کا غلام خرید وفروخت کرتا ہے اور مولیٰ نے سکوت اختیار کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مولیٰ نے غلام کو ماذون بنا دیا ہے۔ دلالۃً اذن کا ثابت ہونا ہمارے نزدیک ہے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دلالۃً اذن ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ سکوت میں رضامندی کا احتمال ہے عین رضامندی نہیں ہے اور احتمال دلیل نہیں بن سکتا ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر سکوت کو اذن کی دلیل نہ قرار دیا جائے تو لوگوں کو ضرر لاحق ہو جائے گا کیونکہ جب لوگوں نے دیکھ لیا کہ غلام خرید وفروخت کرتا ہے اور مولیٰ بھی اس کو دیکھ رہا ہے لیکن مولیٰ ان کو منع نہیں کرتا تو لوگ یہ سمجھیں گے کہ مولیٰ نے اس کو

اجازت دی ہے تو لوگ اس کے ساتھ معاملات شروع کر دیں گے اور آقا مانے گا نہیں تو لوگوں کو ضرر لاحق ہو جائے گا لھذا لوگوں کو ضرر سے بچانے کیلئے ہم نے کہا کہ دلالۃً بھی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

فلو اذن مطلقاً: مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے مطلقاً اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی مثلاً اس سے یہ کہا کہ تم تجارت کرو یا بیع وشراء کرو اس پر مزید کوئی قید نہیں لگائی تو یہ اذن مطلقاً ہے لھذا یہ اذن عام ہوگی ہر قسم تجارت کو شامل ہوگی اور یہ بالا جماع ہے یعنی ہمارے اور امام شافعیؒ سب کے نزدیک یہ اجازت عام ہے۔لیکن اگر مولیٰ نے مقید اجازت دیدی مثلاً یہ کہا کہ تم صرف کپڑے کی تجارت کرو تو احناف کے نزدیک یہ اجازت بھی عام شمار ہوگی اور ہر قسم تجارت کو شامل ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اجازت عام نہ ہوگی بلکہ صرف کپڑے کی تجارت کو شامل ہوگی کیونکہ جب اس نے کپڑے کی تجارت کی صراحت کر دی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کپڑے کے علاوہ دوسری اشیاء کی تجارت کی اجازت نہیں ہے کہ کیونکہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر ہے۔

آگے شارحؒ ایک اصولی بحث ذکر فرما رہے ہیں وہ یہ کہ نصوص میں جب کسی حکم کو ایک قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے تو وہ ماعدا سے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی مفہوم مخالف معتبر ہے یا نہیں اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب نصوص شرعیہ (یعنی قرآن اور حدیث) میں مفہوم مخالف معتبر ہے اور حضرات حنفیہ کے نزدیک نصوص شرعیہ (قرآن اور حدیث) میں مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ البتہ روایات ۔یعنی بول چال ،معاملات ،عقلیات عبارات فقہیہ ،اقوال صحابہ اور استدلالات میں مفہوم مخالف بالاتفاق معتبر ہے۔ (تفصیل کیلئے دیکھئے آپ فتوی کیسے دیں؟ صفحہ ۱۰۵)۔

اب شارحؒ کی عبارت کی وضاحت سمجھ لیجئے شارحؒ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب مولیٰ نے غلام کو ایک خاص نوع کی تجارت کی اجازت دیدی مثلاً صرف کپڑے کی تجارت کی اجازت دیدی تو اس عبارت کا تعلق روایات سے ہے نصوص شرعیہ سے نہیں ہے لھذا اگر ہم یہ کہیں کہ روایات میں مفہوم معتبر ہے یعنی ایک حکم کو صراحۃً ذکر کرنا ماعدا سے حکم نفی کرتا ہے تو اس وقت اذن کا عام ہونا اس وقت ہوگا جبکہ اس نے مطلق اجازت دی ہو لیکن اس اگر اس نے مقید اجازت دی ہو تو پھر اذن کا عام ہوگا احناف کے نزدیک ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک اذن عام نہ ہوگی بلکہ خاص ہوگی۔

فیبیع ویشتری: یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ عبد ماذون کون کونسے تصرفات کر سکتا ہے اور کون سے نہیں کر سکتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ عبد ماذون خرید وفروخت کر سکتا ہے اگرچہ غبن فاحش کے ساتھ ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غبن فاحش کے ساتھ خرید وفروخت نہیں کر سکتا ہے اس لئے کہ غبن فاحش کے ساتھ خرید وفروخت

کرنا تبرع ہے اور عبد ماذون تبرع کا اہل نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خرید وفروخت کرنا بھی تجارت کا ایک حصہ ہے اور جو کام تجارت کے باب میں سے ہو عبد ماذون کو اس کی اجازت ہے لھذا غبن فاحش کے ساتھ خرید وفروخت بھی جائز ہے۔

اسی طرح عبد ماذون خرید وفروخت کے لئے کسی کو وکیل بھی بنا سکتا ہے۔ نیز خرید وفروخت کے سلسلے میں کسی کے پاس اپنا مال رہن رکھوا سکتا ہے اور دوسرے کا مال بھی اپنے پاس بطور رہن رکھ سکتا ہے کیونکہ یہ بھی تجارت کے باب میں سے ہے۔

اسی طرح عبد ماذون، زمین کو قبول کرسکتا ہے کرایہ پر یا باغبانی کیلئے۔ اور زمین کو زراعت کیلئے بھی لے سکتا ہے، زمین میں بونے کیلئے بیج بھی خرید سکتا ہے کیونکہ ان تمام امور سے نفع حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح عبد ماذون شرکت عنان بھی کرسکتا ہے لیکن شرکت مفاوضہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ شرکت مفاوضہ میں دونوں شریکوں کے درمیان ہر چیز میں مساوات شرط ہے۔ نیز شرکت مفاوضہ میں ہر شریک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے اور عبد ماذون کفالت کا اہل نہیں ہے۔

اسی طرح عبد ماذون دوسرے کو مال مضاربت پر دے سکتا ہے اور دوسرے سے مال مضاربت پر لے سکتا ہے۔ اسی طرح اجرت پر مزدور، دکان، مکان، اور گاڑی وغیرہ لے سکتا ہے۔

اور اپنے آپ کو بھی اجرت پر دے سکتا ہے یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک عبد ماذون اپنے آپ کو اجرت پر نہیں دے سکتا کیونکہ عبد ماذون اپنے نفس میں تصرف نہیں کرسکتا نہ اپنے نفس کو فروخت کرسکتا ہے نہ ہبہ کرسکتا ہے تو اپنے آپ کو اجرت پر بھی نہیں دے سکتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلام کا نفس اور اس کے منافع اس کیلئے رأس المال ہے لھذا اس کو اس کے اندر تصرف کرنے کا اختیار ہے۔

اسی طرح عبد ماذون ودیعت، غصب اور دین کا اقرار بھی کرسکتا ہے کیونکہ یہ بھی تجارت کے باب میں داخل ہے۔ اور تھوڑا سا طعام کسی کو ہدیہ کرسکتا ہے مثلاً کسی کو چائے پلائی یا کھانا کھلایا اور جو اس کو کھانا کھلاتا ہے اس کی ضیافت بھی کرسکتا ہے کیونکہ یہ تجارت کے باب میں سے ہے اسی طرح اگر مبیع میں عیب ظاہر ہو جائے تو عیب کی وجہ سے مشتری کے واسطے ثمن میں اتنی کمی کرسکتا ہے جو معہود ہو یعنی عام طور پر تاجروں میں اتنی کمی کرنا میں رائج ہو۔

﴿ولایتزوج ولایزوج رقیقه﴾ وعند ابی یوسفؒ یزوج الامة لانه تحصیل المال لهما انه لیس من التجارة ﴿ولایکاتبه ولایعتق اصلاً ولایقرض ولایهب ولوبعرض وقالوا لاباس للمرأة ان تتصدق بشیء

یسیر﴾ کالرغیف مثلاً﴿من بیت زوجها﴾ هذه المسئلة لیست من هذاالباب لکنها ذکرت للمناسبة فان المرأة ماذونة عادة بهذا.

ترجمہ: عبد ماذون اپنی شادی نہیں کرسکتا اور نہ اپنے غلام کی شادی کراسکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کی شادی کراسکتا ہے اس لئے کہ اس سے مال حاصل ہوتا ہے طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت کا حصہ نہیں اور نہ اپنے غلام کو مکاتب کرسکتا ہے اور نہ کسی طرح آزاد کرسکتا ہے اور نہ مال قرض دے سکتا ہے اور نہ ہبہ کرسکتا ہے اگر چہ عوض کے ساتھ ہو فقہاء نے فرمایا ہے کہ عورت پر کچھ حرج نہیں ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سے معمولی چیز صدقہ کرے مثلاً روٹی۔ یہ مسئلہ اس باب سے متعلق نہیں ہے لیکن مناسبت کی وجہ سے یہاں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ عام طور پر عورت کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ عبد ماذون اپنی شادی نہیں کرسکتا اور نہ اپنے غلام کی شادی کراسکتا ہے کیونکہ یہ تجارت کا حصہ نہیں ہے البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد ماذون اپنی باندی کی شادی کراسکتا ہے کیونکہ اس سے اس کو مال حاصل ہوتا ہے (یعنی مہر حاصل ہوتا ہے)۔ طرفین فرماتے ہیں کہ شادی کرانا تجارت کے باب میں سے نہیں ہے اور عبد ماذون کو تجارت کی اجازت ہے ہر قسم تصرف کی اجازت نہیں ہے۔

عبد ماذون اپنے غلام کو مکاتب نہیں کرسکتا اور نہ آزاد کرسکتا ہے کیونکہ کتابت تبرع ہے اور عبد ماذون تبرع کا اہل نہیں ہے اور اعتاق اضاعۃ المال یعنی مال ضائع کرنا ہے دنیا میں تاکہ آخرت میں اس کا ثواب حاصل ہوجائے اور عبد ماذون کو مال ضائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

اور کسی کو قرض بھی نہیں دے سکتا ہے کیونکہ قرض یا نفع کے ساتھ ہوگا تو یہ سود ہے اور سود حرام ہے اور یا نفع کے بغیر ہوگا تو یہ تبرع ہے اور عبد ماذون تبرع کا اہل نہیں ہے اور نہ کسی کو کوئی چیز ہبہ کرسکتا ہے اگر چہ عوض کے ساتھ ہو کیونکہ ہبہ کرنا تبرع ہے اور عبد ماذون تبرع کا اہل نہیں ہے۔

وقالوا: فقہاء نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے گھر سے معمولی چیز صدقہ کرے تو یہ جائز ہے اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ بیوی اپنے شوہر کے گھر سے جو چیز صدقہ کرتی ہے یا تو اس کی اجازت سے کرے گی یا اس کی اجازت کے بغیر اگر اجازت سے ہو تو اس کے جائز ہونے میں تو کوئی کلام نہیں لیکن اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو پھر عرف اور عادت کے مطابق ہوگی یا زیادہ اگر عرف اور عادت کے مطابق ہو تو جائز ہے لیکن اگر اس سے زیادہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔

اس کے متعلق اصل وہ حدیث شریف ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ "جب کوئی عورت اپنے شوہر کے گھر سے کوئی چیز صدقہ کرتی

ہے اوراس کا ارادہ فساد کا نہ ہوتو اس کو صدقہ کرنے کا اور شوہر کو کمانے کا ثواب ملتا ہے'' ۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا تعلق کتاب الماذون سے نہیں ہے لیکن ایک مناسبت کی وجہ سے یہاں ذکر کیا گیا ہے اور وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح عبد ماذون کو تجارت کی اجازت ہوتی ہے اسی طرح بیوی کو بھی اجازت ہوتی ہے کہ وہ گھریلو اشیاء عرف کے مطابق استعمال کرے۔

﴿وكل دين وجب بتجارة اوبماهو في معناه كالبيع والشراء واجارة واستيجار وغرم وو ديعة وغصب وامانة حجدها وعقر وجب بوطي مشترية بعد الاستحقاق يتعلق برقبتها يباع فيه ويقسم ثمنه بالحصص وبكسبه حصل قبل الدين اوبعده وبمااتهب ﴾ اى وهب له فقبل الهبة هذا عندنا وقال زفرؒ والشافعيؒ لايباع هوفي الدين لكن يباع كسبه لان غرض المولىٰ تحصيل مال لم يكن لافوت ماقدكان ولناان الدين ظهر في حق المولىٰ فيتعلق برقبته دفعاً للضرر عن الناس ﴿لابمااخذه سيده منه قبل الدين وطولب بمابقي بعد عتقه﴾ اى اذاقضى دينه من ثمن رقبته اذابيعت ومن كسبه فان بقي شيء من الدين طولب به اذااعتق ﴿وللسيد اخذ غلة مثله مع وجود دين ومازاد للغرماء

ترجمہ: ہر وہ دین جو تجارت کے نتیجہ میں واجب ہو یا ایسے عقود کے ذریعہ واجب ہو جو تجارت کے معنیٰ میں ہیں جیسے بیع وشراء، کرایہ پر دینا، کرایہ پر لینا، تاوان، ودیعت، غصب، اور وہ امانت جس کا انکار کیا گیا ہو اور وہ مہر جو خریدی ہوئی باندی سے وطی کے نتیجے میں استحقاق کے بعد واجب ہوا ہو یہ سب دیون عبد ماذون کی رقبہ سے متعلق ہوں گے جس میں غلام کو بیچا جائے گا اور اس کا ثمن حصوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اسی طرح یہ دیون متعلق ہوں گے اس کی کمائی کے ساتھ چاہے اذن کے بعد کمایا ہو یا اذن سے پہلے۔ اور اس مال کے ساتھ جو اس نے ہبہ میں قبول کیا ہے یعنی جو مال اس کو ہبہ کیا گیا ہے اور اس نے ہبہ کو قبول کیا ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عبد ماذون کو دین میں فروخت نہیں کیا جائے گا البتہ اس کی کمائی فروخت کی جائے گی اسلئے کہ مولیٰ کی غرض ایسے مال کو حاصل کرنا ہے جو پہلے سے موجود نہ تھا نہ کہ حاصل شدہ مال کو فوت کرنا ہماری دلیل یہ ہے کہ دین مولیٰ کا حق ظاہر ہو چکا ہے لھذا دین غلام کی رقبہ کے ساتھ متعلق ہوگا لوگوں سے ضرر دفع کرنے کیلئے لیکن اس کے اس مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے جو مولیٰ نے دین لاحق ہونے سے پہلے اس سے لیا ہو اور باقی دین کا مطالبہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے کیا جائے گا یعنی جب غلام کو بیچا جائے اور اس کی رقبہ کے ثمن اور اس کی کمائی سے اس کے دیون ادا کردئے گئے پھر بھی اگر دین میں سے کچھ باقی ہو تو اس کا مطالبہ عبد ماذون سے کیا جائے گا آزاد ہونے کے بعد اور

آقا کیلئے جائز ہے کہ عبد ماذون پر دین واجب ہونے کے باوجود اس سے ماہانہ نفع وصول کرے اور جو اس سے زائد ہو وہ غرماء کا ہوگا۔

تشریح: تجارتی دیون عبد ماذون کی رقبہ سے متعلق ہوں گے:

مسئلہ یہ ہے کہ عبد ماذون پر جو دین تجارت کی وجہ سے لازم ہو جائے جیسے بیع شراء وغیرہ سے یا ایسے معاملہ کی وجہ سے لازم ہو جائے جو تجارت کے معنی میں ہے جیسے اجارہ (کرایہ پر دینا) استیجار (کرایہ پر لینا) غرم یعنی تاوان کی وجہ سے یا ودیعت اور غصب کی وجہ سے اسی طرح وہ امانت جس سے عبد ماذون نے انکار کیا اور پھر گواہوں کے ذریعہ اس کو ثابت کر دیا گیا۔ یا عبد ماذون نے خریدی ہوئی باندی سے وطی کر لی اور بعد میں وہ باندی کسی کی مستحق ہو گئی تو اس کا مہر بھی عبد ماذون پر لازم ہوگا۔ یہ تمام دیون عبد ماذون کی رقبہ سے متعلق ہوں گے ان دیون کو ادا کرنے کیلئے اگر اس کی کمائی کافی نہ ہو تو عبد ماذون کو ان کے واسطے فروخت کیا جائے گا اور اس کا جو ثمن حاصل ہو جائے وہ تمام اصحاب دیون کے درمیان ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ نیز یہ دیون اس کی کمائی کے ساتھ بھی متعلق ہوں گے چاہے کمائی دین لاحق ہونے سے پہلے کی ہو یا دین لاحق ہونے کے بعد کمایا ہو اسی طرح جو ہبہ اور ہدایا اس کو مل جائے اور وہ اس کو قبول کرے تو اس کے ساتھ بھی یہ دیون متعلق ہوں گے۔

دیون میں غلام کا فروخت کرنا ہمارے نزدیک ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کو دین میں فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی کمائی سے اس کے دیون ادا کئے جائیں گے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے غلام کو ماذون کرنے سے مولی کا منصود ایسے مال کی تحصیل ہے جو اس کو پہلے سے حاصل نہ تھا نہ یہ کہ جو مال اس کے پاس موجود ہے وہ برباد ہو جائے اور یہ غرض اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ دیون اس کی کمائی سے متعلق ہوں نہ اس کی گردن سے۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ دین آقا کے حق میں بھی ظاہر ہو چکا ہے لھذا یہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے اتلاف مال کا تاوان بالاتفاق غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے تا کہ لوگوں سے ضرر دفع ہو۔

لا یاخذه سیده منه: مسئلہ یہ ہے کہ عبد ماذون کے دیون اس کی گردن اور اس کی کمائی کے ساتھ متعلق ہوں گے چاہے کمائی دین لاحق ہونے سے پہلے کی ہو یا دین لاحق ہونے کے بعد کی ہو۔ لیکن اگر آقا نے غلام کے قبضہ سے دین لاحق ہونے سے پہلے جو مال نکالا ہے اس کے ساتھ دیون متعلق نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ مولی کا خالص مال ہے جس کے ساتھ غیر کا حق

متعلق نہیں ہے اس لئے وہ مال، مولیٰ سے واپس نہیں لیا جائے گا۔

اگر غلام کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے دیون ادا کر دئے گئے لیکن پھر بھی دیون ختم نہ ہوئے بلکہ ابھی تک باقی ہوں تو اس کا مطالبہ مولیٰ سے نہیں کیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا اگر غلام آزاد ہو گیا تو آزاد ہونے کے بعد غلام سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا۔

غلام پر دین ہونے کے باوجود مولیٰ کو اختیار حاصل ہے کہ عبد ماذون کے جو محاصل ہیں اس کا مثل اس سے لے یعنی جس زمانہ میں دین نہ تھا اور مولیٰ نے غلام پر مقرر کیا تھا کہ تم اتنے منافع مجھے ہر ماہ ادا کرو گے اس کا مثل اب دین کے زمانے میں بھی وصول کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ وصول نہیں کر سکتا بلکہ جو زیادہ ہو گا وہ دین کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ کیونکہ اگر مولیٰ کو قدرت نہ دی جائے تو وہ غلام کو مجبور کر دے گا جس سے اصحاب دیون کو ضرر لاحق ہو جائے گا اس لئے دین کے باوجود آقا کو یہ حق حاصل ہو گا۔

﴿ویتحجر ان ابق﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ لایتحجر لان الاباق لاینافی الاذن فانه یصح اذن الأبق ولنا ان دلالة الحجر قائمة لان المولیٰ لایرضی باسقاط حقه حال تمرده اما اذا اذنه صریحاً فهو یفوت الدلالة. ﴿اومات سیده اوجن مطبقاً اولحق بدار الحرب مرتدا اوحجرعلیه بشرط ان یعلم هو واکثر اهل سوقه﴾ دفعاً للغرر عن الناس ﴿والامة ان استولدها﴾ ای تتحجر الامة ان استولدها عندنا وعندزفرؒ لاتتحجر لانه یجوز اذن المستولدة قلنافیه دلالة الحجر اذ الظاهر انه لایرضی ان تخرج وتعامل مع الناس لکن اذا اذنها فالصریح یفوت دلالة الحجر ﴿لاان دبرها وضمن قیمتها للغریم﴾ ای فی صورة الاستیلاد والتدبیر ان کان علی المستولدة علی المدبرة دین محیط غرم السید قیمتها ﴿ولایغرم مازاد علی القیمة﴾ لانه لم یحبس الاالرقبة فعلیه قیمتها ﴿ولوحجر فاقرمامعه امانة اوغصب واقربدین علیه صح﴾ هذا عندابی حنیفةؒ وقالا لایصح لان مصحح الاقرار الاذن وقد زال وله ان المصحح الید وهی باقیة.

ترجمہ: اگر عبد ماذون بھاگ جائے تو وہ مجور ہو جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مجور نہ ہو گا اسلئے کہ بھاگنا اذن کے منافی نہیں ہے کیونکہ بھاگے ہوئے غلام کو ماذون بنانا صحیح ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حجر کی دلالت موجود ہے اس لئے کہ مولیٰ اپنے حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوتا غلام کی سرکشی کی حالت میں البتہ اگر صراحۃً اجازت دیدے تو صراحۃً اجازت حجر کی دلالت کو فوت کر دے گی۔ یا مولیٰ مرجائے یا مسلسل مجنون ہو جائے یا مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے۔ یا مولیٰ

غلام پر پابندی لگا دے اس شرط پر کہ غلام اور اکثر بازار والوں کو اس کی اطلاع ہو جائے تا کہ لوگوں سے ضرر دفع ہو اور باندی مجور ہو جائے گی اگر اس کو ام ولد بنا دیا یہ ہمارے نزدیک ہے ، امام زفرؒ کے نزدیک مجور نہ ہو گی اس لئے کہ ام ولد کو ماذون بنانا جائز ہے ہم کہتے ہیں کہ اس میں حجر کی دلالت موجود ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ مولیٰ اس کے نکلنے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے پر راضی نہیں ہو گا لیکن جب اس نے اجازت دیدی تو صراحۃً اجازت حجر کی دلالت کو فوت کر دے گی ہاں اگر ماذونہ باندی کو مدبر بنا دے تو وہ مجور نہ ہو گی ۔ اور مولیٰ باندی کی قیمت کا ضامن ہو گا قرض خواہ کے واسطے یعنی ام ولد بنانے اور مدبر بنانے کی صورت میں اگر ام ولد اور مدبرہ پر دین محیط ہو تو مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا البتہ جو قیمت پر زائد ہے اس کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ نے صرف رقبہ ہی کو روکا ہے تو اس پر اس کی قیمت لازم ہو گی ۔ اگر غلام پر پابندی لگادی گئی پھر اس نے اقرار کیا کہ جو کچھ میرے پاس ہے یہ امانت ہے یا غصب ہے یا اس نے اپنے اوپر دین کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ۔ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اقرار کو صحیح کرنے والی چیز اذن تھی اور وہ زائل ہو چکی ہے ۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اقرار کو صحیح کرنے والی چیز قبضہ اور قبضہ باقی ہے ۔

تشریح: عبد ماذون کب مجور ہو گا:

اس عبارت میں مصنفؒ وہ باتیں بیان فرما رہے ہیں جن سے عبد ماذون ، مجور بن جاتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب غلام بھاگ جائے تو خود بخود مجور بن جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بھاگ جانے سے غلام مجور نہ ہو گا کیونکہ اباق اذن کے منافی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کو اگر مولیٰ ماذون بنا دے تو وہ ماذون ہو جاتا ہے اسی طرح ماذون غلام بھاگنے سے مجور نہ ہو گا ۔

ہماری دلیل : یہ ہے کہ بھاگنے کے نتیجے میں حجر کی دلالت موجود ہے وہ یہ کہ غلام جب بھاگ گیا تو اس نے سرکشی کی ہے اور آقا غلام کی سرکشی کی حالت میں اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوتا لھذا اباق کی صورت میں حجر کی دلالت موجود ہے تو وہ غلام ماذون نہیں رہے گا ۔

البتہ جس غلام آبق کو آقا ماذون بنا دے تو اس صورت میں چونکہ مولیٰ نے صراحۃً ابق غلام کو ماذون بنا دیا ہے تو یہاں اجازت صراحۃً مل گئی اور حجر دلالۃً موجود ہے لھذا صراحۃً اجازت نے دلالۃً حجر کو ختم کر دیا ہے اس لئے اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی طرح غلام مجور ہو جائے گا اگر مولیٰ مرجائے یا مولیٰ مجنون ہو جائے اور جنون بھی مسلسل ہو یعنی کم از کم ایک مہینہ مسلسل مجنون ہو یا مولیٰ مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے ان تینوں صورتوں میں غلام خود بخود مجور ہو جائے گا اس لئے کہ مولیٰ میں اذن کی اہلیت

باقی نہیں رہی لھذا غلام مجور ہو جائے گا۔
اسی طرح اگر مولیٰ نے غلام پر پابندی لگادی تو اس سے بھی غلام مجور ہو جائے گا لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ غلام کو بھی معلوم ہو اور اکثر بازار والوں کو بھی معلوم ہو کہ آقا نے غلام پر پابندی لگادی ہے تاکہ لوگوں کو نقصان اٹھانا نہ پڑے۔
اسی طرح اگر ایک باندی ماذونہ تھی اور آقا نے اس کو ام ولد بنادیا تو ام ولد بنانے سے وہ خود بخود مجور ہو جائے گی یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام زفرؒ کے نزدیک ام ولد بنانے سے وہ مجور نہ ہو گی اس لئے کہ ام ولد بنانا اذن کے منافی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ام ولد کو ماذون بنانا صحیح ہے۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ یہاں پر دلالۃً حجر موجود ہے اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ ام ولد بنانے کے بعد آقا اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ اس کی ام ولد باہر نکلے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرے لیکن اگر ام ولد بنانے کے بعد مولیٰ صراحۃً اس کو اجازت دیدے تو پھر صراحۃً اجازت دلالۃً حجر کو فوت کردے گی اور پھر وہ باندی ماذونہ ہی ہو گی۔
لیکن اگر مولیٰ نے ماذونہ باندی کو مدبر بنادیا تو اس سے وہ مجور نہ ہو گی اس لئے کہ تدبیر اذن کے منافی نہیں ہے۔
البتہ ام ولد بنانے اور مدبر بنانے کی صورت میں اگر ام ولد اور مدبرہ پر دین ہو جو اس کی گردن پر محیط ہو تو مولیٰ قرض خواہوں کے واسطے اس کی قیمت کا ضامن ہو گا لیکن جو دیون اس کی قیمت سے زیادہ ہوں اس کا ضامن نہ ہو گا اس لئے کہ مولیٰ نے قرض خواہوں سے صرف رقبہ ہی کو روکا ہے لھذا مولیٰ پر صرف رقبہ کی قیمت لازم ہو گی زیادہ لازم نہ ہو گی بلکہ جو قیمت سے زیادہ ہے اس کا مطالبہ باندی سے کیا جائے گا آزاد ہونے کے بعد۔
اگر غلام مجور ہو گیا اور مجور ہونے کے بعد غلام نے اقرار کیا کہ میرے پاس جو مال ہے یہ فلاں کی امانت ہے یا یہ مال میں نے فلاں سے غصب کیا ہے یا اس نے یہ اقرار کیا کہ میرے اوپر فلاں کا اتنا دین ہے تو یہ اقرار امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اقرار کو صحیح کرنے والی چیز اذن تھی جو اب ختم ہو چکی ہے لھذا اقرار درست نہ ہو گا۔
امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اقرار کو صحیح کرنے والی چیز قبضہ ہے اور قبضہ اب بھی موجود ہے لھذا اقرار درست ہو گا۔

﴿ولو شمل دينه ماله ورقبته لم يملك سيده ما معه﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما يملك لان الرقبة ملكه فكذا الاكساب وله ان ملك المولیٰ يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث وهنا مشغول بها ﴿فلم يعتق عبدا كسبه باعتاق سيده﴾ ای عند ابی حنيفةؒ وعندهما يعتق ويضمن

السید قیمته الغرماء ﴿وعتق ان لم یحطه دینه﴾ ای برقبته وکسبه ﴿ویبیع من سیده بمثل القیمة لاباقل وسیده منه بمثلها اوباقل﴾ ای یجوز بیع الماذون الذی یشمل دینه ماله ورقبته من سیده وانمایجوز لان سیده اجنبی من ماله اذاکان علیه دین محیط وعندهما ان باع باقل من قیمته یجوز البیع ویخیر المولیٰ بین ازالة المحاباة ونقض البیع لان الضرر عن الغرماء یندفع بذلک وانمالم یجوز ابوحنیفةؒ للتهمة کمافی الوارث ولاتهمة فیمااذاحابی الاجنبی ﴿فلوباع بالاکثر حط الفضل اونقض البیع﴾ ای یؤمر السید بازالة المحاباة اونقض البیع ﴿وبطل ثمنه لو سلم مبیعه قبل قبضه وله حبس مبیعه لثمنه﴾ ای للسید ولایة حبس المبیع بقبض الثمن فان سلم المبیع قبل قبض الثمن ابطل حقه فی العین فلم یبق له حق الافی الدین والمولیٰ لایستوجب علی عبده دیناً فیبطل الثمن

ترجمہ: اگر عبد ماذون کا دین اس کے مال اور رقبہ دونوں پر محیط ہوتو اس کا مالک اس چیز کا مالک نہ ہوگا جو غلام کے پاس ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک مالک ہوگا کیونکہ رقبہ آقا کی ملکیت ہے تو اس کی کمائی بھی آقا کی ملکیت ہوگی۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مال میں مولیٰ کی ملکیت غلام کی نیابت کی بناء پر اس وقت ثابت ہوگی جبکہ مال غلام کی ضرورت سے فارغ ہو جیسے وارث کی ملکیت اور یہاں پر مال مشغول ہے لھذا مولیٰ کے آزاد کرنے سے وہ غلام آزاد نہ ہوگا جو عبد ماذون نے اپنی کمائی میں سے حاصل کیا ہو یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا قرض خواہوں کیلئے اور آزاد ہو جائے گا اگر دین اس کی رقبہ اور کسب پر محیط نہ ہو اور عبد ماذون اپنے مثل قیمت کے عوض فروخت کرسکتا ہے اس سے کم کے عوض فروخت نہیں کرسکتا۔ اور مولیٰ عبد ماذون کو کوئی چیز مثل قیمت یا اس سے کم کے عوض فروخت کرسکتا ہے یعنی اس ماذون کا کوئی چیز اپنے مولیٰ کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے جس ماذون کا دین اس کے مال اور رقبہ پر محیط ہے اور یہ اس لئے جائز ہے کہ جب اس پر دین محیط ہے تو آقا اس کے مال سے اجنبی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس نے قیمت سے کم کے عوض فروخت کردیا تو بیع جائز ہے البتہ مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا محابات ختم کرنے اور بیع کو ختم کرنے میں کیونکہ قرض خواہوں سے ضرر اس طریقے پر دفع ہوسکتا ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نے تہمت کی وجہ سے جائز قرار نہیں دیا ہے جیسے کہ وارث میں ہے لیکن اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں تہمت نہیں ہے۔ اگر آقا نے عبد ماذون کے ہاتھ مثل قیمت سے زیادہ کے عوض فروخت کردیا اب یا تو زیادتی کو کم کرے یا بیع ختم کردے یعنی مولیٰ کو حکم دیا جائے گا محابات ختم کرنے یا بیع ختم کرنے میں اور مولیٰ کا ثمن باطل ہو جائے گا اگر اس نے مبیع سپرد کردی ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کیلئے مبیع کو روکنے کا حق

حاصل ہے ثمن کی وصولیابی کیلئے یعنی آقا کو ثمن وصول کرنے کیلئے مبیع کو روکنے کا حق حاصل ہے اس لئے کہ اگر آقا نے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے مبیع غلام کے سپرد کردی تو اس نے اپنا حق عین میں باطل کردیا اب اس کا حق صرف دین میں باقی رہ گیا ہے اور مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کرسکتا لھذا ثمن ہی باطل ہو جائے گا۔

تشریح: مولیٰ عبد ماذون کے مال کا کب مالک ہوگا اور کب مالک نہ ہوگا؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب عبد ماذون پر اتنا دین ہو جو اس کے مال اور گردن سب پر محیط ہو تو اس صورت میں غلام کے پاس جتنا مال ہو مولیٰ اس مال کا مالک نہ ہوگا بلکہ یہ مال قرض خواہوں کا ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ دین اس کے مال اور گردن پر محیط ہو تب بھی آقا اس کے مال کا مالک ہوگا اس لئے کہ غلام کی رقبہ آقا کی مملوک ہے چنانچہ مولیٰ اپنے عبد ماذون مدیون کو آزاد کرسکتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عبد ماذون مدیون آقا کا مملوک ہے تو اس کا جو مال اور کمائی ہے وہ بھی آقا کی مملوک ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آقا اپنے تاجر غلام کی کمائی کا مالک بطریق نیابت اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کمائی غلام کی ضرورت سے فارغ ہو یعنی مولیٰ عبد ماذون کی کمائی کا براہ راست اور اولاً مالک نہیں ہے بلکہ عبد ماذون کی کمائی کا اولاً عبد ماذون ہی مالک ہوتا ہے پھر عبد کے نائب ہونے کی حیثیت سے مولیٰ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن مولیٰ عبد ماذون کی کمائی کا اس وقت مالک ہوگا جبکہ مال عبد ماذون (منوب عنہ) کی اپنی ضرورت اصلیہ سے فارغ ہو اور جب غلام پر دین محیط برقبتہ ہے تو یہ مال اس کی ضرورت سے فارغ نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ مشغول ہے لھذا مولیٰ اس کا مالک نہ ہوگا۔

جیسے وارث کی ملکیت مورث کے نائب ہونے کی حیثیت سے ہے یعنی جب تک مال میراث مورث کی اپنی ضرورت تجہیز، تکفین اور دین سے فارغ نہیں ہوتا اس وقت تک وارث کی ملکیت اس میں ثابت نہیں ہوتی اسی طرح عبد ماذون کے مسئلہ میں بھی ہے جب تک مال عبد ماذون کی ضرورت سے فارغ نہ ہو اس وقت تک آقا کی ملکیت اس میں ثابت نہ ہوگی۔

فلم یعتق عبد: یہ عبارت ماقبل کے اختلاف پر تفریع ہے مسئلہ یہ ہے کہ جب عبد ماذون کے دیون محیط برقبتہ ہوں اور عبد ماذون نے اپنی کمائی میں ایک غلام حاصل کیا ہے چنانچہ مولیٰ نے اپنے عبد ماذون مدیون کا غلام آزاد کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ آقا اس کا مالک نہیں ہے تو آزاد کیسے ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائیگا اسلئے کہ آقا اس کا مالک ہے جب صاحبین کے مسلک کے مطابق غلام آزاد ہو گیا تو اب آقا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا قرض خواہوں کے واسطے۔

لیکن اگر عبد ماذون پر دیون ہوں لیکن محیط برقبہ نہ ہوں تو پھر بالاتفاق یہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا اس کی کمائی کا مالک ہے اس لئے کہ قلیل قرضے سے عام طور پر کوئی بھی ترکہ خالی نہیں ہوتا اگر ایسا قرضہ بھی مانع سمجھا جائے تو عبد ماذون کی کمائی سے آقا کے نفع اٹھانے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

ویبیع من سیدہ بمثل القیمة: مسئلہ یہ ہے کہ جس عبد ماذون پر اتنے دیون ہوں کہ اس کے مال اور رقبہ پر محیط ہوں تو اگر ایسا غلام اپنے آقا کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دے تو یہ بیع جائز ہوگی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہو کیونکہ اپنے غلام سے کوئی چیز خریدنا ایسا ہے جیسے اپنے آپ سے کوئی چیز خریدنا اور اپنے آپ کے ساتھ خرید و فروخت نہیں ہوتی لیکن استحسان کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عبد ماذون مدیون کے مال سے مولیٰ اجنبی ہے اور اجنبی کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے۔

لیکن جواز کیلئے یہ شرط ہے کہ عبد ماذون اپنے مولیٰ کے ہاتھ جو چیز فروخت کرے وہ مثل قیمت کے ساتھ ہو اس سے کم کے ساتھ نہ ہو ورنہ غلام پر تہمت آئے گی کہ اس نے مولیٰ کو مال دینے کا ارادہ کیا ہے اور اس کا حیلہ یہ بنایا ہے کہ زیادہ قیمت والی چیز اس کو کم قیمت پر دیدی۔

اسی طرح آقا بھی عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی چیز مثل قیمت یا اس سے کم کے عوض فروخت کر سکتا ہے لیکن مثل قیمت سے زیادہ کے عوض فروخت نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں تہمت کا اندیشہ ہے کہ مولیٰ اس کے بہانے عبد ماذون سے مال حاصل کرنا چاہتا ہے۔

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر عبد ماذون نے اپنے مولیٰ کے ہاتھ کوئی چیز مثل قیمت سے کم کے عوض فروخت کر دی تو بیع جائز ہوگی لیکن مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو محابات ختم کر کے اس چیز کی جو قیمت ہے وہ ادا کرے اور یا بیع توڑ دے اس لئے کہ مقصود بیع جائز نہ ہونے سے غرماء سے ضرر دفع کرنا ہے اور اس طریقے پر بھی ضرر دفع ہو جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ مثل قیمت سے کم پر اس لئے جائز قرار نہیں دیتا کہ اس میں تہمت ہے (کما مر تفصیلہ)۔

جیسے کہ وارث کے مسئلہ میں یعنی جب کوئی مریض مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دے تو یہ بیع مثل کے قیمت کے ساتھ صحیح ہوگی لیکن مثل قیمت سے کم کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

ہاں اگر غلام نے اجنبی کے ہاتھ کم قیمت کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں تہمت نہیں ہے۔

اگر مولیٰ نے اپنے عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی چیز مثل قیمت سے زیادہ کے عوض فروخت کردی تو آقا سے کہا جائے گا کہ یا محابات ختم کردے یعنی قیمت کم کردے یا بیع توڑ دے۔

وبطل ثمنه : مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کردی اور ثمن پر قبضہ نہیں کیا بلکہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ چیز اس کے سپرد کردی تو اس صورت میں آقا کا ثمن باطل ہوگا یعنی آقا کو اب اس چیز کا ثمن نہیں مل سکتا اگر آقا پے عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی چیز فرو ت کرنے اور ثمن وصول کرنے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ آقا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کردے اور اس کو قبضہ نہ دے بلکہ ثمن کے وصول کرنے کیلئے مبیع اپنے پاس روک دے جب ثمن حاصل ہو جائے تب مبیع سپرد کردے یہ طریقہ جائز ہے لیکن اگر اس کے ثمن وصول کرنے سے پہلے مبیع سپرد کردی تو آقا نے خود اپنا حق عین میں باطل کردیا یعنی عین اپنے قبضہ سے نکال دی اب آقا کا حق صرف دین میں باقی ہے یعنی مولیٰ کے اپنے غلام کے ذمہ دین واجب ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام پر دین واجب نہیں کرسکتا لھذا عین بھی ہاتھ نکل گیا اور دین تو واجب نہیں کرسکتا تو آقا کا جو ثمن تھا وہ ثمن باطل ہو جائے گا۔

﴿وصح اعتاقه مديوناً﴾ اى صح اعتاق المولىٰ العبد الماذون حال كونه مديوناً سواء كان االدين محيطاً اولم لم يكن لان ملكه فيه باق **﴿وضمن السيد الاقل من دينه وقيمته﴾** اى اذاكان الدين اقل من القيمة يضمن الدين اذلاحق للغرماء الافى الدين وان كان القيمة اقل من الدين يضمن القيمة لانه تعلق حقهم بالرقبة وهو اتلفها **﴿وهوفضل دينه معتقاً﴾**اى ضـ الماذون الذى عتق فضل دينه على القيمة**﴿فان بيع عبدذودين محيط برقبته وغيبه المشترى اجاز الغريم بيعه ر له ثمنه اوضمن المشترى اوالبائع قيمته فان ضمنه﴾** اى البائع **﴿ورد عليه بعيب يرجع البائع على الغريم بقيمته وعاد حد ى العبد﴾** اى رجع البائع على الغريم وعاد حق الغريم فى العبد **﴿فان باعه سيده مُعْلِماً بدينه فللغريم ردبيعه ان لم يصل ثمنه اليه وان وصل ولامحاباة فى البيع ل﴾** والماقال معلماً بدينه لان البائع اذااعلم المشترى ان على العبد الدين والمشترى رضى بذلك يوهم ان ينفذ البيع برضاء البائع والمشترى فنقول ان مع هذا يكون للغرماء ولاية رد البيع اذالم يصل الثمن اليهم وان وصل فان لم يكن فى البيع محاباة فلاوان كانت فاماالرفع المحاباة اوينقض البيع **﴿ولايخاصم المشترى منكراًدينه ان غاب بائعه﴾** اذاكان البائع غائباً والمشترى منكرا للدين فالدائن لايخاصمه عندابى حنيفةؒ ومحمدؒ لانه ليس

خصماً لہ وعند ابی یوسفؒ ھو خصمه ویقضی للغریم بدینه لانه یدعی الملک لنفسه فیکون خصماً لکل من ینازعه ولھما ان الدعوی یتضمن فسخ العقد وفی الفسخ قضاء علی الغائب.

ترجمہ: اور صحیح ہے غلام کو آزاد کرنا مدیون ہونے کی حالت میں یعنی صحیح ہے کہ مولیٰ اپنے عبد ماذون کو آزاد کرے اس حال میں کہ وہ مدیون ہو چاہے دین اس کی رقبہ پر محیط ہو یا نہ ہو اس لئے کہ مولیٰ کی ملکیت غلام میں باقی ہے اور آقا دین اور قیمت میں سے اقل کا ضامن ہوگا یعنی جب دین کم ہو قیمت سے تو آقا دین کا ضامن ہوگا کیونکہ غرماء کا حق صرف دین میں ہے اور اگر قیمت کم ہو دین سے تو آقا قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ غرماء کا حق رقبہ کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور مولیٰ نے رقبہ کو تلف کیا ہے اور ماذون اضافی دین کا ضامن ہوگا آزاد ہونے کی حالت میں یعنی آزادہ کردہ غلام اس دین کا ضامن ہوگا جو قیمت سے زیادہ ہے اگر ماذون غلام فروخت کر دیا گیا جس کی گردن پر دین محیط ہے اور مشتری نے اس کو غائب کر دیا تو قرض خواہ بیع کو جائز قرار دیدے اور اس کو اس کا ثمن ملے گا یا مشتری کو یا بائع کو اس کی قیمت کا ضامن قرار دیدے پس اگر اس نے بائع کو ضامن قرار دیدیا اور غلام عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کر دیا گیا تو بائع، قرض خواہ پر اس کی قیمت کا رجوع کرے گا اور قرض خواہ کا حق غلام میں لوٹ آئے گا یعنی بائع قرض خواہ پر رجوع کرے اور اور قرض خواہ کا حق غلام میں لوٹ جائے گا۔ اگر آقا نے غلام کو فروخت کیا اس حال میں کہ مشتری کو دین کے بارے میں بتا دیا تو قرض خواہ کو بیع واپس کرنے کا اختیار ہے اگر اس کا ثمن اس کو نہ ملا ہو اور اگر ثمن اس کو مل گیا ہو اور بیع میں محاباۃ نہ ہو تو پھر نہیں۔ مصنفؒ نے متن میں فرمایا کہ دین کے بارے میں بتا دیا یہ اس لئے کہ جب بائع نے مشتری کو بتا دیا کہ غلام پر دین ہے اور مشتری اس پر راضی ہو گیا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ بیع نافذ ہوگی بائع اور مشتری کی رضامندی سے ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود قرض خواہوں کو بیع واپس کرنے کی ولایت حاصل ہے جبکہ ان ثمن کو نہ ملا ہو اور اگر ثمن مل گیا ہو اور بیع کے اندر محابات بھی نہ ہو تو پھر واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر محابات ہو تو پھر یا تو محابات ختم کر دے یا بیع توڑ دے اور مشتری کے ساتھ خصومت نہیں کی جائے گی جبکہ وہ غلام پر دین ہونے کا منکر ہو اگر بائع غائب ہو۔ جب بائع غائب ہو اور مشتری دین کا منکر ہو۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دائن مشتری کے ساتھ خصومت نہیں کر سکتا اس لئے کہ مشتری اس کا خصم نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری اس کا خصم ہے اور قرض خواہ کے حق میں اس کے دین کا فیصلہ کیا جائے گا اس لئے کہ مشتری غلام میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کر رہا ہے لھذا وہ اس شخص کا خصم ہوگا جو اس کے ساتھ خصومت کرے گا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ عقد کے فسخ کرنے کو متضمن ہے اور فسخ عقد میں قضاء علی الغائب ہے۔

تشریح: عبد ماذون کو آزاد کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے عبد ماذون مدیون کو آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا صحیح ہے چاہے دین اس کی گردن پر محیط ہو یا نہ ہو اس لئے کہ غلام میں مولیٰ کی ملکیت ختم نہیں ہوئی ہے بلکہ غلام میں مولیٰ کی ملکیت باقی ہے۔ اب جب آقا نے عبد ماذون کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ لوگوں کے جتنے دیون ہیں اس کا ضامن آقا ہوگا لیکن دین اور غلام کی قیمت میں جو کم ہے آقا اس کا ضامن ہوگا یعنی اگر دین کم ہو قیمت سے تو آقا دین کا ضامن ہوگا اس لئے کہ غرماء کا حق دین سے متعلق ہے اور اگر غلام کی قیمت کم ہو اور دین زیادہ ہو تو آقا دین کا ضامن ہوگا قیمت کا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ غرماء کا حق غلام کی گردن سے متعلق ہے اور آقا نے غلام کی گردن کو تلف کیا ہے (آزاد کیا ہے) لھذا آقا سے صرف غلام کی قیمت لی جائے گی اور قیمت سے جو زیادہ دین ہے وہ غلام سے لیا جائے گا آزاد ہونے کے بعد۔

فان بیع عبد ذو دین: مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسے عبد ماذون کو فروخت کر دیا جس کی گردن پر دین محیط ہے اور مشتری نے غلام کو غائب کر دیا تو اس صورت میں غرماء کو تین اختیارات دیئے جاتے ہیں۔

(۱) یا تو غرماء اس بیع کی اجازت دیدے اور جو ثمن آقا کو ملا ہے وہ قرض خواہوں کو دیدیا جائے۔

(۲) یا غرماء مشتری کو غلام کی قیمت کا ضامن قرار دے کیونکہ اس کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے کہ اس نے غرماء کا مستحق غلام لیا ہے اور غائب کر دیا ہے۔

(۳) یا غرماء بائع کو ضامن قرار دے کیونکہ اس کی طرف سے تعدی پائی گئی ہے کہ اس نے غرماء کا مستحق غلام فروخت کیا ہے پس اگر غرماء نے بائع کو ضامن قرار دیدیا اور پھر عیب کی وجہ سے غلام بائع کو واپس کر دیا گیا تو بائع قرض خواہوں سے غلام کی قیمت واپس کرے گا اور قرض خواہوں کا حق غلام کی طرف لوٹ آئے گا کیونکہ بائع پر تو غلام دینا واجب تھا لیکن فروخت کرنے کی وجہ سے اس پر تاوان لازم کر دیا گیا پس جب غلام واپس کر دیا گیا تو یہ مانع زائل ہو گیا لھذا بائع قیمت واپس کر کے غلام ان کے حوالہ کرے گا۔

فان باعه سیده معلماً: مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے عبد ماذون کو فروخت کر دیا اور مشتری کو یہ بتلا دیا کہ غلام مدیون ہے اور مشتری نے پھر بھی لے لیا تو اس صورت میں بھی غرماء کو یہ حق حاصل ہے کہ اس بیع کو واپس کر دے اگر غلام کا ثمن غرماء کو نہ ملا ہو۔ اور اگر غلام کا ثمن غرماء کو مل گیا ہے اور بیع میں محابات نہیں ہے یعنی جتنی قیمت کا ہے اس سے کم پر نہیں بیچا بلکہ اسی قیمت ہی پر فروخت کیا ہے تو پھر غرماء کو واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔

اور گر بیع میں محابات ہو تو پھر مولیٰ سے کہا جائے گا کہ یا تو محابات ختم کردے اور اصل قیمت کے برابر ثمن ان سے لیکر غرماء کے سپرد کردے یا بیع فسخ کردے اور غلام غرماء کے سپرد کردے ۔

وانماقال معلماً بدینه : شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے متن کے اندر قید لگائی ہے کہ فروخت کرتے وقت بائع نے مشتری کو بتلا دیا کہ غلام مدیون ہے اس قید کا فائدہ ایک شبہے کا ازالہ ہے شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ جب بائع نے مشتری کو بتلا دیا کہ غلام مدیون ہے اور مشتری اس پر راضی ہو گیا تو یہ بیع نافذ ہونی چاہئے اور غرماء کو واپس کرنے کا حق نہیں ہونا چاہئے تو مصنفؒ نے اس شبہے کا ازالہ فرما دیا کہ بتلانے کے باوجود غرماء کو یہ حق حاصل ہے کہ بیع واپس کردے کیونکہ غلام کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہے۔

ولایخاصم المشتری : مسئلہ یہ ہے کہ جب مولیٰ نے عبد ماذون مدیون کو فروخت کر دیا اور آقا غائب ہو گیا اس کے بعد غرماء نے دعویٰ کیا کہ اس غلام پر ہمارا دین لازم ہے اور مشتری غلام پر دین ہونے کا منکر ہو اس صورت میں حضرات طرفین کے نزدیک دائن مشتری کے ساتھ خصومت نہیں کر سکتا کیونکہ مشتری اس کا خصم نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری دائن کا خصم ہے اور اس پر دین کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ مشتری غلام میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے اور دائن کا دعویٰ بھی اس غلام پر ہے جس پر مشتری ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے پس جب مدعیٰ بہ ایک ہے تو مشتری دائن کا خصم ہوگا۔

طرفین کی دلیل: مشتری پر دعویٰ کرنا درحقیقت اس عقد کے فسخ کرنے کو متضمن ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان ہوا ہے اور بائع کے غائب ہونے کی صورت میں عقد کو فسخ کرنا قضاء علی الغائب ہے اور قضاء علی الغائب ناجائز ہے اس لئے مشتری دائن کا خصم نہیں ہوگا۔

﴿ولو اشتری عبد وباعه ساکتاً عن اذنه وحجره فهو ماذون عبد قدم مصراوقال اناعبدفلان ماذون فی التجارة ويبيع ويشتری فهو ماذون﴾ وكذاان سكت عن الاذن اولحجر فان تصرفه دليل على اذنه ﴿ولايباع لدينه الااذا اقر سيده باذنه﴾ لان المولىٰ اذالم يقر بالاذن فالدين لاتعتبر فی حقه والمعاملون انماتضرر لانهم اعتمدوا على ظاهر الحال والمولىٰ لم يغرهم.

ترجمہ: اگر غلام نے خریدا اور بیچا اس حال میں کہ اپنے ماذون اور محجور ہونے سے خاموش رہا تو وہ ماذون سمجھا جائے گا۔ ایک

غلام شہر آیا اور اس نے کہا کہ میں فلاں کا غلام ہوں مجھے تجارت کی اجازت مل گئی ہے اور خرید وفروخت کرنے لگا تو وہ ماذون ہوگا اسی طرح اگر وہ اذن اور حجر سے خاموش رہا تو بھی ماذون ہوگا اس لئے کہ اس کا تصرف اذن کی دلیل ہے لیکن اس کو دین کے واسطے نہیں بیچا جائے گا مگر اس وقت جب آقا اس کی اذن کا اقرار کرلے اس لئے کہ اگر مولیٰ اجازت دینے کا اقرار نہ کرے تو اس صورت میں مولیٰ کے حق میں دین معتبر نہ ہوگا اور معاملہ کرنے والوں کو اس لئے ضرر پہنچا ہے کہ انہوں نے ظاہری حال پر اعتماد کیا ہے مولیٰ نے ان کو دھوکہ نہیں دیا ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام بازار میں خرید وفروخت کرتا ہے لیکن اس نے یہ ظاہر نہیں کیا ہے کہ وہ ماذون ہے یا مجور ہے لیکن خرید وفروخت کرتا ہے تو ایسا غلام ماذون سمجھا جائے گا۔

اسی طرح ایک غلام آکر بازار میں بیٹھ گیا اور لوگوں سے کہا کہ میں فلاں کا غلام ہوں اور ماذون فی التجارۃ ہوں اور خرید وفروخت بھی کرتا رہتا ہے تو یہ غلام بھی ماذون سمجھا جائے گا یعنی چاہے اس نے صراحت کردی کہ میرے مولیٰ نے مجھے اجازت دی ہے یا اذن اور حجر سے خاموش رہا دونوں صوتوں میں وہ ماذون ہی سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کا تصرف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آقا نے اس کو اجازت دی ہوگی۔

البتہ اتنی بات ہے کہ اگر اس پر دین لازم ہوجائے تو دین میں یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ مولیٰ اس بات کا اقرار نہ کرے کہ میں نے اس کو اجازت دی ہے اس لئے کہ جب تک مولیٰ اقرار نہ کرے اس وقت تک اس کے حق میں دین معتبر نہیں ہے۔اور جہاں تک اس غلام سے معاملات کرنے والوں کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنا نقصان خود کیا ہے کہ انہوں نے غلام کی ظاہری حالت پر اعتماد کیا ہے اور غلام کے حال کی تحقیق نہیں کی ہے مولیٰ نے ان کو کوئی دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ انہوں نے خود دھوکہ کھایا ہے لھذا مولیٰ پر دین لازم نہ ہوگا۔

﴿ وتصرف الصبی ان نفع کالاسلام والاتهاب صح بلااذن وان ضر کالطلاق والعتاق لاوان اذن به ومانفع وضر کالبیع والشراء علق باذن ولیه﴾ اکتفاء بالاهلیة القاصرة فی النافع واشتراطاً للکاملة فی الضار ودفعاًللضرر بانضمام رأی الولی فی المتردد بینهما وعند الشافعیؒ لاتصح تصرفه باجازة الولی فکذالایصح اسلامه **﴿وشرطه ان یعقل البیع سالباً للملک والشراء جالباً له وولیه ابوه ثم ابوه ثم جده ثم وصیه ثم القاضی اووصیه﴾** الماقال ثم وصیه فی الاولین وقال اووصیه فی الاخیرة لان وصی الاب من استخلفه بعد موته فی التصرف فی مال ولده واما الذی اذن له فی التصرف حال حیاته فوکیل

لاوصی وکذافی الجد واما وصی القاضی فھو الذی امرہ بالتصرف فی مال الیتیم فھو یتصرف حال حیوٰۃ القاضی وانما سمی صیاً مع ان الایصاء ھو الاستخلاف بعد الموت لان ھنایصیر خلفیۃ للاب کان الاب جعلہ وصیاً فان فعل القاضی یصیر کفعلہ فمعنی الکلام ان ولیہ ابوہ ثم وصیہ بعدموتہ ثم الجد ان لم یکن الاب والاوصیہ ثم وصیہ بعد موتہ ثم القاضی او وصیہ ایھما تصرف صح .

ترجمہ: بچے کا تصرف اگر نافع ہوجیسے اسلام لانا ہدیہ قبول کرنا تو یہ صحیح ہے ولی کی اجازت کے بغیراور اگر نقصان دہ ہوجیسے بیوی کو طلاق دینا غلام کو آزاد کرنا تو یہ صحیح نہیں ہے اگر چہ ولی اس کی اجازت بھی دے اور جس میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوجیسے بیع وشراء تو وہ ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا نافع میں اہلیت قاصرہ پر اکتفاء کیا گیا ہے اور نقصان دہ میں اہلیت کاملہ کو شرط کیا گیا ہے اور جودونوں کے درمیان متردد ہے اس میں نقصان سے بچانے کیلئے ولی کی رائے کو مشروط قرار دیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ولی کی اجازت کے باوجود بچے کا تصرف صحیح نہیں اسی طرح اس کا اسلام بھی صحیح نہ ہوگا اور شرط اس کی یہ ہے کہ وہ یہ سمجھ رکھتا ہو کہ بیع ملکیت کو ختم کرنے والی ہے اور شراء ملکیت کو کھینچے والی ہے بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی پھر دادا پھر اس کا وصی پھر قاضی یا اس کا وصی مصنفؒ نے پہلے دونوں میں فرمایا''ثم وصیہ''اور اخیر میں فرمایا''او وصیہ''یہ اس لئے کہ باپ کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ نے وصی بنایا ہو اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا اپنی موت کے بعد اور جس کو اپنے بچے کے مال تصرف کرنے کی اجازت دی ہو اپنی حیات میں وہ وکیل ہوتا ہے وصی نہیں ہوتا۔ اسی طرح دادا کے مسئلہ میں بھی ہے رہا قاضی کا وصی چنانچہ قاضی کا وصی وہ ہے جس کو قاضی یتیم کے مال میں تصرف کرنے کا حکم کرے چانچہ وہ قاضی کی حیات میں تصرف کرتا ہے اس کو وصی کہتے ہیں حالانکہ ایصاء مرنے کے بعد کسی کو اپنے خلیفہ بنانے کو کہتے ہیں یہ اس لئے کہ یہ درحقیقت باپ ہی کا خلیفہ ہے گویا کہ باپ نے قاضی کو اپنا وصی بنایا ہے کیونکہ قاضی کا فعل باپ کے فعل کی طرح ہے خلاصہ کلام یہ کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی اس کی موت کے بعد پھر دادا اگر باپ اور اس کا وصی نہ ہو پھر دادا کا وصی دادا کی موت کے بعد پھر قاضی یا اس کا وصی ان دونوں میں سے جس نے بھی تصرف کیا وہ درست ہوگا۔

تشریح: چھوٹے بچے کے تصرف کا بیان:

چھوٹے بچے کے تصرفات کی تین قسمیں ہیں

(۱) نفع محض جیسے اسلام لانا ہدیہ قبول کرنا چنانچہ چھوٹے بچے کا اس قسم کا تصرف جائز ہے ولی کی اجازت کے بغیر بھی کیونکہ اس میں چھوٹے بچے کا خالص نفع ہے اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

(۲) وہ تصرف جو خالص نقصان دہ ہو جیسے بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا چنانچہ اس قسم کا تصرف نافذ نہ ہوگا اگرچہ ولی اجازت دے تب بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں ضرر محض ہے۔

(۳) وہ تصرف جو نفع ونقصان کے درمیان متردد ہو جیسے بیع وشراء، اجارہ وغیرہ۔ اس قسم کا تصرف ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے بچے کے اندر اہلیت قاصرہ ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد بچے کی اہلیت کامل ہوجاتی ہے لھذا نافع معاملات کے اندر اہلیت قاصرہ پر اکتفاء کیا گیا ہے اور نقصان والے معاملات میں اہلیت کاملہ یعنی بلوغ اور عقل کی شرط لگائی گئی ہے اور جو معاملات نفع اور نقصان میں متردد ہوں ان میں نقصان سے بچانے کیلئے ولی کی رائے اور اجازت کو شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ نقصان سے بچایا جاسکے اور منفعت کو مفسدہ پر ترجیح دی جائے۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کے تصرفات صحیح نہیں ہیں اگرچہ ولی بھی اجازت دیدے۔ اس لئے کہ بچے کا مجور ہونا اس کے بچپن ہونے کی وجہ سے ہے تو جب تک بچپنہ ہونے کا حکم باقی ہے اس وقت تک حجر باقی رہے گا۔ نیز یہ بھی کہ بچہ خود مولّٰی علیہ ہے یعنی اس پر دوسرے کو ولایت حاصل ہے تو تصرفات کے نافذ ہونے سے وہ خود ولی بن جائے گا اور ''ولی'' ہونے اور ''مولی علیہ'' ہونے میں منافات ہے۔ لھذا چھوٹے بچے کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے۔ اسی طرح چھوٹے بچے کا اسلام بھی قبول نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ طفل ماذون کی جانب سے خرید وفروخت ایک مشروع تصرف ہے جو شرعی ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جس کو اس کام کی لیاقت حاصل ہے کیونکہ وہ عاقل، ممیز ہے اور یہ تصرف برمحل ہوا ہے کیونکہ مبیع مال متقوم ہے تو اس کا نافذ ہونا ضروری ہے۔

نیز بچے کا اسلام اسلئے قبول ہے کہ اس میں بچے کا سراسر نفع ہے اور حضرت علی نے بچپن ہی میں اسلام قبول کیا تھا اور اس پر فخر کیا کرتے تھے ''وکفی بہ حجۃ''۔

وشرطه: فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کے تصرفات کے نافذ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ بچہ سمجھدار ہو یعنی یہ سمجھتا ہو کہ بیع ملکیت کو سلب کرنے والی ہے اور شراء ملکیت کو کھینچنے والی ہے۔ اگر بچہ اتنا بھی نہیں سمجھتا تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے۔

وولیہ ابوہ: مصنفؒ نے اس عبارت میں بچے کے اولیاء کی ترتیب بیان کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بچے کا سب سے پہلے اور قریب تر ولی بچے کا باپ ہے پھر باپ کا وصی باپ کی موت کے بعد پھر بچے کا دادا اگر باپ اور باپ کا وصی موجود نہ ہو پھر دادا کا وصی جب دادا مر جائے پھر قاضی یا قاضی کا وصی۔

انما قال ثم وصیہ فی الاولین :شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے باپ اور دادا کے وصی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "ثم وصیہ" اور آخر میں قاضی کے وصی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "او وصیہ" اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ نے اپنی موت کے بعد اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا خلیفہ بنا دیا ہو چنانچہ وہ وصی باپ کی زندگی میں بچے کے مال میں تصرف نہیں کر سکتا ہے بلکہ اس کی موت کے بعد بچے کے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اسی طرح دادا کا وصی بھی دادا کی موت کے بعد بچے کے مال میں تصرف کرتا ہے اس کی موت سے پہلے اس میں تصرف نہیں کرتا اس لئے کہ جس کو اپنی حیات میں بچے کے مال میں تصرف کرنے کا حکم کیا جاتا ہے وہ وصی نہیں ہوتا بلکہ وکیل ہوتا ہے۔

رہا قاضی کا وصی تو وہ قاضی کی حیات میں بھی یتیم بچے کے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جب یہ شخص قاضی کی حیات میں یتیم کے مال میں تصرف کرتا ہے تو پھر اس کو وصی کیوں کہتے ہیں کیونکہ ایصاء کہتے ہیں موت کے بعد کسی کو اپنے مال کا متصرف بنانا۔

شارحؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قاضی کا جو وصی ہے یہ درحقیقت باپ ہی کا وصی ہے کیونکہ قاضی کا فعل درحقیقت باپ کا فعل ہے گویا کہ قاضی کے وصی کو باپ نے وصی بنایا ہے اور یہ باپ ہی کا خلیفہ ہے۔ چنانچہ اب ترتیب یہ ہوگئی کہ سب سے پہلے باپ ہے پھر باپ کی موت کے بعد باپ کا مقرر کردہ وصی ہے پھر دادا ہے پھر دادا کی موت کے بعد دادا کا مقرر کردہ وصی ہے پھر قاضی یا قاضی کا مقرر کردہ وصی۔ قاضی اور قاضی کے وصی دونوں میں سے جس نے بھی تصرف کیا وہ صحیح ہوگا۔

﴿ولو اقر بما معه من کسبه او ارثه صح﴾ فان الولی اذا اذن الصبی بالتجارة صح اقراره بکسبه لانه من تمام التجارة اذ ولم یصح اقراره لایعامله الناس مع ان اقرار الولی لایصح لانه اقرار علی الغیر واقرار الصبی اقرار علی نفسه والحجر ارتفع بالاذن فصار کالبالغ فصح اقراره بالارث ایضاً فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفةؒ انه لایصح فی الارث لانه انما یصح فی الکسب لانه من توابع التجارة ولا کذلک فی الارث.

ترجمہ: بچے کے پاس جو اپنی کمائی کا مال اور میراث کا مال موجود ہے اگر بچہ اس کے متعلق کسی کے لئے اقرار کرے تو یہ اقرار درست ہوگا اس لئے کہ جب ولی نے بچے کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اپنی کمائی کے متعلق اس کا اقرار درست ہوگا کیونکہ یہ تمام تجارت میں سے ہے اس لئے کہ اگر اس کا اقرار درست نہ سمجھا جائے تو لوگ اس کے ساتھ معاملہ نہیں کریں گے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ولی کا اقرار اس کے خلاف صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار علی الغیر ہے اور بچے کا اقرار، اقرار علی نفسہ ہے اور حجر اجازت

دینے سے ختم ہو چکا ہے تو وہ بالغ کی طرح ہو گیا لھذا میراث کے متعلق بھی اس کا اقرار صحیح ہو گا ظاہر الروایۃ کے مطابق اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ میراث میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو گا وجہ یہ ہے کہ اس کا اقرار اس کے کسب میں درست ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا کسب تجارت کے توابع میں سے ہے اور میراث اس طرح نہیں ہے۔

تشریح: صبی ماذون کا اقرار معتبر ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ صبی ماذون کے پاس اگر کوئی مال تجارت ہے یا اپنا کمایا ہوا مال ہے یا مال میراث ہے اس کے متعلق اس نے دوسرے کیلئے اقرار کیا تو یہ اقرار درست ہو گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ولی نے صبی کو تجارت کی اجازت دیدی تو اب اس کی کمائی کے متعلق اس کا اقرار درست ہو گا کیونکہ صحتِ اقرار تجارت کے متممات میں سے ہے کیونکہ اگر بچے کا اقرار صحیح نہ سمجھا جائے پھر لوگ تو اس کے ساتھ معاملات نہیں کریں گے۔ نیز یہ بھی کہ ولی کا اقرار صبی کے خلاف تو معتبر نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار علی الغیر ہے اور اقرار علی الغیر صحیح نہیں ہوتا اور صبی کا اقرار چونکہ اقرار علی نفسہ ہے اور اقرار علی نفسہ صحیح ہوتا ہے اور صبی پر جو حجر تھا وہ اذن سے مرتفع ہو گیا اس لئے اب وہ بالغ کے حکم میں ہو گیا ہے لھذا ظاہر الروایۃ کے مطابق میراث کے متعلق بھی اس کا اقرار درست ہو گا یعنی جب اس نے مال میراث کے متعلق یہ اقرار کیا کہ یہ فلاں کا ہے تو یہ اقرار درست ہو گا یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ کسب کے متعلق اس کا اقرار درست ہو گا لیکن میراث کے متعلق اس کا اقرار درست نہ ہو گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسب تجارت کے توابع میں سے ہے کیونکہ بسا اوقات تجارت کے معاملات میں دوسرے کا مال اپنے پاس رکھنا پڑتا ہے لھذا تجارت کے توابع میں تو اس کا اقرار درست ہو گا لیکن میراث چونکہ تجارت کے توابع میں سے نہیں ہے اس لئے میراث کے متعلق اس کا اقرار درست نہ ہو گا ☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الماذون بتاریخ ۱۳۔ اگست۔ ۲۰۰۸ء مطابق۔ ۱۰۔ شعبان المعظم۔ ۱۴۲۹ھ

کتاب الغصب

غصب کی حرمت: غصب کی تحریم قرآن مجید سے چنانچہ ارشاد ہے "یاالذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الاان تکون تجارة عن تراض منکم " دوسری جگہ ارشاد ہے" ولاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بهاالی الحکام لتأکلوا فریقامن اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون" ۔

حدیث شریف میں ارشاد ہے" ان دمائکم ومو الکم حرام علیکم کحرمة یومکم هذا، فی شهر کم هذا، فی بلدکم هذا " وقوله علیه السلام "لایحل مال امرئ مسلم الابطیب نفسه" وقوله علیه السلام "من اخذ شبراً من الارض ظلماً فانه یطوقه یوم القیامة من سبع ارضین "وقله علیه السلام علی الید مااخذت حتی تؤدیه " اس کے علاوہ بہت ساری احادیث سے غصب کی حرمت اور گناہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

امت کا اجماع ہے غصب کی تحریم اور یہ گناہ کبیرہ ہے اگرچہ مال مغصوب مقدار سرقہ کو نہ پہنچے۔

غصب کی تعریف: غصب لغت میں" اخذ الشیء ظلماً جهاراً مالاً کان اوغیره " کسی چیز کو علانیہ زبردستی لے لینا خواہ وہ چیز مال ہو یا غیر مال۔

اصطلاح میں" هو اخذ مال متقوم محترم قابل للنقل علی سبیل المجاهرة بغیر اذن المالک علی وجه یزیل ید المالک ان کان فی یده اویقصره ان لم یکن فی یده"

یعنی غصب کہتے ہیں علانیۃً زبردستی ایسے مال کو لے لینا جو متقوم محترم اور منتقل کرنے کا قابل ہو مالک کی اجازت کے بغیر اس طریقے پر کہ مالک قبضہ زائل ہوجائے یا ناقص ہوجائے۔

﴿هو اخذ مال متقوم محترم بلااذن مالکه یزیل یده﴾ فالغصب لایتحقق فی المیتة لانها لیست بمال وکذا فی الحر ولافی خمر المسلم لانها لیست بمتقومة ولافی مال الحربی لانه لیس بمحترم وقوله بلااذن مالکه احتراز عن الودیعة وانما قال یزیل یده لان عند اصحابنا هو ازالة الید المحقة باثبات الید المبطلة وعند الشافعیؒ هو اثبات الید المبطلة ولایشترط ازالة الید المحقة قلنا کلامنا فی الفعل الذی هو سبب للضمان وهو ازالة الید ویتفرع علی هذامسائل کثیرة منها ان زوائد المغصوب لاتکون مضمونة عندنا خلافاله لان اثبات الید متحقق بدون ازالة الید ومنها الاختلاف فی غصب العقار وسیأتی

ومنها م قال فی المتن ﴿فاستخدام العبد وحمل الدابة غصب لاجلوسه علی البساط﴾ اذ فی الاولین نقلهما من مکان الی مکان وفی الاخر البساط علی حاله ولم یفعل فیه شیئاً یکون ازالة للید وقدفرع علی هذاالاختلاف تبعیدالمالک عن المواشی حتی هلکت وامساک الغیر حتی قلع الأخر ضرسه ولیس هذا التفریع بمستقیم لان اثبات الید لم یوجد فی هاتین المسئلتین ثم لابد ان یزاد علی هذاالتعریف لاعلی سبیل الخفیة لیخرج السرقة .

ترجمہ: غصب کہتے ہیں کہ ایسے متقوم اور محترم مال کو مالک کی اجازت کے بغیر اس طرح لینا کہ اس سے مالک قبضہ زائل ہو جائے۔ لھذا امر دار میں غصب متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے اسی طرح آزاد میں بھی اور نہ مسلمان کی شراب میں اس لئے کہ متقوم نہیں ہے اور نہ حربی کے مال میں اس لئے کہ وہ محترم نہیں ہے اور مصنف کے قول "بغیر اذن مالكه" کے ذریعہ ودیعت سے احتراز ہے اور مصنفؒ نے فرمایا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے یہ اس لئے فرمایا کہ ہمارے احناف کے نزدیک غصب کہتے ہیں حق قبضہ زائل کرنا باطل قبضہ کو ثابت کرنے کے ساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف باطل قبضہ ثابت کرنے کو غصب کہتے ہیں حق اور جائز قبضہ کو ختم کرنا شرط نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اس فعل کے بارے میں ہے جو ضمان کا سبب بنتا ہے اور وہ ہے قبضہ زائل کرنا اس پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ شیء مغصوب کے زوائد ہمارے نزدیک مضمون نہیں ہوتے برخلاف امام شافعیؒ کے اس لئے کہ ناجائز قبضہ ثابت ہے لیکن جائز قبضہ زائل نہیں ہے اور ان میں سے جائیداد کے غصب کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے اور ایک ان میں سے وہ جو متن میں آرہا ہے۔ لھذا دوسرے کے غلام سے خدمت لینا اور دوسرے کے دابہ پر سواری کرنا غصب ہے نہ کہ چٹائی پر بیٹھنا اس لئے کہ پہلی دوصورتوں میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا پایا گیا ہے اور آخری صورت میں چٹائی اپنی حالت پر ہے غاصب نے چٹائی میں کوئی ایسا عمل نہیں کیا جس کے نتیجے میں مالک کا قبضہ زائل کر دیا گیا ہو۔ اور اس اختلاف پر متفرع کیا ہے مالک کو اپنے مویشی سے دور کرنا یہاں تک مویشی ہلاک ہو جائے اور دوسرے کو پکڑنا یہاں تک کہ تیسرا اس کا دانت نکالے لیکن یہ تفریع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں صوتوں میں اثبات ید یہاں پر نہیں پایا گیا پھر یہ بھی ضروری ہے کہ اس تعریف پر یہ اضافہ کیا جائے کہ غاصب نے وہ چیز خفیہ طریقے پر نہ لی ہوتا کہ سرقہ نکل جائے۔

تشریح: فوائد قیود: شارحؒ نے غصب کی تعریف میں فوائد قیود کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ تعریف میں

اخذ مال: آیا ہے لھذا اگر کسی نے مردار کو زبردستی لے لیا تو یہ غصب نہ ہوگا اسلئے کہ مردار مال نہیں ہے اسی طرح اگر کسی نے

آزاد آدمی کو اغوا کیا تو یہ بھی غصب نہ ہوگا کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہے۔

متقوم: اس قید کے ذریعہ مسلمان کی شراب سے احتراز ہے لھذا اگر کسی نے مسلمان کی شراب زبردستی لے لی تو اس پر غصب کی تعریف صادق نہ ہوگی اس لئے کہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے ہاں اگر ذمی کی شراب کسی نے غصب کر لی تو اس پر اس کا ضمان لازم ہوگا۔

محترم: اس قید کے ذریعہ احتراز ہے حربی کے مال سے کہ اگر کسی نے حربی کا مال زبردستی لے لیا تو یہ غصب شمار نہ ہوگا اس لئے کہ حربی کافر کا مال محترم نہیں ہوتا۔

بلااذن مالکہ: اس قید کے ذریعہ احتراز ہے ودیعت سے اس لئے کہ کہ مودَع مالک کی اجازت سے ودیعت کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔

یزیل یدہ: مصنفؒ نے یہ قید اس لئے لگائی ہے کہ احناف کے نزدیک غصب کی تعریف میں "ازالہ الید المحقة باثبات الید المبطلة" کی قید ملحوظ ہے یعنی حق اور جائز قبضہ کو ختم کر کے ناجائز اور باطل قبضہ جمانا۔ لھذا احناف کے نزدیک غصب کے متحقق ہونے کیلئے دو شرطیں ہو گئیں ایک یہ کہ مالک کا حق اور جائز قبضہ ختم کرنا دوسری یہ کہ غاصب کا ناحق اور ناجائز قبضہ ثابت کرنا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف میں صرف "اثبات الید المبطلة" یعنی ناجائز اور ناحق قبضہ جمانا غصب کہلاتا ہے حق اور جائز قبضہ کو ختم کرنا ضروری نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام غصب کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس فعل (غصب) کے بارے میں ہے جو ضمان کا سبب ہے اور وہ ہے جائز قبضے کو ختم کرنا اور ناجائز قبضہ جمانا۔

ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو اختلاف ہے اس اختلاف پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ ان مسائل میں یہ ہے کہ شیء مغصوب کے جو زوائد ہیں اگر غاصب سے وہ زوائد ہلاک ہو جائے احناف کے نزدیک غاصب پر اس کا ضمان نہیں آئے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر زوائد کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ "اثبات الید المبطلہ" پایا گیا ہے اور احناف کے نزدیک اگرچہ "اثبات الید المبطلہ" پایا گیا ہے لیکن "ازالة الید المحقہ" نہیں پایا گیا اس لئے کہ زوائد پر مغصوب منہ کا قبضہ پہلے موجود نہیں تھا تو ختم کیسے کیا جائے گا۔

ایک مسئلہ ان مسائل مختلفہ میں سے یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے زمین کو غصب کیا تو یہ غصب شمار نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک غصب شمار ہوگا اس لئے کہ "اثبات الید المبطلہ" پایا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا کیونکہ اس میں " ازالۃ الید المحقہ" نہیں ہوتا لھذا زمین غصب بھی متحقق نہ ہوگا (اس کی تفصیل بعد میں آئے گی)۔

اور ایک مسئلہ ان مسائل مختلفہ میں سے یہ ہے جو متن میں مصنفؒ نے ذکر کیا ہے وہ یہ کہ دوسرے کے غلام سے زبردستی خدمت لینا غصب ہے اسی طرح دوسرے کے دابہ پر زبردستی سواری کرنا بھی غصب ہے کیونکہ جس وقت سے وہ غلام سے خدمت لے رہا ہے اور جانور پر سواری کر رہا ہے اس وقت اس نے غلام اور جانور کو غلام سے مالک کا قبضہ زائل کر دیا ہے اور اس میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا پایا جا رہا ہے لھذا یہ احناف کے نزدیک بھی غصب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی لیکن اگر ایک آدمی زبردستی دوسرے کی چٹائی پر بیٹھ گیا تو یہ احناف کے نزدیک یہ غصب نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں چٹائی اپنی حالت پر باقی ہے غاصب نے چٹائی میں کوئی ایسا عمل نہیں کیا جس کے نتیجے میں مالک کا قبضہ زائل کر دیا گیا ہو۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب شمار ہوگا اس لئے کہ "اثبات الید المبطلہ" پایا گیا ہے۔

نیز اس اختلاف مبنی مندرجہ ذیل مسائل بھی متفرع ہیں۔

(۱) مالک کو اپنے مویشیوں سے دور رکھنا یہاں تک کہ مویشی ہلاک ہو جائے یعنی کسی شخص نے جانوروں کے مالک کو پکڑ کر اس کو کسی دور جگہ لے گیا اور اس وہاں پر قید یہاں تک اس کے جانور بھوک اور پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو گئے یا بھیڑیا، شیر وغیرہ کھا گئے تو اس صورت میں احناف کے نزدیک پکڑنے والے پر ضمان نہیں آئے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک حابس (پکڑنے والے) پر ضمان آئے گا۔

(۲) ایک شخص نے دوسرے کو پکڑ لیا اور ایک تیسرے شخص نے اس کا دانت نکال دیا تو احناف کے نزدیک پکڑنے والے پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ قالع (تیسرے شخص) پر ضمان آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پکڑنے والے پر ضمان آئے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ تفریع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ "اثبات الید المبطلہ" ہو اور "ازالۃ الید المحقہ" نہ ہو جبکہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں "اثبات الید المبطلہ" نہیں پایا جا رہا۔ محشیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مثال نہیں ہے بلکہ نظیر ہے یعنی حکم کا سبب بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح مُبعِد (دور کرنے والے) اور حابس (پکڑنے والے) پر ضمان نہیں بلکہ مہلک (ہلاک کرنے والے) اور قالع (دانت نکالنے والے) پر ضمان ہے اسی طرح یہاں پر نفس اثبات ید مبطلہ سے ضمان لازم نہ ہوگا جب تک ازالۃ الید المحقہ نہ پایا جائے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ غصب کی تعریف میں "لا علی سبیل الخفیۃ" کی قید بھی لگانی چاہئے تا کہ غصب کی تعریف سے سرقہ

نکل جائے کیونکہ سرقہ خفیہ طور پر ہوتا ہے۔

﴿وحکمه الاثم لمن علم ورد العين قائمة والغرم هالكة ويجب المثل في المثلي والموزني والعددی المتقارب﴾ اعلم انه جعل هذه الاقسام الثلثة مثليا مع ان كثيرامن الموزونات ليس بمثلي بل من ذوات القيم لاقمقمة والقدر ونحوهما فاقول ليس المراد بالوزني مثلاً مايوزن عند البيع بل مايكون مقابلته بالثمن مبنياً على الكيل والوزن والعدد ولايختلف بالصنعة فانه اذاقيل هذا الشيء قفيز بدرهم ومن بدرهم اوعشرة بدرهم انما يقال اذالم يكن فيه تفاوت واذالم يكن فيه تفاوت كان مثلياً ولماقلنا ولايختلف بالصنعة حتى لو اختلف كالقمقمة والقدر لايكون مثلياً ثم مالايختلف بالصنعة اماغير مصنوع واما مصنوع لايخلتف كالدراهم والدنانير والفلوس النافقة فكل ذلک مثلي فاذاعرفت هذا عرفت حكم المذروعات فكل مايقال يباع من هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انمايقال فيمالايكون فيه تفاوت وهو مايجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله وعرضه ورقعته وقدفصل الفقهاء المثليات وذوات القيم فلايحتاج الى ذلک فيمايوجد له مماثل في الاسواق بلاتفاوت يعتدبه فهو مثلي ومالیس كذلک فمن ذوات القيم وماذكر من الكيلي واخواته فمبني على هذا.

ترجمہ: اور غصب حکم گناہ ہے اس شخص کیلئے جس کو علم ہو اور عین مغصوب کو واپس کرنا ضروری ہے اگر موجود ہو اور تاوان دینا لازم ہے اگر ہلاک ہوا ہو اور مثل دینا واجب ہوگا مثلی چیزوں میں جیسے کیلی، وزنی اور عددی متقارب اشیاء جان لیں کہ مصنف نے ان تینوں اقسام کو مثلی قرار دیا ہے حالانکہ بہت ساری موزونی چیزیں مثلی نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں جیسے تانبے کا برتن اور دیگ وغیرہ میں کہتا ہوں وزنی ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ جو بیع کے وقت وزن کیا جاتا ہو بلکہ وزنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے مقابلے میں ثمن کی جو مقدار ہے وہ مقدار کیل، وزن یا عدد پر مبنی ہو اور صنعت کے بدلنے سے ثمن نہ بدلتا ہو کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ یہ چیز ایک قفیز ایک درہم میں ہے یا ایک سیر ایک درہم میں ہے یا دس ایک درہم میں ہے تو یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس میں تفاوت نہ ہو اور جب اس میں تفاوت نہ ہو تو وہ مثلی ہوگی اور ہم نے کہا کہ صنعت سے مختلف نہ ہوتا ہو حتی کہ اگر وہ چیز صنعت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہوگی جیسے تانبے کا لوٹا اور دیگ تو پھر وہ مثلی نہ ہوگی پھر جو اشیاء صنعت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی یا تو وہ غیر مصنوعی ہوں گی یا مصنوعی ہوں لیکن مختلف نہ ہوں گی جیسے دراہم، دنانیر اور رائج الوقت کرنسی۔ یہ سب چیزیں مثلی ہیں۔ جب آپ نے یہ سمجھ لیا تو اس سے مذروعات کا حکم بھی معلوم ہو گیا پس جب یہ کہا جائے کہ یہ

کپڑا ایک گز اتنے میں فروخت کیا جاتا ہے تو یہ اس وقت کہا جائے گا جبکہ اس میں تفاوت نہ ہو اور جس کے اندر بیع سلم جائز ہو اس لئے کہ اس قسم کا کپڑا طول، عرض، اور موٹائی بیان کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے اور فقہاء کرام نے مثلیات اور ذوات القیم اشیاء کو تفصیل سے بیان کیا ہے لھذا اس کے بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے پس جس چیز بازار میں پائی جاتی ہے اور اس کے افراد کے درمیان قابلِ اعتبار تفاوت نہ ہو وہ مثلی ہے اور جو ایسا نہیں وہ ذوات القیم میں سے ہے۔

تشریح: غصب کا حکم:

غصب کا حکم دو طرح کا ہے دنیاوی حکم اور اخری حکم ہے دنیاوی حکم تو یہ ہے کہ اگر عین شیء موجود ہو تو اس کا بعینہ واپس کرنا واجب ہے اور اگر عین شیء موجود نہ بلکہ ہلاک ہوئی ہو تو پھر اس کا مثل دینا واجب ہے ذوات الامثال میں سے جیسے کیلی، وزنی اور عددی متقارب اشیاء اور اگر ذوات الامثال میں سے نہ ہو بلکہ ذوات القیم میں سے ہو تو پھر اس کی قیمت دینا واجب ہے یہ تو دنیاوی حکم ہے۔

اخروی حکم یہ ہے کہ آخرت کے اعتبار سے غاصب گناہ گار ہوگا اس لئے کہ غصب شرعاً منہی عنہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور حرام کا ارتکاب گناہ ہے لیکن گناہ ہونا اس شخص کیلئے ہے جس کو علم ہو کہ یہ غصب کا مال ہے لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے یہاں پر علم سے مراد وہ علم نہیں ہے جو جہل کے مقابل ہے (یعنی اگر کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ غصب کرنا گناہ ہے) کیونکہ یہ جہالت اور جہالت عذر نہیں ہے لھذا اگر کسی نے کوئی چیز غصب کر لی اور پھر کہا کہ مجھے علم نہیں تھا کہ غصب کرنا حرام ہے تب بھی وہ گناہ گار لھذا کتاب میں مذکور علم سے مراد یہ ہوگا کہ اس شخص کو یہ علم نہیں تھا کہ یہ مال مغصوب ہے مثلاً میراث میں اس کو ایک مال ملا جبکہ وہ مال مغصوب تھا یعنی مورث نے کسی سے غصب کیا تھا اس صورت میں وارث کے ذمہ اس مال کا واپس کرنا تو لازم ہوگا لیکن وہ گناہ گار نہ ہوگا۔

اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کیلی، وزنی اور عددی متقارب تینوں کو مثلی قرار دیا ہے حالانکہ بہت ساری وزنی چیزیں مثلی نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں مثلاً تانبے کا لوٹا، دیگ وغیرہ چیزیں وزنی ہیں لیکن مثلی نہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں اسلئے تمام وزنی اشیاء کو ذوات الامثال قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

فاقول: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وزنی ہونے سے مراد یہ نہیں ہے کہ جو چیز بھی وزن پر فروخت کی جاتی ہے وہ ذوات الامثال میں سے ہوگی بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ چیز ثمن کے مقابلے میں فروخت کی جاتی ہو اور مبنی ہو کیل، وزن یا عدد پر اور اس کے افراد میں صنعت اور کاریگری کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ مثلاً جب کہا جائے کہ یہ چیز ایک قفیز ایک درہم میں ہے (کیلی

چیز میں) ایک ایک سیر ایک درہم میں ہے (وزنی چیز میں) دس چیزیں ایک درہم میں (عددی متقارب اشیاء میں) یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کے افراد میں تفاوت نہ ہو اور جب اس کے افراد میں تفاوت نہ ہو تو یہ چیزیں مثلی ہوں گی۔

وانما قلنا ولا یختلف بالصنعة: ہم نے یہ قید لگائی ہے کہ صنعت کے اعتبار سے مختلف نہ ہو حتی کہ اگر صنعت کے اعتبار سے مختلف ہو مثلاً ایک بڑی ہو اور ایک چھوٹی جیسے تانبے کا لوٹا اور دیگ وغیرہ تو وہ مثلی نہ ہوگی۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو اشیاء صنعت کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی وہ یا تو مصنوعی نہ ہوں گی بلکہ قدرتی ہوں گی جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ یا مصنوعی ہوں گی جیسے دراہم، دنانیر اور رائج الوقت کرنسی یہ سب کے سب مثلی شمار ہوں گی لھذا ان کے غصب کی صورت میں غاصب پر مثل واجب ہوگا۔

جب مذکورہ تفصیل تمہاری سمجھ میں آ گئی تو اس سے مذروعات (گز والی چیزوں) کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا لھذا جس کپڑے میں یہ کہا جائے کہ اس کپڑے کا ایک گز اتنے روپے میں بیچا جاتا ہے تو یہ اس وقت کہا جائے گا جبکہ اس میں تفاوت نہ ہو اور اس میں بیع سلم جائز ہو یعنی اس کا طول، عرض، اور موٹائی بیان کی جا سکتی ہو۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ فقہاء کرامؒ نے مثلیات اور ذوات القیم اشیاء کو تفصیل سے بیان کیا ہے لھذا اس تفصیل کو یہاں پر دہرانے کی ضرورت نہیں ہے البتہ قاعدہ اس میں یہ ہے کہ جس چیز کا مثل بازار میں پایا جاتا ہے اور اس کے افراد میں معتد بہ (قابل اعتبار) تفاوت نہ ہو تو وہ مثلی ہے اور جس کے اندر یہ صفت نہ ہو وہ ذوات القیم ہیں اور ہم نے جو کیلی، وزنی اور عددی اشیاء ذکر کی ہے وہ اسی قاعدہ پر مبنی ہیں۔

﴿فان انقطع المثلی فقیمته یوم یختصمان﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ لان القیمة یجب یوم الخصومة وعند محمدؒ یجب یوم الانقطاع لانه حینئذٍ ینتقل المثلی الی القیمة وعند ابی یوسفؒ یوم تحقق السبب وهو الغصب فانه اذا انقطع المثل التحق الی ما لامثل له اقول هذا اعدل اذلم یبق شیء من نوعه فی یوم الخصومة والقیمة لاضبط له ایضاً لم ینتقل الی القیمة فی هذا الیوم اذلم یوجد من المالک طلب وایضاً عند وجود المثل لم ینتقل الی القیمة وعند عدمه لاقیمة له **﴿وفی غیر المثلی قیمة یوم غصبه کالعددی المتقارب﴾** ای الشیء الذی یعد ویکون افراده متفاوتة لایراد هٰهنا مایقابل بالثمن مبنیاً علی العدد کالحیوان مثلاً فانه یعد عند البیع من غیر ان یقال یباع الغنم عشرة بکذا.

ترجمہ: اگر مثلی چیز بازار میں ملنا بند ہو جائے تو پھر اس کی قیمت واجب ہوگی اس دن کی جس دونوں کے درمیان جھگڑا ہو یہ امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ قیمت خصومت کے دن ہی واجب ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک انقطاع کے دن کی قیمت واجب ہوگی اس لئے کہ اسی وقت مثلی چیز قیمت کی طرف منتقل ہوگئی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن سبب متحقق ہوا ہے اور وہ غصب کا دن ہے اس لئے کہ جب مثل منقطع ہوگیا تو وہ چیز ان چیزوں میں شامل ہوگئی جن کا مثل نہیں ہے میں کہتا ہوں یہ قول زیادہ معتدل ہے اس لئے کہ جب خصومت کے دن اس کی نوع میں سے کوئی چیز باقی نہیں رہی اور قیمت کا دارومدار لوگوں کی کثرتِ رغبت اور قلتِ رغبت پر ہوتا ہے اور شیء معدوم میں رغبت کا معلوم کرنا متعذر ہے یا مشکل ہے اور انقطاع کے دن کا ضبط کرنا مشکل ہے نیز یہ بھی کہ انقطاع کے دن قیمت کی طرف منتقل ہوئی اس لئے کہ اس دن مالک کی طرف سے طلب نہیں پائی گئی اور مثل کے موجود ہوتے ہوئے قیمت کی طرف انتقال نہیں ہوتا اور مثل کے معدوم ہوتے وقت اس کی قیمت نہیں ہوتی۔ اور غیر مثلی اشیاء میں غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی جیسے عددی متفاوت اشیاء یعنی وہ چیز جس کو گنا جاتا ہو اور اس کے افراد میں تفاوت ہو یہاں پر عددی سے وہ مراد نہیں ہے جس کے مقابلے میں ثمن ہو اور عدد پر مبنی ہو جیسے حیوان کہ حیوان بیع کے گنتی پر بیچا جاتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا دس بکریاں اتنے دراہم میں ہیں۔

تشریح: مثلی چیز کے منقطع ہونے کی صورت میں ضمان کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مثلی چیز کا مثل بازار ختم ہوگیا اور مثلاً نہیں مل رہا تو اس کی قیمت دینا واجب ہوگا لیکن قیمت کس دن کا معتبر ہوگا اس میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصومت کے دن کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک انقطاع کے دن کی قیمت واجب ہوگی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن سبب متحقق ہوا ہے یعنی غصب کے دن کی قیمت واجب ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مثل کی قیمت کا واجب ہونا انقطاع کی وجہ سے نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مالک مثل کے ملنے تک صبر کرے تو اس کو یہ اختیار ہے بلکہ قیمت کی طرف منتقل ہونا قاضی کی قضاء کی وجہ سے ہے اور قاضی کا فیصلہ خصومت کے دن ہوتا ہے اس لئے خصومت کے دن کی قیمت واجب ہوگی۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غاصب پر اصلاً تو مثل دینا واجب تھا لیکن انقطاع کی وجہ سے مثل نہیں مل رہا لھذا مثل قیمت کی طرف انتقال انقطاع کے دن ہوا اس لئے انقطاع کے دن کی قیمت واجب ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل: امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس کا مثل منقطع ہوگیا تو ان اشیاء کے ملحق ہوگئی جس کا مثل

نہیں ہوتا اور غیر مثلی اشیاء میں بالاتفاق غصب کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ معتدل ہے: شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ معتدل ہے اس لئے کہ خصومت کے دن تو اس نوع کی کوئی بھی چیز بازار میں نہیں مل رہی اور قیمت کا دارومدار لوگوں کی رغبت کی کثرت اور قلت پر ہوتا ہے اور شئی معدوم میں رغبت کا معلوم کرنا یا متعذر ہے یا مشکل ہے اور جہاں تک انقطاع کے دن کا تعلق ہے تو انقطاع کے دن کا ضبط کرنا مشکل ہے کہ کس دن بازار سے اس شیء کا مثل ختم ہو چکا ہے۔ نیز جس دن وہ چیز بازار سے منقطع ہوگی اسی دن قیمت کی طرف منتقل نہ ہوگی اس لئے کہ اب تک مالک کی طرف سے طلب نہیں پائی گئی ہے اور مثل موجود ہوئے وہ قیمت کی طرف منتقل نہ ہوگی بلکہ مثل ہی واجب ہوگا اور جب مثل بازار سے منقطع ہو جائے تو اس کی قیمت معلوم نہیں ہوگی اس لئے نہ خصومت کے دن کا اعتبار کیا جاتا ہے اور نہ مثل کے منقطع ہونے کے دن کا بلکہ سبب کے متحقق ہونے یعنی غصب کے دن کا اعتبار ہوگا۔

اور غیر مثلی اشیاء میں غصب کے دن کی قیمت معتبر ہوگی بالاتفاق جیسے عددی متفاوت اشیاء یعنی گنتی کی وہ چیزیں جن کے افراد میں تفاوت ہو جیسے حیوان وغیرہ ۔ یہاں پر عددی متفاوت سے مراد وہ شیء نہیں ہے جس کے مقابلے میں ثمن عدد پر مبنی ہو مثلاً بازار میں آپ نے دیکھا ہوگا کہ بازار میں سیل لگا ہوتا ہے کہ پانچ چیزیں دس، روپے میں حالانکہ اس میں تفاوت ہوتا ہے۔

کالحیوان: یہ مثال منفی کی نہیں ہے بلکہ عددی متفاوت کی مثال ہے یعنی عددی متفاوت اشیاء جیسے حیوان مثلاً حیوان گنتی پر بیچا جاتا ہے لیکن یہ کہا جاتا کہ دس بکریاں ایک ہزار روپے میں بلکہ ہر بکری کی الگ الگ قیمت ہوتی ہے لھذا یہ چیزیں عددی تو ہیں لیکن حقیقت میں اس کے اندر عدد اعتبار نہیں کیا جاتا جس طرح کہ عددی متقارب اشیاء میں عدد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

﴿فان ادعى الهلاک حبس حتى يعلم انه لوبقى لاظهر ثم قضى عليه بالبدل وشرطه كون المغصوب نقلياً فلوغصب عقاراً وهلک فى يده لم يضمن﴾ هذاعندابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعند محمدؒ والشافعیؒ يجرى فيه الغصب اما عند الشافعیؒ فلان حد الغصب هو اثبات اليد المبطلة يصدق عليه واماعند محمدؒ فلان الغصب وان كان عنده ماذكرنا لكن ازالة اليد فى العقار يكون بمايمكن فيه لابالنقل وهمايقولان ان الغصب اثبات اليد بازالة يد المالک بفعل فى العين وهو لايتصور فى العقار لان يد المالک لاتزول الاباخراجه عنها وهوفعل فيه لافى العقار فصار كما اذابعد المالک عن المواشى **﴿وضمن مانقص بفعله كسكناه وزرعه اوباجارة عبد غصب﴾** اى ضمان فى العقار وغيره

امافی العقار کالسکنیٰ والزرع وفی غیر العقار کمااذا غصب عبداً فاجرہ فعمل فعرض لہ مرض اوبخافة ضمن النقصان.

ترجمہ: اگر غاصب شئی مغصوب کے ہلاک ہونے کا دعوی کرے تو قاضی اس کو قید کرے گا یہاں تک کہ قاضی جان لے کہ اگر وہ چیز اس کے پاس موجود ہوتی تو اس کو ضرور ظاہر کر دیتا اس کے بعد قاضی غاصب کے خلاف بدل کا فیصلہ کرے گا بشرطیکہ شئی مغصوب اشیاء منقولہ میں سے ہو پس اگر کسی نے زمین غصب کرلی اور وہ غاصب کے پاس ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا یہ حضرات شیخینؒ کے نزدیک ہے۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین میں بھی غصب جاری ہوتا ہے جہاں تک امام شافعیؒ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک غصب کی تعریف ''اثبات الید المبطلة'' عقار کے غصب کرنے پر صادق آرہی ہے اور جہاں تک امام محمدؒ کا تعلق ہے اگر چہ ان کے نزدیک غصب کی تعریف وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے لیکن عقار میں ''ازالة الید'' حد تک ہوگا جس حد تک ممکن ہوگا نقل کرنے کے ذریعے نہیں ہوگا۔ حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ غصب کہتے ہیں ایک معین چیز کے اندر ناجائز قبضہ ثابت کرنا جائز قبضے کو زائل کرنے کے ساتھ اور یہ صورت جائیداد کے اندر متصور نہیں ہے اس لئے کہ مالک کا قبضہ اس طرح زائل ہوگا کہ مالک کو زمین سے نکال دیا جائے اور یہ مالک کے اندر فعل واقع کرنا ہے زمین کے اندر نہیں ہے جیسے کہ مالک کو مویشی سے دور کرنا۔

تشریح: اگر غاصب شئی مغصوب کی ہلاکت کا دعوی کریں تو؟

مسئلہ یہ ہے کہ غاصب کو جب قاضی نے کہا کہ شئی مغصوب مالک کو واپس کرو تو غاصب نے دعوی کیا کہ وہ تو میرے پاس ہلاک ہوگئی ہے لھذا میں اس کی قیمت دیدوں گا تو نفس غاصب کے دعوی سے قاضی اس پر قیمت ادا کرنے کا فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ قاضی غاصب کو قید میں ڈالے گا یہاں تک کہ قاضی کو یہ یقین ہو جائے کہ اگر وہ چیز اس کے پاس ہوتی تو ضرور ظاہر کر دیتا پس جب قاضی کو یہ یقین ہو جائے کہ شئی مغصوب اس کے پاس موجود نہیں ہے تو پھر اس کے بعد قاضی غاصب پر اس کی قیمت کا فیصلہ کرے گا۔

غصب کے متحقق ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ شئی مغصوب اشیاء منقولہ میں سے ہو لھذا اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کرلی اور زمین غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی مثلاً زلزلے یا سیلاب میں ڈوب گئی تو حضرات شیخین کے نزیک غاصب پر ضمان نہیں آئے گا۔

حضرت امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین کے غصب کی صورت میں غاصب ضامن ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک زمین

کا غصب اس لئے متحقق ہے کہ ان کے نزدیک زمین کے غصب پر غصب کی تعریف کے صادق ہے کیونکہ ان کے نزدیک غصب کی تعریف ہے "اثبات الید المبطلة" ناجائز قبضہ ثابت کرنا اور زمین کے غصب کی صورت میں یہ تعریف صادق ہے۔
حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ غصب کی تعریف وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے لیکن زمین میں غصب اور ازالۃ الید اس حد تک متصور ہوگا جس حد تک ممکن ہوگا اور وہ کہ جب غاصب کا قبضہ کا آگیا تو مالک کا قبضہ خود بخود زائل ہوگا کیونکہ ایک محل پر دونوں قبضے جمع نہیں ہوسکتے۔

حضرات شیخین کی دلیل: شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غصب کیلئے ازالۃ الید المحقہ اور اثبات الید المبطلہ کے ساتھ عین کے اندر غاصب کا تصرف کرنا ضروری ہے اور یہ بات زمین میں متصور نہیں ہے کیونکہ زمین کا مالک قبضہ زائل نہیں ہوتا مگر اس طریقے پر کہ مالک کو زمین سے نکال دیا جائے اور مالک کو زمین سے نکالنا مالک کے اندر تصرف کرنا ہے نہ زمین کے اندر تصرف کرنا یہ ایسا ہے جیسے کہ مالک کو مویشیوں سے دور کرنا۔
اگر کسی نے دوسرے سے زمین غصب کرلی اور زمین مین رہائش یا زراعت کی وجہ سے نقصان پیدا ہوگیا تو غاصب نقصان کا ضامن ہوگا اور اس ضمان کو ضمانِ اتلاف نہیں کہا جاتا ہے ضمانِ غصب نہیں کہا جاتا۔
اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کرلیا اور غلام کو مزدوری وغیرہ پر لگادیا چنانچہ غلام بیمار ہوگیا یا کام کی وجہ سے کمزور ہوگیا اور پھر غاصب نے مالک کو غلام واپس کردیا تو غلام جو کمی پیدا ہوگئی ہے غاصب سے اس کا ضمان لیا جائے گا یہ بھی ضمان اتلاف ہے۔

﴿وتصدق باجره واجر مستعاره وربح حصل بالتصرف فی مودعه اومغصوبه متعيناً بالاشارة وبالشراء بدراهم الوديعة اوالغصب ونقدها فان اشار اليها ونقدغيرها اوالی غيرها ونقدها اواطلق ونقدها لاوبه يفتی﴾ ای تصدق عند ابی حنيفةؒ ومحمدؒ خلافاً لابی يوسفؒ باجرعبد غصب فاجره واخذ الاجرة فكذا باجرة عبد مستعار فداجره واخذ اجره وكذا تصدق بربح حصل بالتصرف فی المودع اوالمغصوب اذاكان ممايتعين بالاشارة وكذايتصدق بربح حصل بالشراء بوديعة اومغصوب لايتعين بالاشارة اذااشار اليها ونقدها فقوله بالشراء عطف علی التصرف اما ان اشار اليها ونقد غيرها اواشار الی غيرها ونقدها اواطلق ونقدها بان لم يشرالی شیء بل قال اشتريت بالف دراهم ونقد من دراهم الغصب اوالوديعة ففی جميع هذه الصور يطيب له الربح ولايجب له التصدق.

ترجمہ: اور غلام کی اجرت کو صدقہ کرے گا اور عاریت پر لی گئی چیز کی اجرت کو بھی اور مال ودیعت اور شئی مغصوب میں تصرف کرنے جو نفع حاصل ہو اس کو بھی جبکہ وہ چیز اشارہ کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور وہ نفع جو یعت یا غصب کے دراہم سے کے ذریعہ خریداری کے نتیجے میں حاصل ہو اور وہی دراہم ادا کر دیئے۔ پس اگر اشار ان کی طرف کر دیا اور دوسرے دراہم کو ادا کر دیا یا دوسرے کی طرف اشارہ کیا اور وہی دراہم ادا کر دیئے یا مطلق رکھا اور اسی کو ادا کر دیا تو صدقہ کرنا لازم نہیں اور اسی پر فتوی ہے یعنی صدقہ کرے گا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک برخلاف امام ابو یوسفؒ کے (صدقہ کرے گا) اس نفع کو جو غلام سے حاصل ہو جس کو غصب کر کے پھر مزدوری پر لگا دیا اور اس کی اجرت لے لی اسی طرح عاریت پر لئے ہوئے غلام کے نفع کو جس کو مزدوری پر لگا دیا اور پھر اس کی اجرت لے لی اسی طرح ویعت رکھی ہوئی چیز اور مغصوب چیز میں تصرف کرنے کے نتیجے میں جو نفع حاصل ہو جبکہ وہ چیز اشارہ کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اسی طرح اس نفع کو بھی صدقہ کرے گا جو ایسی ودیعت اور شئی مغصوب کے نتیجے میں حاصل ہو جو اشارہ کرنے سے متعین نہیں ہوتے جبکہ اس کی طرف اشارہ کرے اور وہی ادا کرے مصنفؒ کا قول ''او بالشراء'' یہ ''التصرف'' پر عطف ہے لیکن جب اس کی طرف اشارہ کیا اور پھر دوسرے دراہم کو ادا کیا یا دوسرے کی طرف اشارہ کیا اور پھر اسی کو ادا کیا یا مطلق رکھا اور اسی کو ادا کیا اس طرح کہ کسی چیز کی طرف اشارہ نہ کیا بلکہ کہا کہ میں نے یہ چیز خرید لی ہزار درہم کے عوض اور غصب یا ودیعت کے دراہم میں سے ادا کیا ان تمام صورتوں میں اس کیلئے نفع حلال ہے اور اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔

تشریح: غاصب پر کس صورت میں نفع کا صدقہ کرنا واجب ہے؟

مسئلہ یہ ہے (۱) ایک شخص نے دوسرے سے غلام غصب کیا پھر اس غلام کو لگا دیا اور کی مزدوری کی جو اجرت تھی وہ غاصب نے وصول کر لی۔

(۲) یا کسی سے غلام عاریت پر لیا تھا پھر اس کو مزدوری پر لگا دیا اور اس کی اجرت لے لی۔

(۳) اسی طرح ایک شخص نے دسرے دوسرے کے پاس ایک چیز ودیعت رکھ دی جو اشارہ کرنے سے متعین ہوتی ہے (جیسے عروض اور سامان)۔

(۴) یا ایسی چیز کو غصب کیا جو اشارہ کرنے سے متعین ہو جاتی ہے اور اس سے نفع حاصل کیا۔

(۵) یا کسی کے پاس دراہم رکھے ہوئے تھے یا کسی سے دراہم غصب کئے تھے پھر مودَع اور غاصب نے اسی دراہم کے عوض کوئی چیز خرید لی اور پھر اسی (دراہِم ودیعت اور دراہم مغصوبہ) دراہم کو ادا کیا۔ ان تمام صورتوں میں نفع غاصب اور مودَع کیلئے حلال

نہیں ہے بلکہ اس نفع کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

مندرجہ ذیل صوتوں میں نفع کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے ۔

(۱) مشتری نے ودیعت یا غصب کے دراہم کی طرف اشارہ کیا کہ میں ان دراہم کے عوض یہ چیز خرید لی اور پھر ادا کرتے وقت دوسرے دراہم ادا کیئے ۔

(۲) یا دوسرے دراہم کی طرف اشارہ کیا اور ادا کرتے وقت ودیعت یا غصب کے دراہم کو ادا کیا۔

(۳) یا اس نے عقد کو مطلق ذکر کیا یعنی کسی چیز کی طرف اشارہ نہ کیا بلکہ یہ کہا کہ یہ چیز میں نے ہزار کے عوض خریدی ہے اور پھر ادا کرتے وقت ودیعت یا غصب کے دراہم ادا کردئے ۔ان تینوں صورتوں میں مشتری کیلئے نفع حلال طیب ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے ۔

فائدہ: پانچوں صورتوں میں نفع کا صدقہ کرنا حضرات طرفین کے نزدیک واجب ہے حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلی صورتوں میں نفع کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے بلکہ نفع اس کیلئے حلال ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غاصب کو جو نفع حاصل ہوا ہے وہ اس کے ضمان اور اس کی ملک میں ظاہر ہوا ہے حصول فی الضمان تو ظاہر ہے کہ شئی مغصوب اس کے ضمان میں داخل ہوئی ہے اور حصول فی الملک اس لئے کہ ہے کہ ادائیگی ضمان کے بعد مضمون مملوک ہو جاتی ہے اور ملک وقتِ غصب کی طرف منسوب ہوتی ہے اور جب نفع اس کی ملک میں حاصل ہوا ہے تو تصدق واجب نہیں ہے۔

حضرات طرفین کی دلیل: یہ ہے کہ نفع اگر چہ اس کی ملک میں حاصل ہوا ہے لیکن اس کا حصول سبب خبیث یعنی غیر کی ملکیت میں تصرف کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اور جو نفع سبب خبیث کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس کا تصدق واجب ہوتا ہے۔

اور اخری تینوں صورتوں میں نفع اس لئے حلال ہے کہ جب اشارہ مفید تعین نہیں ہے اور اشارہ اور تعیین دونوں جمع بھی نہیں ہوئے ہیں یعنی جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ادا نہیں کیا ہے یا جس کو ادا کیا ہے اس کی طرف اشارہ نہیں ہے یا مطلق ہے تینوں کے نتیجے میں خبث متحقق نہیں ہے لھذا ان صورتوں میں نفع حلال ہوگا۔لیکن صاحب ہدایہ نے جامع صغیر۔جامع کبیر اور مبسوط کے حوالہ سے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں (یعنی چاہے متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہو یا یا متعین نہ ہوتے ہو) غاصب کیلئے حلال نہیں بلکہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ " وبالشراء " مجرور ہے " بالتصرف " پر تقدیر عبارت یہ ہوگی " وربح حصل بالشراء " یعنی جس طرح ماقبل والی صورت میں ربح حلال نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ربح حلال نہیں ہے۔

﴿فان غصب وغير وزال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملكه بلاحل قبل اداء بدله كذبح شاة وطبخها شيها اوطحن بروزرعه وجعل الحديد سيفاً والصفراناء والبناء على ساجة ولبن﴾ الساجة بالجيم خشبة منحوتة مهياة للاساس عليها وهذاعندبا لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالک هالكاً من وجهٍ وعند الشافعیؒ لاينقطع حق المالک عنه لان العين باقی ولايعتبر فعل الغاصب لانه محظور فلايصير سبباً للملُک فان ضرب الحجرين درهماً اوديناراً اواناءً لم يملک هو لمالكه بلاشیء ﴾ هذاعندابی حنيفةؒ لان الاسم باقی ومعناه الاصلی الثمنية وكونه موزوناً وهو باق حتی يجری فيه الربوی وعندهما يصيران للغاصب قياساً علی غيرهما ﴿فان ذبح شاة غيره طرحها المالک عليه واخذ قيمتها اواخذها وضمنه نقصانها وكذالوحرق ثوبااوفوت بعض العين وبعض نفعه لاكله﴾ حتی لو فوت كل النفع يضمنه كل القيمة ﴿وفی يسير نقصه قلم يفوت شيئاً منها ضمن مانقص ومن بنی علی ارض غيره اوغرس امر بالقع والرد﴾ هذافی ظاهر الرواية وعند محمدؒ ان كان قيمة البناء الغرس اكثر من قيمة الارض فالغاصب يملک الارض بقيمتها ﴿وللمالک ان يضمن له قيمة بناء اوشجر امربقعله ان نقصت به﴾ ای القصت الارض بالقلع ثم بين معرفة قيمة ذلک فقال ﴿فتقوم بلاشجر وبناء وتقوم مع احدهما مستحق القلع فيضمن الفضل بينهما﴾ قيل الشجر المستحق للقلع اقل من قيمته مقلوعاً فقيمة المقلوع اذانقصت منهااجرة القلع بالباقی قيمة الشجر المستحق للقلع فاذاكانت قيمة الارض مائة قيمة الشجر المقلوع عشرة واجرة القلع درهما بقی تسعة دراهم فالارض مع هذا الشجر تقوم بمائة وتسعة دراهم فيضمن المالک التسعة.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی غصب کر لے اس کو متغیر کر دیا اور اس کا نام اور اس کے بڑے منافع زائل ہو گئے تو غاصب اس کا ضامن ہوگا اور اس کا مالک بن جائے گا لیکن بدل ادا کرنے سے پہلے حلال نہ حلت ثابت نہ ہوگی جیسے بکری کو ذبح کرنا اور پکانا، اور بھون لینا یا گندم غصب کر کے اس پیس لیا یا زمین کے اندر بو دیا اور لوہے سے تلوار بنا ڈالی اور پیتل سے برتن بنا دیا اور شہتیر پر عمارت بنانا اور اینٹ پر۔ ساجہ، جیم کے ساتھ ہے اس وہ لکڑی جو چھیلی گئی ہو اور مکان کی تعمیر کیلئے تیار کی گئی ہو یہ ہمارے نزدیک

ہے اس لئے کہ اس نے ایسی صنعت متقومہ کا احداث کیا ہے جس نے مالک کے حق کو من وجہ ہلاک کر دیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اس لئے کہ عین باقی ہے اور غاصب کے فعل کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ وہ ممنوع ہے لھذا وہ ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔ اگر غاصب نے سونا وچاندی سے درہم اور دینار ڈھال لئے یا برتن بنا دیا تو غاصب اس کا مالک نہ ہوگا بلکہ وہ چیز بغیر کسی عوض کے مالک کی ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ اس کا نام باقی ہے اور اس کے معنی اصلی یعنی ثمنیت ہونا اور موزون ہونا، یہ باقی ہے حتی کہ اس کے اندر سود بھی جاری ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ دونوں غاصب کے ہوں گے اس کے علاوہ پر قیاس کرتے ہوئے اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر دی اور مالک نے مذبوحہ بکری کو اس کے پاس لا کر ڈال دی تو اب مالک اس کی قیمت اس سے لے لے یا بکری لے لے اور ذابح کو نقصان کا ضامن بنا دے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کا کپڑا جلا دے۔ یا کسی عین شئی کا بعض حصہ فوت کر دے یا بعض منافع کو فوت کر دے نہ کہ کل منافع کو حتی کہ اگر کل منافع کو فوت کر دیا تو اس کو پوری قیمت کا ضامن بنائے گا اور تھوڑے نقصان میں جبکہ غاصب نے عین میں سے کوئی چیز فوت نہ کی ہو غاصب کو نقصان کا ضامن بنائے گا۔ اور جس نے دوسرے کی زمین پر عمارت بنا دی یا اس میں درخت لگا دئے اس کو عمارت اور درخت کے اکھاڑنے اور زمین واپس کرنے کا حکم دیا جائے گا یہ ظاہر الروایہ کے مطابق ہے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اگر عمارت، اور درختوں کی قیمت زمین کی قمیت سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کی قیمت دیکر زمین کا مالک ہو جائے گا اور اگر اکھاڑنے سے نقصان ہو رہا ہو تو پھر مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ عمارت اور درختوں کی اس قیمت کا ضامن ہو جائے جس کے اکھاڑنے کا حکم دیا گیا ہے پھر مصنفؒ مقلوع کی قیمت کا پہچاننے کا طریقہ بیان کر کے فرمایا کہ زمین کی قیمت لگائی جائے گی عمارت اور درختوں کے بغیر اور پھر دونوں میں سے ایک کے ساتھ اس حال میں کہ وہ اکھاڑنے کا مستحق قرار دیا گیا ہو تو دونوں کے درمیان جو فرق زمین کا مالک اس کا ضامن ہو جائے گا کہا گیا ہے کہ جو درخت اکھاڑنے کے مستحق ہوں اس کی قیمت اکھاڑے ہوئے درختوں سے کم ہوتی ہے پس اکھاڑے ہوئے درختوں کی قیمت سے جب اکھاڑنے کی قیمت کم کی جائے تو اکھاڑنے کے مستحق درختوں کی قیمت ہے مثلاً جب زمین کی قیمت سو درہم ہو اور اکھاڑے ہوئے درختوں کی قیمت دس درہم ہو اور اکھاڑنے کی اجرت ایک درہم ہو پس نو دراہم باقی رہے لھذا درختوں کے ساتھ زمین کی ایک سو نو (۱۰۹) دراہم لگائی جائے گی لھذا مالک نو (۹) دراہم کا ضامن ہوگا۔

تشریح: شئی مغصوب کو متغیر کرنے سے غاصب اس کا مالک ہو جاتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب غاصب نے شئی مغصوب کے اندر ایسا تغیر کر دیا کہ اس کا نام بھی تبدیل ہو گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع

بھی تبدیل ہو گئے تو صورت میں غاصب چیز کا مالک ہوگا اور غاصب پر اس کا ضمان لازم ہو جائے گا لیکن جب تک غاصب اس کا بدل ادا نہ کرے اس وقت تک اس کیلئے یہ چیز حلال نہ ہوگی۔اس کی تھوڑی سی تفصیل یہ ہے کہ جب غاصب نے شئی مغصوب کو متغیر کر دیا تو غاصب مالک ہو جائے گا اور اس پر ضمان لازم ہو جائے گا اب اس صورت میں اگر اصل مالک نے اجازت دیدی تو غاصب کیلئے اس چیز سے فائدہ حاصل کرنا حلال ہو جائے گا چاہے اس نے ضمان ادا کیا ہو یا ادا نہ کیا ہو۔یا غاصب نے ضمان ادا کر دیا تو اس سے نفع حاصل کرنا حلال ہوگا چاہے مالک نے اجازت دیدی ہو یا نہ ہو۔لیکن اگر اصل مالک نے ابھی تک اجازت نہ دی ہو اور غاصب نے ابھی تک ضمان ادا نہ کیا ہو تو اس صورت میں غاصب کیلئے اس چیز سے نفع حاصل کرنا حلال نہ ہوگا جب تک ضمان ادا نہ کرے۔

مثلاً کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا اور پھر اس کو پکالیا یا بھون لیا۔یا کسی نے دوسرے کی گندم غصب کر کے اس کو پیس کر آٹا بنا دیا۔یا کسی نے لوہے غصب کر کے اس سے تلوار بنادی یا پیتل کو غصب کر کے اس سے برتن بنا دیا یا کسی سے شہتیر غصب کر کے اس پر عمارت بنادی یا اینٹیں غصب کر کے اس کو دیوار وغیرہ میں لگا دیا۔ان تمام صورتوں میں اصل کی ملکیت ختم ہوگی اور غاصب کی ثابت ہوگی اور غاصب پر ضمان لازم ہوگا۔کیونکہ اب کو بکری نہیں کہا جاتا بلکہ گوشت اور تکے اور قورمہ کہا جاتا ہے۔اور گندم کو گندم نہیں کہا جاتا بلکہ آٹا کہا جاتا ہے وغیرہ نیز اس کے تغیر کرنے سے پہلے اس سے منافع حاصل کئے جاتے تھے تغیر کرنے کے بعد اب اس سے وہ منافع حاصل نہیں ہوتے بلکہ دوسرے منافع کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

یہ تفصیل ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب اس صورت میں ان چیزوں کا مالک نہ ہوگا کیونکہ عین باقی ہے جب عین باقی ہے تو عین میں اصل مالک کی ملکیت بھی باقی رہے گی اور غاصب نے اس کے جو صنعت کی ہے وہ اصل کے تابع ہے یعنی جس عین اصل مالک کی ملکیت ہے اسی طرح صنعت بھی اس کی ملکیت ہوگی اور غاصب کے فعل کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ غاصب کا فعل (یعنی غصب کرنا) حرام ہے جو کہ ملک کا سبب نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ملک نعمت ہے اور حرام، ممنوع ہے اور فعلِ ممنوع، نعمت کا سبب نہیں بن سکتا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ غاصب نے مغصوب کے اندر ایسی قیمتی صنعت پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے مالک کا حق من وجہ ختم ہو گیا ہے اور غاصب کا حق ثابت ہے اس لئے غاصب کی صنعت کو اصل پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس کا نام بدل گیا ہے اور منفعت جا رہی اور صنعت میں غاصب کا حق ہر لحاظ سے قائم ہے لھذا غاصب کے حق کو اصل پر ترجیح دی جائے گی اور غاصب کو مالک بنانے میں اصل مالک کا حق بالکلیہ ضائع نہیں ہوتا بلکہ اس کو اس بدل یعنی ضمان دیا جاتا ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا فعل حرام نعمت کا سبب نہیں بن سکتا تو اس کا جواب یہ ہے ہم نے غاصب کے فعلِ غصب کو ملکیت کا سبب قرار نہیں دیا ہے بلکہ غاصب کی صنعت اور کاریگری کو ملکیت کا سبب قرار دیا ہے اور غاصب کی صنعت کوئی امرِ محظور نہیں ہے۔

فان ضرب الحجرين درهما : مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے سونا چاندی کو غصب کرلیا اور غصب کرنے کے بعد اس سے دراہم اور دنانیر ڈھال لئے یا اس سے برتن بنا دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب اس کا مالک نہ ہوگا بلکہ اصل مالک ڈھلے ہوئے دراہم اور دنانیر اور بنایا ہوا برتن لے گا اور غاصب کو کچھ بھی نہ ملے گا۔ اس لئے کہ دراہم، دنانیر اور برتن بنانے کے بعد بھی اس کو سونا چاندی کہا جاتا ہے یعنی نام اب بھی باقی ہے اور اس کے معنی اصلی یعنی ثمنیت اور موزون ہونا اب بھی باقی ہے یہاں تک کہ اس میں ربوٰی جاری ہوتا ہے یعنی اگر ایک طرف سے خالی سونا یا چاندی اور دوسری طرف سے ڈھلے ہوئے دنانیر اور دراہم ہوں تو تساوی وزن کے اعتبار سے لازم ہے۔ اگر کسی طرف میں زیادتی موجود ہو تو ربوٰی لازم ہوگا۔

حضراتِ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دراہم، دنانیر اور برتن بنانے کے نتیجے میں غاصب اس کا مالک ہو جائے گا جیسے اس کے علاوہ میں غاصب، صنعت کرنے کے نتیجے میں اس کا مالک ہو جاتا ہے اسی طرح سونے اور چاندی سے دراہم یا دنانیر بنانے کی صورت میں غاصب اس کا مالک ہوگا اور غاصب پر صرف سونے اور چاندی کا ضمان لازم ہوگا۔

فان ذبح شاة غيره : مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کردی اور ابھی تک پکائی نہ ہو تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک نہ ہوگا بلکہ مالک کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو بکری غاصب کے حوالہ کردے اور اس سے بکری کا ضمان لے لے اور اگر چاہے تو اس سے ذبح شدہ بکری واپس لے لے اور اس کو نقصان کا ضامن قرار دیدے یعنی زندہ بکری کی قیمت لگادی جائے گی اور پھر ذبح شدہ بکری کی قیمت لگادی جائے گی درمیان جو فرق ہے غاصب کا ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے کپڑا غصب کر کے اس کو ایسا جلا دیا کہ جلانے کے بعد بھی قابل استعمال رہا۔ یا کسی عین شئی کا بعض حصہ فوت کردیا اور اس کے بعض منافع کو فوت کردیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے غاصب سے پورا ضمان لے لے اور کپڑا وغیرہ اس کے سپرد کردے اور اگر چاہے تو اس کپڑا اور عین شئی اپنے پاس رکھے اور اس سے نقصان کا ضمان لے لے لیکن اگر اس نے عین کے کل منافع کو ختم کیا ہو تو پھر غاصب اس کا مالک ہوگا اور پوری قیمت دینا لازم ہوگا۔

لیکن اگر اس کے اندر نقصان یسیر آ گیا ہو عین میں سے کوئی چیز فوت نہ ہوئی ہو تو مالک لینے اور چھوڑنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ صرف نقصان کا ضمن دینا لازم ہوگا۔

ومن بنى على ارض غيره : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی زمین پر اس کی اجازت کے بغیر عمارت بنادی

یااس میں درخت لگادئے تواس صورت میں عمارت بنانے اور درخت لگانے والے سے کہا جائے گا کہ عمارت کو گرادو اور درختوں کو اکھاڑ کر زمین کو خالی کر کے مالک کو واپس کردو کیونکہ زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا اس لئے کہ حضورﷺ نے فرمایا ''لیس لعرق ظالم حق'' اور ملک کیلئے سبب ہونا ضروری ہے لھذا جب زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا شاغل نے دوسرے کی زمین پر اس کی اجازت کے بغیر عمارت بنائی ہے اور درخت لگائے ہیں۔ لھذا اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے حضرت امام محمدؒ سے غیر ظاہر الروایۃ میں یہ منقول ہے کہ اگر عمارت اور درختوں کی قیمت زمین سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کا مالک ہو جائے گا اور اس پر زمین کی قیمت لازم ہوگی۔

اصل تو یہ ہے کہ غاصب عمارت گرا کر اور درخت اکھاڑ کر زمین کو خالی کرے لیکن اگر عمارت گرانے یا درختوں کے کاٹنے سے زمین کا نقصان ہورہا ہو تو عمارت نہیں گرائی جائے گی اور نہ درخت اکھاڑ دئے جائیں گے بلکہ اس کو قائم رکھا جائے گا اور زمین کا مالک اس کیلئے مقلوع عمارت اور مقلوع درختوں کا ضامن ہوگا۔ مصنفؒ نے مقلوع کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ یہ بیان فرمایا ہے کہ زمین کی قیمت عمارت اور درخت کے بغیر لگادی جائے گی پھر زمین کی قیمت عمارت یا درختوں کے ساتھ لگادی جائے گی جو عمارت اور درخت اکھاڑنے کے مستحق ہوں دونوں کے درمیان جو فرق مالک اس کا ضامن ہوگا غاصب کیلئے۔ آگے شارحؒ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ جو درخت اکھاڑنے کے مستحق ہیں اس کی قیمت اکھاڑے ہوئے درختوں سے کم ہوتی ہے پس جب اکھاڑے ہوئے درختوں سے جب اکھاڑنے کی قیمت کردی جائے تو باقی اکھاڑنے کے مستحق درختوں کی قیمت ہے۔ مثلاً جب زمین کی قیمت سو درہم ہو اور زمین پر جو درخت لگائے گئے ہیں اگر اس کو کاٹ یا جائے تو کٹے ہوئے درختوں کی قیمت دس درہم ہوگی اور کاٹنے کی اجرت ایک درہم ہے تو جو درخت زمین پر لگائے گئے ہیں اور اکھاڑنے کے مستحق ہیں اس کی قیمت نو درہم ہوگی لھذا زمین اور شجر مستحق للقلع کی قیمت ایک سو نو درہم (۱۰۹) ہوگی۔ تو مالک درخت کے مالک کے واسطے صرف نو (۹) دراہم کا ضامن ہوگا۔

﴿فان حمر الثوب اوصفر اولت السويق بسمن ضمنه ابيض ومثل سويقه اواخذها وغرم مازاد الصبغ والسمن فان سود ضمنه ابيض اوخذه ولاشيء للغاصب لانه نقص﴾ هذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما التسويد كالتحمير قيل هذا الاختلاف بحسب اختلاف العصر فينظر ان نقصه السواد كان نقصاناً وان زاده يعد زيادةً وعند الشافعيؒ المالك يمسك الثوب ويأمر الغاصب بقلع الصبغ ماامكن ولافرق بين السواد وغيره بخلاف مسئلة السويق فان التميز غيرمكن له القياس على قلع البناء قلنافى قلع البناء لايتلف مال الغاصب لان النقض يكون له وهنا يتلف فرعاية الجانبين فيماقلنا والسويق مثلى فان طرحه

علی الغاصب یأخذ المثل بخلاف مسئلة الثوب فیأخذ فیه القیمة.

ترجمہ: اگر کپڑے کو سرخ رنگ میں رنگ دیا یا زرد رنگ میں رنگ دیا یا ستو کو گھی کے ساتھ ملا دیا تو مالک غاصب کو سفید کپڑے اور ستو کے مثل کا ضامن بنا دے یا اسی کو لے لے اور غاصب کو اس کا تاوان دیدے جو زیادتی رنگ اور گھی کی وجہ سے ہوئی ہے اور اگر کپڑے سیاہ رنگ دیدیا تو اس کو سفید کپڑے کا ضمان بنا دے یا اسی کو لے لے اور غاصب کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ اس سے نقصان ہوا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک سیاہ رنگ سے رنگنا ایسا ہے کہ جیسے کہ سرخ رنگ سے رنگنا۔ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف زمانے کا اختلاف ہے لھذا دیکھا جائے گا کہ اگر سیاہ رنگ کے رنگنے سے نقصان ہوتا ہو تو یہ نقصان شمار ہوگا اور اگر اس سے اضافہ ہوتا ہو تو پھر زیادتی شمار ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کپڑے اپنے پاس رکھے گا اور غاصب کو جس قدر ممکن ہو رنگ اکھاڑنے کا حکم کرے گا۔ سیارہ اور غیرہ سیاہ میں کوئی فرق نہیں ہے برخلاف ستو کے مسئلہ کے کیونکہ ستو میں تمیز ممکن نہیں ہے امام شافعیؒ اس کو قیاس کرتے ہیں عمارت اکھاڑنے پر ہم کہتے ہیں کہ عمارت اکھاڑنے میں غاصب مالک تلف نہیں ہوتا اس لئے کہ ملبہ اس کو مل جاتا ہے اور یہاں پر غاصب کا مال تلف ہو جاتا ہے لھذا جو ہم نے کہا ہے اس میں جانبین کی رعایت ہے ستو مثلی ہے لھذا اگر ستو غاصب کے پاس چھوڑ دیا تو اس کا مثل لے گا برخلاف کپڑے کے چنانچہ کپڑے میں قیمت لے گا۔

تشریح: کپڑے کو رنگنے سے مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے سفید کپڑا غصب کر کے اس کو سرخ رنگ میں رنگ دیا یا زرد رنگ میں رنگ دیا ستو کو گھی کے ساتھ ملا دیا تو اس صورت میں مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا بلکہ مالک کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو غاصب کو سفید کپڑے کی قیمت اور ستو کے مثل کا ضامن قرار دیدے لھذا کپڑا اور ستو غاصب کی ملکیت ہو جائے گی اور اگر چاہے تو رنگین کپڑا اور گھی ملا ہوا ستو لے لے اور رنگنے اور گھی ملانے سے کپڑے اور ستو میں جو زیادتی ہوئی اس کا تاوان غاصب کو ادا کر دے کیونکہ غاصب کا مال اس کے مال کے ساتھ مل گیا ہے لھذا اس کا تاوان اس کو دیدے۔

لیکن اگر کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو پھر یا تو سفید کپڑے کا ضامن بنا دے یا اسی رنگین کپڑے کو لے لے اور غاصب کو کچھ بھی نہ ملے گا اس لئے کہ سیاہ رنگ سے کپڑے میں نقصان آتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ سیاہ رنگ بھی اور رنگوں کی طرح ہے یعنی اس کے نتیجے میں بھی کپڑے کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن بعض حضرات کا کہنا یہ ہے کہ یہ اختلاف درحقیقت زمانے کا اختلاف ہے امام صاحب کے زمانے میں سیاہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں کمی آتی

تھی اور صاحبینؒ کے زمانے میں کپڑے کی قیمت اضافہ ہوتا تھا لیکن اس کے متعلق قول فیصل یہ ہے کہ دیکھا جائے گا اگر سیاہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں کمی ہوتی ہے تو یہ نقصان شمار ہوگا اور اگر سیاہ رنگ سے کپڑے کی قیمت زیادتی ہوتی ہے تو یہ زیادتی شمار ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مالک کپڑے کو اپنے پاس رکھئے اور غاصب سے کہے کہ جس قدر ممکن ہو کپڑے رنگ اتار دے اسی طرح سیاہ رنگ ارسرخ رنگ میں بھی کوئی فرق نہیں ہے ہر صورت میں کپڑے مالک ہی کے پاس ہوگا اور غاصب اس سے رنگ اتارے گا جس حد تک ممکن ہو۔

حضرت امام شافعیؒ نے اس مسئلہ کو قیاس کیا ہے عمارت کے اکھاڑنے کے مسئلے پر یعنی جس اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین پر عمارت بنادے تو اس کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ عمارت گرادو اور زمین کو خالی کردو اسی طرح یہاں پر بھی غاصب سے کہا جائے گا کہ کپڑے سے رنگ اتاردو۔ البتہ ستو سے چونکہ گھی علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے ستو کے مسئلہ غاصب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس پر ستو کا مثل دینا لازم ہوگا۔

احنافؒ فرماتے ہیں کہ اس کو عمارت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عمارت کے مسئلہ میں اگر عمارت گرادی جائے تو غاصب کا مال بالکلیہ ختم نہیں ہوتا بلکہ عمارت کا جو ملبہ ہے وہ غاصب کی ملکیت میں باقی رہتا ہے اور وہ اپنا ملبہ لے جاتا ہے لیکن یہاں پر اگر رنگ اتار دیا جائے تو وہ پانی کے ساتھ بہہ جائے گا اور غاصب کی ملکیت بالکلیہ ختم ہوجائے گی لھذا جانبین کی رعایت اسی میں ہے جو ہم نے کہا ہے پھر ستو چونکہ ذوات الامثال میں سے ہے لھذا جب ستو کا ضمان لینا ہو تو ضمان میں ستو کے مثل ستو ہی دیا جائے گا اور کپڑا چونکہ ذوات القیم میں سے ہے لھذا اسفید کپڑے کی قیمت دی جائے گی۔ ☆ واللہ اعلم ☆

فصل: ﴿ولو غيب ماغصب وضمن المالك قيمته ملكه﴾ خلافاً للشافعيؒ لان الغصب لايكون سبباً للملك قلنا انمايملكه ضرورة ان المالك يملك بدله لئلايجتمع البدل المبدل في ملك شخص واحد بخلاف مالايقبل الملك كالمدبر ﴿وصدق الغاصب في قيمة مع حلفه ان لم يقم حجة الزيادة فان ظهر المغصوب وقيمته اكثر وقدضمن الغاصب بقوله اخذه المالك ورد عوضه اوامضى الضمان وان ضمن بقول مالكه اوبحجة اوبنكول غاصبه فهوله ولاخيار للمالك﴾ لانه تم ملكه لان المالك رضى بذلك حيث دعى عليه هذا المقدار ﴿ونفذ بيع غاصب ضمن بعد بيعه لااعتاق عبده ضمن بعده﴾ لان الملك المستند كاف لنفاذ البيع لاللاعتاق ﴿وزوائد الغصب متصلة كالسمن الحسن ومنفصلة كالولد والثمر لايضمن الابالتعدى اوبالمنع بعد الطلب﴾ هذا عندنا وعند الشافعيؒ مضمونة

وقدمر ان هذا مبنی علی الاختلاف فی حدالغصب ﴿وضمن نقصان ولادة معه وجبر بولد بقی به خلافا لزفرؒ والشافعیؒ فان الولد ملکه فلایصلح جابراً لملکه قلنا سببهما واحد وهو الولادة ومثل هذا لایعد نقصاناً.

ترجمہ: اگر غاصب نے وہ چیز غائب کردی جس کو غصب کیا تھا اور مالک نے اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنادیا تو غاصب اس چیز کا مالک ہو جائے گا خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اس لئے کہ غصب ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔ہم کہتے ہیں کہ غاصب اس کا مالک ہوتا ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ مالک بدل کا مالک بن جاتا ہے تاکہ ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں جمع نہ ہوں برخلاف اس چیز کے جو ملکیت کو قبول نہیں کرتی جیسے مدبر۔اور غاصب کی تصدیق کی جائے گی اس کی قیمت کے بارے میں اگر مالک نے زیادتی پر بینہ قائم نہ کیا اگر شئی مغصوب ظاہر ہوگئی اور اس کی قیمت زیادہ ہو اور غاصب اس کا ضامن ہو گیا تھا اپنے قول سے تو مالک اس کو لے لے اور اس کا عوض واپس کردے یا ضمان کو جاری رکھے اور گر غاصب اس کا ضامن ہو چکا تھا مالک کے قول سے بینہ کے ذریعے یا غاصب کے نکول کے ذریعے تو پھر وہ چیز غاصب کی ہوگی اور مالک کو کوئی ختیار نہ ہوگا اس لئے کہ اس کی ملکیت تام ہوگئی ہے کیونکہ مالک اس پر راضی ہو چکا ہے اس حیثیت سے کہ اس نے اس مقدار کا دعوی کیا ہے اور اس غاصب کی بیع نافذ ہوگی جس نے بیچنے کے بعد ضمان ادا کیا لیکن غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا جس کے آزادن کرنے کے بعد ضمان ادا کیا ہو اس لئے کہ بیع کے نفاذ کیلئے مستند کافی ہے اعتاق کیلئے کافی نہیں ہے اور غصب کے زوائد چاہے متصل ہوں جیسے موٹاپا اور حسن یا منفصل ہوں جیسے بچہ اور پھل کا ضمان نہیں ہے مگر تعدی سے یا مطالبہ کے بعد روکنے سے یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مضمون ہوں گے اور ماقبل میں گزر گئی ہے کہ یہ غصب کی تعریف پر مبنی ہے اور غاصب ہوگا اس نقصان کا بچے کی ولادت کی وجہ سے ہوا ہے اور اس کی تلافی بچے کے ذریعے کی جائے گی خلاف ثابت ہے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کیلئے اس لئے کہ بچہ اس کی ملکیت ہے لھذا یہ اس کی ملکیت کیلئے نقصان کی تلافی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہم کہتے ہیں کہ دونوں کا سبب ایک ہے اور وہ ہے ولادت اور جیسے نقصان کو نقصان شمار نہیں کیا جاتا۔

تشریح: غصب کے متعلق متفرق مسائل:

اس فصل میں مصنفؒ نے غصب سے متعلق متفرق مسائل بیان کئے ہیں۔

چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ غاصب نے کوئی چیز غصب کر کے اس کو غائب کردیا اور پھر غاصب نے مالک کو اس کا تاوان ادا کردیا تو غاصب اس چیز کا مالک ہو جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب اس کا مالک نہ ہوگا اس لئے

کہ غصب فعل ممنوع ہے اور ملک ایک نعمت ہے لھذا فعل ممنوع نعمت کا سبب نہیں بن سکتا۔ جیسے کہ کوئی شخص ایک مدبر غصب کر کے غائب کردے اور پھر اس کا تاوان ادا کردے تو غاصب مدبر کا مالک نہیں ہوتا اسی طرح یہاں پر بھی شئی مغصوب کا مالک نہ ہوگا۔

احناف فرماتے ہیں کہ یہاں پر غاصب شئی مغصوب کا مالک بن جاتا ہے ایک ضرورت کی وجہ سے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مالک جب بدل کا مالک بن چکا ہے تو ضرور بالضرور مبدل (شئی مغصوب) اس کی ملکیت خارج ہوگا اور غاصب کی ملکیت میں داخل ہوگا اگر مبدل اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ مالک بدل اور مبدل دونوں کا مالک ہو اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے لھذا اس ضرورت کی وجہ سے ہم نے کہا غاصب شئی مغصوب کا مالک بن جائے گا۔

بخلاف مالایقبل الملک :امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب ہے کہ امام شافعیؒ نے شئی مغصوب کو مدبر کے غصب پر قیاس کیا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ مدبر پر قیاس کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ مدبر شرعاً ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا اسلئے کہ غاصب مدبر کا مالک نہ ہوگا لیکن جو اشیاء ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال قبول کرتی ہیں اس کو مدبر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

وصدق الغاصب : سابقہ مسئلہ سے متعلق ہے کہ جب غاصب نے مغصوب کردیا اور پھر اس کے تاوان کے متعلق اختلاف ہوگیا غاصب اس کی قیمت کم بتاتا ہے اور مالک زیادہ قیمت کا دعوی کرتا ہے پس اگر مالک کے پاس زیادتی پر بینہ ہو تو غاصب کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ غاصب منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے مع الیمین اس لئے غاصب کا قول یمین کے ساتھ۔ تاوان ادا کرنے کے بعد اگر شئی مغصوب ظاہر ہوگئی تو اب اس کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ اگر غاصب نے اس کا ضمان ادا کیا تھا اپنے قول کے مطابق (غاصب کے قول موافق) تو ب مالک کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو عوض واپس کر کے اپنی چیز اس (غاصب) سے واپس لے لے اور اگر چاہے تو ضمان کو جاری رکھے۔ لیکن اگر غاصب کا ضامن ہوا تھا مالک کے قول کے موافق۔ یا بینہ کے کہنے کے موافق یا غاصب کو قسم پید کی گئی اور غاصب نے اس سے انکار کیا یعنی غاصب کے نکول کے ذریعے ان تینوں صورتوں میں غاصب اس چیز کا مالک ہوگا اور مالک واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا اس لئے اس صورت میں ضمان مالک کی رضاء کے موافق ادا کیا گیا ہے لھذا مالک اس پر راضی ہو چکا ہے اور جب مالک اس پر راضی ہے تو غاصب کی ملکیت تام ہوگئی اس لئے غاصب اس کا مالک ہوگا۔

ونفذ بیع غاصب ضمن : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام کو غصب کر کے اس کو فروخت کیا اور فروخت

کرنے کے بعد اس نے مالک کو ضمان ادا کیا تو یہ بیع نافذ ہوگی۔لیکن اگر اس نے غلام کو غصب کیا اور غصب کرنے کے بعد غلام آزاد کردیا اور پھر غلام کی قیمت ادا کردی تو یہ اعتاق نافذ نہ ہوگی۔وجہ اس کی یہ ہے کہ بیع کے نفاذ کیلئے ملکیتِ مستند کافی ہے لیکن اعتاق کے نفاذ کیلئے ملکیت مستند کافی نہیں ہے بلکہ بوقت اعتاق ملکیت تام ہونا ضروری ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے ''لاعتق فیما لایملک ابن ادم'' لھذا اعتاق کیلئے بوقت اعتاق ملک تام ہونا ضروری ہے لھذا بیع کیلئے بوقت بیع ملکیت کا ہونا ضروری نہیں ہے جیسے فضولی کی بیع جائز ہے موقوفاً۔

وزوائد الغصب: مسئلہ یہ ہے شئی مغصوب کے جو زوائد غاصب کے پاس پیدا ہوتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم کو زوائد متصلہ کہا جاتا ہے جبکہ جیسے کسی چیز کا موٹا ہونا یا حسین ہونا اور دوسری قسم کو زوائد منفصلہ کہا جاتا ہے جیسے بچہ پیدا ہونا درختوں پر پھل کا آجانا۔لھذا احناف کے نزدیک اگر غاصب کے پاس شئی مغصوب کے زوائد بلاتعدی ہلاک ہوجائے چاہے زوائد متصلہ ہوں یا منفصلہ غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا ہاں اگر غاصب نے تعدی کر کے ہلاک کردیا تب تو ضمان لازم ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک شئی مغصوب کے زوائد ہلاک ہونے کی صورت میں غاصب پر زوائد کا ضمان لازم ہوگا اور یہ اختلاف درحقیقت غصب کی تعریف پر مبنی ہے چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف ہے''اثبات الید المبطلہ'' یہ تعریف چونکہ زوائد پر صادق آرہی ہے کیونکہ اس کا غاصب کا قبضہ ثابت ہوچکا ہے لھذا اس پر ضمان لازم ہوگا۔اور احناف کے نزدیک غصب کی تعریف ہے''اثبات الید المبطلہ بازالۃ الید المحقہ'' یہ تعریف زوائد پر صادق نہیں آرہی کیونکہ یہاں پر اگرچہ''اثبات الید المبطلہ'' ہے لیکن''ازالۃ الید المحقہ''نہیں پایا گیا کیونکہ زوائد پر مالک کا قبضہ ثابت نہیں تھا تو زائل کیسے کیا جائے گا۔اس لئے احناف کے نزدیک اس صورت میں تاوان لازم نہیں ہے۔ہاں تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

وضمن نقصان ولادۃ: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی باندی غصب کرلی اور غاصب کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا اور بچے کے پیدا ہونے کی وجہ سے باندی کی قیمت ہوگئی ولادت کی وجہ سے باندی کی جتنی قیمت کم ہوگئی غاصب اس کا ضامن ہوگا لیکن اس کی تلافی بچے کے ذریعے کی جائے گی یعنی اگر ولادت سے پہلے باندی کی قیمت دس ہزار روپے تھی اور ولادت کی وجہ سے اس کی قیمت چھ ہزار روپے رہ گئی تو اور جو بچہ پیدا ہوگیا ہے اس کی قیمت تین ہزار روپے ہے لھذا اس صورت میں غاصب صرف ہزار، روپے کا ضامن ہوگا۔یہ احناف کے نزدیک ہے۔

حضرت امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے بچے کے ذریعے اس کی قیمت کی تلافی نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ باندی کا

جو بچہ ہے یہ مالک کی ملکیت ہے اور مالک کی ملکیت کی ذریعے اس کے نقصان کی تلافی نہیں کی جاسکتی۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ نقصان اور زیادتی کا سبب ایک ایک چیز ہے یعنی ولادت کی ذریعہ ایک طرف باندی کی قیمت کم ہوگئی ہے لیکن دوسری طرف بچہ بھی پیدا ہوگیا ہے جو فی ذاتہ قیمتی ہے لھذا جس نقصان اور زیادتی کا سبب ایک ہو اس کو نقصان نہیں سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ بچے کے ذریعے اس کی تلافی کی جاسکتی ہے۔

﴿فلو زنی بامة غصبها فردت حاملاً فولدت فماتت ضمن قیمتها﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایضمن لان الرد وقع صحیحاً وقد ماتت فی یدالمالک بسبب حادث فی ملکه وهو الولادة وله انه لم یصح الرد لان سبب التلف حصل فی یدالغاصب ﴿بخلاف الحرة﴾ لانها لاتضمن بالغصب لیبقی الضمان بعد فساد الرد ثم علی الحرة قوله ﴿ومنافع ماغصب سکنه اوعطله﴾ فانها غیر مضمونة باجر عندنا سواء استوفی المنافع کمااذاسکن فی الدار المغصوبة اوعطلها وعند الشافعیؒ مضمونة باجر المثل فی الصورتین وعند مالکؒ مضمونة ان استوفی لاان عطلها وهذا بناء علی عدم تقومها عندنا وان تقومها ضروری فی العقد.

ترجمہ: اگر کسی نے اس باندی سے زنی کیا جس کو غصب کیا ہو پھر باندی مالک کو واپس کردی گئی حاملہ ہونے کی حالت میں پھر اس نے بچہ جنا جس کے نتیجے میں مرگئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ حضرات صاحبین کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ واپس کرنا صحیح ہے اور باندی مالک کے پاس ایسے سبب سے ہلاک ہوئی ہے جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ہے ولادت ۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ واپس کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ واپس کرنا کا سبب غاصب کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے۔ برخلاف آزاد عورت کے کیونکہ غصب کے نتیجہ میں اس کا ضمان نہیں آتا کہ فساد کے ساتھ واپس کرنے کے نتیجے میں وہ ضمان باقی رہے پھر مصنفؒ نے "الحرة" پر اپنا یہ قول "ومنافع الخ" عطف کیا ہے اور شئی مغصوب کے منافع چاہے غاصب نے اس میں سکونت اختیار کی ہو یا خالی چھوڑ دیا ہو یہ منافع ہمارے نزدیک کرائے کے ذریعے مضمون نہیں ہیں چاہے منافع کو حاصل کیا ہو مثلاً مغصوبہ مکان میں رہائش اختیار کی ہو یا خالی چھوڑ دیا ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اجر مثل کا ضمان لازم ہوگا اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر غاصب نے مکان سے نفع اٹھایا ہو تو ضمان آئے گا لیکن اگر خالی چھوڑ دیا ہو تو پھر نہیں آئے گا۔ اور یہ مبنی ہے کہ یہ ہمارے نزدیک متقوم نہیں ہے اور عقد کے اندر کا متقوم ہونا ضرورت کی بناء پر ہے۔

تشریح: مغصوبہ باندی سے وطی کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی غصب کرلی اور اس کے ساتھ زنا کیا جس کے نتیجہ میں وہ باندی حاملہ ہوگئی چنانچہ غاصب نے حاملہ باندی مالک کو واپس کردی اور باندی نے مالک کے پاس بچہ جن لیا جس کے نتیجے میں باندی مرگئی۔ تو اس صورت میں غاصب پر باندی قیمت دینا لازم ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ۔حضرات صاحبینؒ کے نزدین غاصب پر ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ غاصب نے تو صحیح سالم باندی واپس کی ہے اس کے بعد باندی مالک کے پاس ایسے سے مرگئی ہے جو مالک کے پاس پیدا ہوا ہے اور ولادت۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ واپس کرنا صحیح نہیں پایا گیا کیونکہ باندی ایسی حالت میں واپس کی گئی ہے کہ ہلاک ہونے کا سبب غاصب کے پاس پایا گیا ہے لھذا یہ ہلاکت غاصب کی طرف منسوب ہوگی اور ضمان بھی غاصب پر لازم ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے آزاد عورت کو غصب کر کے اس کے ساتھ زنا کیا اور جس کے نتیجے میں اس کا بچہ پیدا ہوگیا اور ولادت کی وجہ سے آزاد عورت مرگئی تو آزاد عورت کا تاوان غاصب پر لازم نہ ہوگا اس لئے کہ آزاد عورت کو غصب کرنے کی صورت ضمان ہی لازم نہیں ہوتا چہ جائیکہ یہ کہا جائے کہ واپس کرنا فاسد ہے یعنی ضمان لازم نہیں ہے تو فاسد کس طرح ہو جائے گا کیونکہ فساد تو جب آئے گا جبکہ پہلے صحت موجود ہو۔ یہاں پہلے ضمان صحیح نہیں ہے تو فاسد کیسے ہو جائے گا۔

پھر مصنفؒ نے ''الحرۃ'' پر ''ومنافع'' کو عطف کیا یعنی جب جب کسی نے دوسرے کا مکان کا غصب کیا اور کچھ مدت اپنے رکھا پھر مکان واپس کردیا تو غاصب مکان کے منافع کا ضامن نہ ہوگا یعنی جتنے دن مکان اس کے پاس رہا ہے غاصب پر اس کا کرایہ لازم نہ ہوگا چاہے غاصب نے مکان کے منافع کو حاصل کیا ہو یعنی مکان میں رہائش اختیار کی ہو یا مکان کے منافع حاصل نہ کئے ہو یعنی مکان کو خالی چھوڑا ہو دونوں میں غاصب پر ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ ہمارے نزدیک منافع مضمون نہیں ہیں بلکہ غیر مضمون ہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں غاصب پر اجرت کا ضمان لازم ہوگا یعنی چاہے اس نے مکان کے اندر رہائش اختیار کی ہو یا خالی چھوڑا ہو دونوں صورتوں میں غاصب پر مکان کرایہ لازم ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر غاصب نے مکان کے منافع کو حاصل کیا ہو کہ یعنی مکان میں رہائش اختیار کی ہو تب تو غاصب پر کرایہ لازم ہوگا لیکن اس نے مکان کو خالی چھوڑا ہو تو کرایہ لازم نہ ہوگا۔

• احناف کے نزدیک دونوں صورتوں میں ضمان لازم نہیں ہوتا اس لئے کہ احناف کے نزدیک مکان کے منافع غیر متقوم ہیں کیونکہ

منافع کا وجود نہیں ہے تو اس کی قیمت کیسے لگادی جائے گی۔

وان تقومها ضروری فی العقد: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اعتراض یہ ہے کہ تم نے غصب شدہ مکان کے منافع کا ضمان اس لئے لازم نہیں کیا کہ منافع غیر متقوم ہیں پھر اگر کوئی شخص اپنا کرایہ دے رہا ہے (اجارہ پر دے رہا ہے) اس صورت میں بھی مکان کا کرایہ لازم نہ ہونا چاہئے کیونکہ کرایہ بھی تو منافع کا دیا جارہا ہے اور منافع غیر متقوم ہیں تو کرایہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

جواب: منافع اگرچہ غیر متقوم ہیں لیکن عقد کے وقت ضرورت کی وجہ سے جب عاقدین نے اس کے متقوم ہونے پر اتفاق کرلیا تو دونوں کے اتفاق سے منافع کا تقوم ثابت ہوگیا مکان کا کرایہ وغیرہ لازم ہوگا لیکن جب منافع کو غصب کیا تو یہ عقد کے بغیر پائے گئے لھذا جو منافع عقد کے بغیر پائے جائیں وہ متقوم نہ ہوں گے اس کا کرایہ لازم نہ ہوگا۔

﴿واتلاف خمر المسلم وخنزيره وان اتلفهما لذمی ضمن﴾ خلافاللشافعیؒ فان الذمی يتبع المسلم فلاتقوم فی حقه ولنا انه متروک علی اعتقاده. **﴿ولوغصب خمر مسلم فخللها بمالاقيمة له﴾** كالنقل من الظل الی الشمس **﴿اوجلد ميتة فدبغه به﴾** ای بمالاقيمة له كالتراب والشمس **﴿اخذهما المالک بلاشیء ولو اتلفهما ضمن ولوخللها بذی قيمة﴾** كالملح والخل ملكه ولاشیء عليه هذاعندابی حنيفةؒ وعندهما اخذهما المالک اوعطی مازاد علی الملح **﴿فلودبغ به الجلد﴾** ای بشیء له قيمة كالقرظ والعفص **﴿اخذه المالک ورده مازاد الدبغ فيه ولواتلفه لايضمن﴾** هذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما يضمن الجلد مدبوغاً ويعطيه المالک مازاد الدباغ فيه فالحاصل انه اذاخلل اودبغ بمالاقيمة له اخذهما المالک لان الاصل حقه وليس من الغاصب سوی العمل ولاقيمة له امااذا خلل اودبغ بذی قيمة يصير ملكاً للغاصب ترجيحاً للمال المتقوم علی غير المتقوم والفرق لابی حنيفةؒ بين الخل والجلد ان المالک ياخذ الجلد ولاياخذ الخل ان الجلد باق لكن ازال عنه النجاسات والخمر غير باقی بل صارت حقيقة اخریٰ وانمالايضمن الجلد عند ابی حنيفةؒ اذااتلفه لانه غصب جلداً غيرمدبوغ ولاقيمة له والضمان يتبع التقوم لكن العين اذاكانت باقياً لايشترط.

ترجمہ: اور ضمان لازم نہ ہوگا مسلمان کی شراب اور خنزیر کے تلف کرنے سے لیکن اگر کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کیا تو اس ضمان لازم ہوگا خلاف ثابت امام شافعیؒ کیلئے اس لئے کہ ذمی مسلمان کا تابع ہے لھذا اس کے حق میں بھی اس کا تقوم نہیں ہے

ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کو اپنے اعتقاد پر چھوڑا گیا ہے اگر کسی نے مسلمان کی شرب غصب کر کے اس سے ایسی چیز کے ذریعے سرکہ بنایا جس کی قیمت نہیں ہے جیسے سائے سے دھوپ کی طرف منتقل کرنا یا مردار کی کھال غصب کر کے اس کو دباغت دی ایسی چیز کے ذریعے جس کی قیمت نہیں ہے جیسے مٹی اور دھوپ۔ اس صورت میں مالک دونوں کو لے گا بغیر کسی عوض کے اگر غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اور گر اس کو سرکہ بنا دیا قیمتی چیز کے ذریعے جیسے نمک اور سرکہ تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کو لے گا اور جو زیادتی ہوئی ہے نمک وغیرہ سے اس کی قیمت غاصب کو ادا کرے گا اگر اس کے ذریعے کھال کو دباغت دیدی یعنی قیمتی چیز کے ذریعے جیسے درخت سلم، یا درخت مازو کے پتوں کے ذریعے تو مالک اس کو لے گا اور دباغت کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ غاصب کو واپس کرے گا اور اگر اس کو تلف کر دیا تو غاصب ضامن نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک غاصب دباغت شدہ کپڑے کا ضامن ہوگا اور دباغت کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے مالک اس کی قیمت غاصب کو واپس کرے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اس نے سرکہ بنایا، یا دباغت دیدی غیر متقوم چیز کے ذریعہ اس صورت میں مالک دونوں کو لے گا اس لئے کہ اصل مالک کا حق ہے اور غاصب کی جانب سے صرف عمل پایا گیا ہے اور غاصب کے عمل کیلئے کوئی قیمت نہیں ہے لیکن اگر اس نے سرکہ بنایا، یا دباغت دیدی ایسی چیز کے ذریعے جو متقوم ہو تو پھر یہ غاصب ملکیت ہو جائیگی مال متقوم کو غیر متقوم پر ترجیح دیتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سرکہ اور کھال میں فرق یہ ہے کہ مالک کھال کو لے گا اور سرکہ نہیں لے گا اس لئے کہ کھال تو اپنے حال پر باقی ہے لیکن اس سے صرف نجاسات دور ہو گئیں ہیں اور شراب اپنے حال پر باقی نہیں ہے بلکہ ایک دوسری حقیقت بن گئی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب کھال کا ضامن اس لئے نہ ہوگا کہ اس نے غیر دباغت شدہ کھال کو غصب کیا ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے اور ضمان تقوم کا تابع ہے لیکن جب تک عین باقی ہو تو پھر اس میں تقوم شرط نہیں ہے

تشریح: مسلمان کے حق میں شراب مال نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے جب کسی نے دوسرے مسلمان کی شراب یا خنزیر کو تلف کیا یا کسی نے ذمی نے مسلمان کی شراب اور خنزیر کو تلف کیا تو اس ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ شراب اور خنزیر مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے لیکن اگر کسی مسلمان یا ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب کا خنزیر کو تلف کیا تو اس کا ضمان لازم ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مسلمان نے ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کیا ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ معاملات میں ذمی مسلمان کا تابع ہے لھذا جو چیز مسلمان کیلئے جائز نہ ہوگی وہ ذمی کیلئے بھی جائز نہ ہوگی۔

احناف فرماتے ہیں کہ ذمی کو ان کے اعتقاد کے مطابق چھوڑا گیا ہے لھذا شراب ان کے حق میں ایسی جیسے کہ مسلمان کے حق میں سرکہ اور خنزیر ان کے حق میں ایسے ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں بکری لھذا یہ ان کے حق میں مال ہوگا۔

اگر کسی نے مسلمان کی شراب غصب کر کے اس سے ایسی چیز کے ذریعہ سرکہ بنادیا جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسے سایہ سے دھوپ میں رکھ دیا جس سے سرکہ بن گیا یا کسی نے مسلمان سے مردار کی کھال غصب کر کے اس کو ایسی چیز کے ذریعہ دباغت دیدی جس کی قیمت نہیں ہے مثلاً مٹی لگادی یا دھوپ میں رکھ دیا جس کی وجہ سے کھال صاف ہوگئی اس صورت میں مالک سرکہ اور دباغت شدہ کھال دونوں کو لے گا اور غاصب کو عوض بھی نہیں ملے گا اس لئے کہ غاصب کا مال اس میں شامل نہیں ہوا ہے لھذا غاصب کو کچھ نہیں ملے گا اگر غاصب نے سرکہ یا دباغت شدہ کھال کو تلف کردیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس کے پاس امانت ہیں اور امانت کو قصداً کرنے سے ضمان آتا ہے۔

اور اگر غاصب نے اس کو سرکہ بنادیا ایسی چیز کے ذریعہ جس کی قیمت ہے مثلاً شراب کے اندر نمک ڈال دیا۔ یا شراب میں سرکہ ڈال دیا جس کے نتیجے میں وہ سرکہ میں تبدیل ہوگئی اس صورت میں غاصب سرکے کا مالک ہوجائے گا اور اس پر ضمان بھی لازم نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غاصب اس کا مالک نہ ہوگا بلکہ مالک اس کو لے گا اور غاصب کے فعل اور عین سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے مالک اس کی قیمت غاصب کو واپس کرے گا۔

اگر غاصب نے قیمتی چیز کے ذریعے کھال کو دباغت دیدی تو تو اس صورت میں غاصب کھال کا مالک نہ ہوگا بلکہ کھال مالک کو واپس کردی جائے گی اور کھال کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے مالک اس کی قیمت غاصب کو واپس کرے گا اور اگر غاصب نے اسی دباغت شدہ کھال تلف کردیا تو غاصب ضامن نہ ہوگا یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غاصب دباغت شدہ چڑے کا ضامن ہوگا اور دباغت کی وجہ سے چڑے میں جو زیادتی ہوئی ہے مالک اس کی مقدار غاصب کو واپس کرے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جب جب سرکہ بنایا یو، یا دباغت دیدی ایسی چیز کے ذریعہ جو قیمتی نہ ہو اس صورت میں مالک سرکہ اور کھال کو لے گا اور غاصب کو ئی عوض نہیں ملے گا اس لئے کہ اصل (شراب اور کھال) مالک کا حق ہے اور غاصب کی طرف سے صرف عمل پایا گیا ہے جس کی قیمت نہیں ہے اسلئے مالک کو واپس کردیا جائے گا لیکن جب غاصب نے اس کو سرکہ بنایا، دباغت دیدی ایسی چیز کے ذریعے جو قیمتی ہو تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک ہوگا اس لئے کہ مالک کا حق (یعنی شراب اور مردار کی کھال) غیر قیمتی ہے اور غاصب کا حق (یعنی نمک اور فرط وغیرہ) قیمتی ہے اس لئے کہ مال متقوم کو غیر متقوم پر ترجیح دی جائے گی اور وہ چیز غاصب کی ملک ہوجائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ نے اور سرکہ اور کھال میں فرق کیا ہے کہ مالک کھال کو واپس لے گا اور سرکہ واپس نہیں لے گا اس لئے کہ کھال اپنی حالت پر باقی ہے اس سے صرف نجاسات دور ہوگئیں ہیں اور لھذا مالک کا عین کا باقی ہے اور جب تک عین باقی ہو مالک کا حق اس سے منقطع نہیں ہوتا اور شراب اپنی حالت باقی نہیں رہی ہے بلکہ ایک دوسری حقیقت میں تبدیل ہوگئی ہے لھذا جب مالک کا عین باقی نہیں ہے تو مالک کا حق اس سے منقطع ہوگیا ہے اس لئے کہ مالک سرکہ واپس نہیں لے سکتا۔ البتہ اگر غاصب نے کھال کو ہلاک کردیا تو اس پر امام صاحب کے نزدیک ضمان اس لئے لازم نہ ہوگا کہ جس وقت س نے کھال غصب کی تھی اس وقت وہ غیر مدبوغ تھی یعنی مال متقوم نہ تھی اور غیر متقوم مال کے ہلاک کرنے سے ضمان لازم نہیں ہوتا کیونکہ ضمان تقوم کا تابع ہے اگر تقوم ہے تو ضمان ہوگا اور گر تقوم نہ ہو تو ضمان بھی نہ ہوگا لیکن جب تک عین (کھال) باقی ہو تو پھر تقوم شرط نہیں ہے بلکہ عین کا واپس کرنا لازم ہوگا۔

﴿وضمن بكسر معزف واراقة سكر ومنصف وصح بيعها﴾ المعزف الة اللهو كالطنبور والمزمار ونحوهما هذا عند ابى حنيفةؒ وعندهما لايضمن وعند ابى حنيفةؒ انما يضمن قيمته لغير اللهو ففى الطنبور يضمن الخشب المنحوت واما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه فى العرس فمضمون بالاتفاق ﴿وفى ام ولد غصبت فهلكت لايضمن بخلاف المدبر﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ فان المدبر متقوم عنده لام الولد وعندهما يضمنهما لتقومهما.

ترجمہ: اور لہو ولعب کے آلات توڑنے سے نشہ آور چیز منصف کو گرانے سے ضمان آئے گا اور اس کی بیع صحیح ہے معزف لہو ولعب کا الہ ہے جیسے ستار اور بانسری وغیرہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس الہ میں جو چیز غیر لہو کیلئے ہوگی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا چنانچہ طنبور میں چھیلی ہوئی لکڑی کی قیمت کا ضامن ہوگا جہاں تک غازیوں کے ڈھول اور وہ دف جس کو شادی کے موقع پر بجانا مباح ہے اس کا بالاتفاق ضمان آئے گا

اور جس ام ولد کو غصب کیا گیا ہو پھر وہ ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان نہیں آئے گا بر خلاف مدبر کے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک مدبر متقوم ہے اور ام ولد متقوم نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں کا ضامن ہوگا کیونکہ دونوں متقوم ہیں۔

تشریح: الات لہو ولعب کا ضمان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے الات لہو ولعب گانے بجانے کے الات کو توڑ دیا جیسے ستار، بانسری ڈھول وغیرہ کو۔

یا کسی نے دوسرے کی سکر (یعنی خرماء کی کچی تاڑی جب اس کو پکا کر گاڑھی ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے)۔ یا منصف (یعنی انگور کا شیرہ جس کو اتنا پکایا جائے کہ نصف باقی رہ جائے) کو بہادیا تو توڑنے والے اور بہانے والے پر ضمان آئے گا اور ان چیزوں کی بیع بھی صحیح ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ان چیزوں کے ہلاک کرنے سے ضمان نہیں آئے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ استعمال کی چیزیں چار قسم پر ہیں ایک قسم وہ جس کا استعمال خالص جائز کاموں میں ہوتا ہے اس کا استعمال اور خرید وفروخت جائز ہے بالاتفاق۔

دوسری قسم وہ جس کا استعمال اور خرید وفروخت خالص حرام کاموں کیلئے ہوتا ہے جیسے شراب۔ اس کا استعمال اور خرید وفروخت ناجائز ہے بالاتفاق۔

تیسری قسم وہ ہے جس کا استعمال جائز اور ناجائز کاموں کیلئے برابر ہوتا ہے جیسے ریشم کا استعمال مرد وخواتین دونوں کیلئے برابر ہوتا ہے حالانکہ ریشم کا استعمال خواتین کیلئے حلال ہے اور مردوں کیلئے حرام ہے۔ لیکن اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے بالاتفاق اور استعمال مردوں کیلئے حرام اور عورتوں کیلئے حلال ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جس کا استعمال غالباً معصیت میں ہوتا ہے اور جائز کاموں کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ستار، بانسری ڈھول ٹی وی وی سی آر وغیرہ اس کے بارے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک ان چیزوں کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا ان کی بیع بھی جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک ان کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم نہ ہوگا اور نہ اس کی بیع جائز ہوگی۔

صاحبینؒ کی دلیل: یہ ہے کہ یہ چیزیں معصیت کیلئے ہوتی ہے اس لئے اس کا تقوم ساقط ہے اور اس نے جو کچھ کیا ہے یہ منشائے شریعت کے موافق ہے کیونکہ حضورﷺ نے فرمایا کہ مجھے مزامیر کے توڑنے اور خنزیر کو قتل کرنے کیلئے بھیجا گیا ہے چنانچہ اس نے توڑ کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ادا کیا ہے۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ منکرات کے توڑنے کا حق مراکو ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم اور سلطان کو حاصل ہے دوسروں کیلئے صرف زبان سے منع کرنے کا حق ہے پس جب اس نے دوسرے کا مال کا امام کی اجازت کے بغیر ہلاک کیا ہے تو ضامن ہوگا۔ نیز ان چیزوں کو معصیت کے علاوہ دوسرے کاموں کیلئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً ستار کی لکڑی سے برتن بنایا جاسکتا ہے اور سکر ومنصف سے سرکہ بنایا جاسکتا ہے جیسے گانا گانے والی باندی کو اگر کسی نے ہلاک کردیا تو اس

کا تاوان لازم ہوتا ہے کیونکہ اگر اس سے گانا گانے کا کام لیا جائے تو حرام ہے لیکن اس سے خدمت کا کام لیا جائے تو حلال ہے لھذا اس کا تقوم ختم نہیں ہے اور جب تک تقوم باقی ہے تو ضمان بھی لازم ہوگا۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان آلات کے لہو ولعب کا نہ ہوگا بلکہ لہو ولعب کے علاوہ کا ضمان ہوگا یعنی ستار کی میں ستار ہونے کی قیمت لازم نہ ہوگی بلکہ چھیلی ہوئی لکڑی کی قیمت لازم ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے کہ آلات کے لہو ولعب کے اور سکر وغیرہ کے توڑنے پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لوگ حرام کے ارتکاب کیلئے پھر حیلے بنائیں گے لھذا اس حرام کے ارتکاب سے بچنے کیلئے صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے گا۔

البتہ غازیوں کا طبل اور جو ڈھول جو شادی کے موقع پر بجایا جاتا ہے اور اس موقع پر اس کا بجانا مباح بھی ہے اس کے تلف کرنے سے بالاتفاق ضمان آئے گا۔

اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد کو غصب کیا یا دوسرے کے مدبر غلام کو غصب کیا اور غصب کے ام ولد اور مدبر ہلاک ہو گئے تو امام صاحب کے نزدیک مدبر کا ضمان لازم ہوگا اور ام ولد کا ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک مدبر متقوم ہے اور ام ولد غیر متقوم ہے اور غیر متقوم کا ضمان لازم نہیں ہوتا جبکہ صاحبین کے نزدیک ام ولد اور مدبر دونوں متقوم ہیں اس لئے دونوں کا ضمان لازم ہوگا۔

﴿ومن حل عبد غيره اورباط دابته اورفتح باب اصطبلها اوقفص طائره فذهبت اوسعى الى سلطان بمن يؤذيه ولايدفع بلارفع اومن يفسق﴾ عطف على من يؤذيه ﴿ولايمتنع بنهيه اوقال مع سلطان قديغرم وقد لايغرم انه وجد مالا فيغرمه السطان شيئاً لايضمن ولوغرم البتة يضمن وكذالو سعى بغير حق عند محمدؒ زجراً له وبه يفتى﴾ وعند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ لايضمن الساعى لانه توسط فعل فاعل مختار وفى فتح باب الاصطبل والقفص خلاف محمدؒ لهما توسط فعل المختار وله ان الطائر مجبول على النفار.

ترجمہ: اور جس نے دوسرے کا غلام کھول دیا، یا اس کے جانور کی رسی کھول دی یا اصطبل کا دروازہ کھول دیا، یا پرندے کا پنجرہ کھول دیا چنانچہ وہ بھاگ گیا یا اس نے بادشاہ کو ایسے شخص کی شکایت کی جو اس کو تکلیف پہنچاتا ہے اور شکایت لے جائے بغیر تکلیف کو دور نہیں کرسکتا، یا ایسے شخص کی جس فسق وفجور کرتا ہے یہ ''من یؤذیہ'' پر عطف ہے اور اس کے روکنے سے باز نہیں آتا

۔یا ایسے بادشاہ سے شکایت کی جو کبھی تاوان لازم کرتا ہے اور کبھی نہیں کہ فلاں نے مال پایا ہے چنانچہ بادشاہ نے اس پر کچھ تاوان لازم کردیا (ان تمام صورتوں میں) ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ ضرور بالضرور تاوان لازم کرتا ہے تو ضامن ہوگا اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک ضامن اگر اس نے ناحق شکایت کی زجر کے طور پر اور اسی پر فتوی ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ درمیان فاعل مختار کا فعل آیا ہے، اصطبل اور پنجرہ کے دروازہ کھولنے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل موجود ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پرندہ اپنی فطرت کی وجہ سے بھاگنے پر مجبور ہے۔

تشریح: علت کے ہوتے ہوئے حکم سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا:

مندرجہ ذیل مسائل ایک اصول پر مبنی ہیں۔اصول یہ ہے جب کسی حکم کی علت اور سبب دونوں موجود ہوں تو حکم علت کی منسوب ہوگا سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا اور اگر علت موجود نہ ہو تو پھر حکم سبب کی طرف منسوب ہوگا۔

چنانچہ مسائل کی تشریح یہ ہے۔(۱) ایک شخص نے دوسرے کا بھگوڑا غلام باندھا تھا کسی نے اس غلام کو کھول دیا تو غلام بھاگ گیا۔ (۲) ایک شخص نے دوسرے کے جانور کی رسی کھول دی تو جانور بھاگ گیا (۳) ایک شخص نے دوسرے کے اصطبل کا دروازہ کھول دیا جانور (گھوڑے وغیرہ) نے دروازہ کھلا دیکھ کر بھاگ گیا (۴) ایک شخص نے دوسرے کے پرندے کا پنجرہ کھول دیا اور پرندہ بھاگ گیا (۵) ایک شخص نے بادشاہ کو اس شخص کی شکایت کی جس اس کو تکلیف پہنچاتا ہے اور شکایت کے بغیر وہ تکلیف دینے سے باز نہیں آتا۔(۶) ایک شخص فسق وفجور کرتا ہے کرتا ہے اور کسی نے منع کرنے سے فسق سے باز نہیں آتا چنانچہ کسی نے بادشاہ کو اس کی شکایت کی (''من یفسق من یؤذیہ'' پر عطف ہے لھذا جس طرح ''من یؤذیہ'' سے پہلے ''اوسعی الی السلطان'' ہے یہاں پر بھی ''اوسعی الی السلطان'' ہوگا) ۔(۷) یا کسی نے ایسے بادشاہ سے کہا جو کبھی تو مال کا جرمانہ لگاتا ہے اور کبھی نہیں لگاتا اس سے بادشاہ اس نے کہا کہ فلاں شخص کو مال مل گیا ہے چنانچہ بادشاہ نے اس پر تاوان لازم کردیا کہ مال اتنا حصہ بیت المال میں داخل کرو۔

ان تمام صورتوں میں فاعل پر ضمان نہیں آئے گا یعنی نہ غلام کھولنے والے پر نہ رسی، اصطبل کا دروازہ اور پنجرے کے دروازہ کھولنے والے پر اور شکایت کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ یہ تو سبب ہے اور درمیان میں فاعل مختار کا فعل واقع ہوا ہے یعنی غلام خود بھاگ گیا ہے اسی طرح جانور اور پرندہ خود بھاگ گیا ہے تاوان بادشاہ نے لیا ہے شکایت کرنے والے نے نہیں لیا ہے لھذا جب علت موجود ہے تو فعل سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

البتہ اگر ایسے بادشاہ سے شکایت کی جو ہمیشہ تاوان لیتا ہے تو شکایت کرنے والا ضامن ہوگا یا اس نے ناحق شکایت کی تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن ہوگا اور یہ محمدؒ کی طرف سے زجراً ہے تاکہ تاوان کے خوف سے دوبارہ کسی کی ناجائز شکایت نہ کرے اور فتویٰ بھی امام محمدؒ کے مذہب پر ہے۔ جبکہ حضرات شیخین کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا چاہے وہ حق پر ہو یا نہ ہو اس لئے کہ شکایت اور سزاء کے درمیان فاعل مختار کا فعل موجود ہے یعنی تاوان حاکم نے لیا ہے شکایت کرنے والے نہیں لیا ہے لھذا ساعی ضامن نہ ہوگا۔

اسی طرح اصطبل اور پنجرہ کے دروازہ کھولنے میں بھی امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی اگر کسی نے اصطبل یا پنجرے کا دروازہ کھول دیا اور جانور یا پرندہ بھاگ گیا تو شیخین کے نزدیک کھولنے والے ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ درمیان میں فاعل کا مختار کا فعل واقع ہوا ہے یعنی جانور اور پرندہ خود بھاگ گیا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی کھولنے والا ضامن ہوگا اس لئے کہ پرندہ اپنی فطرت کی وجہ سے بھاگنے پر مجبور ہے جب پرندے کو پنجرے کا دروازہ کھلا ملے گا تو وہ ضرور بھاگے گا لھذا پرندے کے بھاگنے کا فعل دروازہ کھولنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الغصب بفضلہ تعالیٰ

بتاریخ ۔۱۷۔ شعبان المعظم ۔۱۴۲۹ھ مطابق ۔۲۰۔ اگست ۔۲۰۰۸ء

بمقام نورانی مسجد نویکلے مینگورہ سوات

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ جلد ثالث کی تکمیل بھی آسان فرمادے آمین

ابوزکریا علی محمد غفرلہ

مدرس مدرسہ تعلیم القرآن باغ محلہ مینگورہ سوات

احسن الوقایہ

شرح اردو

شرح الوقایہ آخرین



تالیف

مولانا ابو زکریا علی محمد اوپل
فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

جلد سوئم



مکتبہ صدیقیہ

محلہ عیسی خیل نیو روڈ مینگورہ سوات فون: 0334-9452042, 0334-9332627

احسن الوقایۃ

شرح اردو

شرح الوقایۃ آخرین

جلد سوم

تالیف

مولانا ابو زکریا علی محمد شانگلوی

فاضل جامعہ دار العلوم کراچی

مدرس

مدرسہ تعلیم القرآن

کلاتھ مارکیٹ باغ محلہ منگورہ سوات

دار الحسنیٰ

IWANE E ILM PALAZA Second Floor, Urdu Bazar, Lhr.
Email. booklinebookline@yahoo.com
Phone: 0423-7361591
Mobile: 0322-3005015

مکتبہ صدیقیہ

محلہ عیسیٰ خیل نیو روڈ منگورہ سوات

0334-9332627

نامِ کتاب: احسن الوقایہ

مؤلف: ابوزکریا مولانا علی محمد

سن اشاعت: اشاعت دوم صفر ۱۴۳۰ھ مطابق فروری ۲۰۰۹

کمپوزنگ: زکریا کمپوزنگ سنٹر سوات

دارالتصنیف: مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکیٹ مینگورہ سوات

ناشر: مکتبہ صدیقیہ محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات فون 0334-9332627

ملنے کے پتے: مکتبۃ الاشاعت محلہ جنگی پشاور 0300-5875425 اسٹاک

مکتبہ علمیہ محلہ جنگی پشاور۔0912580319 اسٹاک

مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور — الجمعیت اکیڈمی مینگورہ سوات

قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی

اشاعت اکیڈمی محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات — مکتبہ امدادیہ فیصل آباد

عثمان بک ایجنسی محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات

مکتبہ محمودیہ محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات — مکتبہ رحمانیہ پشاور

مکتبہ رشیدیہ محلہ عیسیٰ خیل مینگورہ سوات — مکتبہ حقانیہ ملتان

فاروقی کتب خانہ اکوڑہ خٹک — مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی

عارفی کتب خانہ نزدیک جامعہ دارالعلوم کراچی — ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

مکتبہ خالد بن ولید نزد جامعہ دارالعلوم کراچی — مکتبہ عمر فاروق نزد جامعہ فاروقیہ کراچی

مظہری کتب خانہ گلشن اقبال کراچی — مکتبۃ الایمان گلشن حدید کراچی

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ — مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک۔

مکتبہ دارالایمان متصل مسجد صدیق اکبر ؓ الہ آباد راولپنڈی 0321.2132865

كتاب الشفعة

کتاب الشفعہ کی کتاب الغصب کے ساتھ مناسبت:

کتاب الغصب کے بعد کتاب الشفعہ کا آغاز فرمارہے ہیں دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں دوسرے کے مال کا مالک بن جاتا ہے اس کی رضامندی کے بغیر لیکن شفعہ مشروع اور غصب غیر مشروع ہے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ شفعہ کا بیان مقدم کرتے اور غصب کا بیان مؤخر کرتے لیکن مصنفؒ نے غصب کا بیان مقدم کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ غصب سے بچنا ضروری ہے اس وجہ سے جس سے اجتناب لازم ہے اس کو مقدم کر دیا۔

چند مباحث کی پہچان:

(۱) شفعہ کی تعریف (۲) شفعہ کی مشروعیت (۳) شفعہ کی حکمت (۴) شفعہ کے ارکان (۵) شفعہ کا سبب (۶) شفعہ کا حکم (۷) محلِ شفعہ (۸) شفعہ کے شرائط (۹) شفیع کے مراتب (۱۰) مسقطات الشفعہ

تفصیل: (۱) شفعہ کی تعریف۔ شفعہ لغۃً ماخوذ ہے ''شفعٌ'' سے شفعٌ کے معنی ہیں ''ضم'' ملانا اور جفت کرنا چونکہ شفیع بھی شفعہ کے ذریعہ دوسرے کی زمین اپنی زمین کے ساتھ ملاتا ہے اس لئے اس کو شفعہ کہا جاتا ہے۔ اسی سے شفاعت بھی ماخوذ ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کی شفاعت کے ذریعہ مذنبین (گنہگار) فائزین (کامیاب لوگوں) کے ساتھ ملیں گے۔

اصطلاح شرع میں شفعہ کے معنی ہیں ''تملک عقار علی مشتریه جبراً بمثل ثمنه'' زمین یا مکان کے خریدنے والے مشتری کے خلاف زبردستی اس زمین یا مکان کا ثمنِ مثل کے ساتھ مالک بن جانا شفعہ کہلاتا ہے۔ یعنی مشتری نے جس ثمن کے ساتھ زمین خریدی ہے شفیع بھی اس ثمن کے مثل کے عوض لے گا۔

(۲) شفعہ کی مشروعیت: شفعہ کی مشروعیت سنت اور اجماع سے ثابت ہے حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے ''قضی رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود و صرفت الطرق فلاشفعة'' (بخاری، احمد،)

حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت میں ہے ''الجار احق بشفعة جاره ينتظر بها و ان كان غائبا اذا كان طريقهما واحداً'' ۔

شفعہ کی مشروعیت اجماع سے: علامہ ابن منذرؒ نے فرمایا ہے کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شخص شریک فی

نفس المبیع ہوتا ہے اس کیلئے شفعے کا حق ثابت ہے سوائے اصم کے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی ہے لیکن اصم کی مخالفت اجماع کیلئے مضر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ آثار صحابہ اور امت کے اجماع کے مخالف ہے۔

(۳) شفعہ کی حکمت: شفعہ کی حکمت یہ ہے کہ بداخلاق، بدمزاج، جھگڑالو شریر اور مضر پڑوسی سے اپنے آپ کو بچانا اس کے علاوہ اگر کوئی بدمزاج پڑوسی آجائے تو اس کے پڑوس میں گندگی پھیلائے گا وغیرہ شفعہ کے ذریعہ ان تمام مضر آثرات سے بچ جائے گا۔

(۴) شفعہ کے ارکان: شفعہ کا رکن یہ ہے کہ شفیع متعاقدین (بائع ومشتری) میں سے کسی ایک سے زمین لے لے سبب اور شرط کے پائے جانے کے وقت۔

(۵) شفعہ کا سبب: شفعہ کا سبب یہ ہے کہ شفیع کی زمین خریدی ہوئی زمین کے ساتھ متصل ہو چاہے شرکت کی وجہ سے ہو یا پڑوس کی وجہ سے۔

(۶) شفعہ کے شرائط: شفعہ کیلئے یہ شرط یہ ہے کہ مبیع غیر منقولی چیز ہو یعنی زمین یا مکان، چاہے زمینی منزل ہو یا بلائی منزل

(۷) شفعہ کا حکم: شفعہ کا حکم یہ ہے کہ شفیع کو مطالبہ کا حق حاصل ہے سبب کے متحقق ہونے کے وقت اگرچہ کئی سال بعد ہو۔

(۸) شفعہ کا محل: باتفاق مذاہب اربعہ شفعے کا محل غیر منقول چیز ہے یعنی جائیداد، زمین، مکان، دکان اور باغ وغیرہ ہے، منقول چیز مثلاً حیوان، کپڑا، کشتی اور گاڑی وغیرہ میں شفعہ ثابت نہیں ہے۔

(۹) شفیع کے مراتب: احناف کے نزدیک شفعاء کی تین قسمیں ہیں (۱) شریک فی نفس المبیع (۲) شریک فی حق المبیع (۳) جارِ ملاصق ان تینوں کے حقوق بھی ترتیب وار ہیں یعنی سب سے پہلے شفعہ کا حق شریک فی المبیع کا ہے پھر اگر وہ نہ ہو یا ہو لیکن شفعہ نہیں کرتا تو پھر شریک فی حق المبیع کا ہے اور اگر وہ بھی نہ ہو یا ہو لیکن شفعہ نہیں کرتا تو پھر جارِ ملاصق کا ہے۔

(۱۰) مسقطات الشفعہ: بعض امور ایسے ہیں جن سے شفیع کا حقِ شفعہ ساقط ہوتا ہے ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) جس زمین یا مکان کے ذریعہ شفیع شفعہ کرتا ہے اس کو شفعہ کے فیصلہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا۔

(۲) شفعہ سے دست بردار ہونے سے بھی شفعہ ساقط ہوتا ہے۔

(۳) ضمانِ درک (جس کی تفصیل کتاب میں آئے گی) سے شفعہ ساقط ہوتا ہے۔

(۴) شفیع کی وفات سے بھی شفعہ ساقط ہوتا ہے۔

﴿هی تملک عقار علی مشتریه بمثل ثمنه﴾ ای بمثل ثمن المشتری وهو الثمن الذی اشتری به ﴿وتجب بعدا لبیع﴾ المراد بالوجوب الثبوت ﴿وتستقر بالاشهاد﴾ اذحق الشفعة قبل الاشهاد متزلزل لانه بحیث لو اخر الطلب تبطل فاذااشهد استقر ای بعد ذلک بالتاخیر .

ترجمہ: یہ خریدی ہوئی جائیداد کا مالک ہونا ہے ثمنِ مثل کے ساتھ یعنی خریدی ہوئی زمین کے ثمن کے ساتھ اور یہ وہ ثمن ہے جس کے عوض مشتری نے خریدا ہے اور شفعہ مضبوط ہوتا ہے گواہ بنانے سے اس لئے کہ گواہ بنانے سے سے پہلے شفعہ کا حق متزلزل ہوتا ہے کیونکہ شفیع جب طلب میں تاخیر کرے گا تو اس سے شفعہ باطل ہوگا لیکن جب اس نے گواہ بنا لئے تو اب مضبوط ہوگیا یعنی اس کے بعد تاخیر سے باطل نہ ہوگا۔

تشریح: شفعہ کی تعریف ماقبل میں گزر گئی ہے یہاں صرف عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ نام ہے خریدی ہوئی جائیداد کا زبردستی مالک ہونا ہے اس ثمن کے عوض جس ثمن پر مشتری نے یہ جائیداد خریدی ہو۔

فوائد قیود: لفظ تملک بمنزلہ جنس ہے جو تملک عین اور تملک منافع سب کو شامل ہے اور لفظ ''عقار'' فصل ہے جس کے ذریعہ تملک منافع سے احتراز ہے اور لفظ ''جبراً'' کی قید سے بیع خارج ہوگئی کیونکہ وہ رضا کے ساتھ ہوتی ہے اور لفظ ''مشتری'' کی قید کے ذریعہ ملک بلاعوض (ہبہ، مہر، میراث وغیرہ) سے احتراز ہے کیونکہ ان تمام صورتوں میں جس کو زمین ملی ہے وہ مشتری نہیں ہوتا۔

شفعہ کا ثبوت: شفعہ ثابت ہوتا ہے بیع کے بعد یعنی جب کسی نے اپنی زمین، جائیداد، مکان باغ وغیرہ فروخت کردیا تب شفیع کو شفعے کا حق ثابت ہوگا لیکن اگر کسی نے زمین وغیرہ فروخت ہی نہ کی ہو تو شفیع کیلئے شفعے کا حق ثابت نہ ہوگا۔

جب شفعہ ثابت ہوگیا تو اس کا باقی رہنا گواہ بنانے سے ہوگا یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ فلاں کی زمین فروخت ہوگئی ہے اور اس کے شریک یا پڑوسی نے یہ ثابت کردیا کہ میں اس پر شفعے کا دعویٰ کرتا ہوں تو اس کیلئے گواہ بنانا ضروری ہوگا (اشہاد کی تفصیل بعد میں آرہی ہے) کیونکہ اشہاد سے پہلے شفعے کا حق متزلزل یعنی معرض زوال میں ہے اور متزلزل اس لئے کہ جب اس نے سن لیا کہ زمین فروخت ہوگئی ہے اور اس نے شفعہ کرنے کے دعویٰ پر گواہ نہیں بنایا تو یہ طلب میں تاخیر سمجھی جائے گی اور طلب میں تاخیر کرنے سے شفعہ باطل ہوتا ہے اس لئے گواہ بنانا ضروری ہے اور جب اس نے گواہ بنا لئے تو اب شفعے کا حق مضبوط ہوگیا اب

تاخیر کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

﴿ ویملک بالاخذ بالتراضی اوربقضاء القاضی بقدر رؤس الشفعاء لاالملک ﴾ای انما تملک العقار اذااخذه الشفیع برضاه وبرضی المشتری وقوله بقضاء القاضی عطف علی الاخذ لاعلی التراضی لان القاضی اذاحکم یثبت الملک للشفیع قبل اخذه.

ترجمہ: اور شفیع اس زمین، یامکان کا مالک ہوجائے گا رضامندی کے ساتھ قبضہ کرنے سے یا قاضی کے فیصلہ کرنے سے شفعاء کے سروں کے بقدر نہ کہ ملکیت کے بقدر یعنی جائیداد پر شفیع کی ملکیت اس وقت ثابت ہوگی جبکہ شفیع نے اپنی اور مشتری کی رضامندی سے اس پر قبضہ کیا ہو اور مصنفؒ کا قول ''بقضاء القاضی'' عطف ہے ''بالاخذ'' پر نہ کہ ''التراضی'' پر اس لئے کہ جب قاضی فیصلہ کرے تو شفیع کیلئے لینے سے پہلے ملکیت ثابت ہوگی۔

تشریح: شفیع کی ملکیت کب ثابت ہوگی؟

مسئلہ یہ ہے کہ شفیع مشفوعہ زمین یا کا مکان کا مالک ہوگا دو باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ یا تو شفیع مشفوعہ مکان پر بائع یا مشتری کی رضامندی کے ساتھ قبضہ کرے تو شفیع اس کا مالک ہوجائے گا۔ یا قاضی اس بات کا فیصلہ کرے کہ مشفوعہ مکان شفیع کو ملے گا تو قاضی کے نفسِ فیصلہ کرنے سے شفیع اس کا مالک ہوجائے گا اگرچہ شفیع نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔

شفعہ کی تقسیم رؤس کے بقدر ہوگی ملکیت اور حصوں کے بقدر نہ ہوگی۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب ایک مکان میں ربع (ایک چوتھائی) ایک شخص کا ہو اور ایک ربع (چوتھائی) دوسرے کا ہو اور ایک سدس (چھٹا حصہ) تیسرے کا ہو اور ایک ثلث (ایک تہائی) چوتھے کا ہو اور پہلے شریک نے اپنا ایک ربع (چوتھائی) فروخت کردیا تو یہ فروخت شدہ حصہ باقی تینوں شرکاء کے درمیان اثلاثاً (تین تہائی) برابر سرابر تقسیم ہوگا کیونکہ تین رؤس ہیں اور یہی احناف کا مذہب ہے اگر ملکیت کا لحاظ کیا جاتا جیسا کہ آئمہ ثلاثہ کا مذہب ہے تو پھر شفعے کا حق حصوں کے بقدر ہوگا یعنی جس کا جتنا حصہ ہے اس کو اتنا شفعہ ملتا۔

قوله بقضاء القاضی عطف: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''اوبقضاء القاضی'' عطف ہے ''الاخذ'' پر ''التراضی'' پر عطف نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ''التراضی'' پر عطف ہوجائے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ شفیع مکان مشفوعہ کا اس وقت مالک ہوگا جبکہ رضامندی سے اس پر قبضہ کرلے یا قاضی فیصلہ کردے اور قاضی کے فیصلہ کے بعد شفیع مکان مشفوعہ پر قبضہ کرلے تو تب شفیع اس کا مالک ہوگا حالانکہ یہ مطلب غلط ہے اس لئے کہ باہمی رضامندی کی صورت میں تو قبضہ کرنے کے بعد ملکیت ثابت ہوگی لیکن قاضی کے فیصلہ کرنے کی صورت میں قبضہ کرنے سے پہلے شفیع کی ملکیت مکان مشفوعہ میں ثابت ہوتی

ہے ملکیت ثابت ہونے کیلئے صرف قاضی کا فیصلہ کافی ہے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے نیز قاضی کے فیصلہ کرنے کیلئے مشتری کی رضامندی بھی شرط نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ شفیع کی ملکیت ثابت ہونے کے دوسبب ہیں یا تو باہمی رضامندی سے قبضہ کرنا یا قاضی کا فیصلہ کرنا اگرچہ قبضہ نہ ہو اس نکتے کی وجہ سے شارحؒ نے فرمایا کہ ''بقضاء القاضی'' عطف ہے ''الاخذ'' پر نہ ''التراضی'' پر

﴿للخيط في نفس المبيع ثم له في حق المبيع﴾ اى ثم للشريك في حق المبيع ﴿كالشرب والطريق خاصتين﴾ كشرب نهر لاتجرى فيه السفن وطريق لاينفذ ﴿ثم لجار ملاصق بابه في سكة اخرى كواضع جذوع على الحائط﴾ انما ذكر واضع الجذوع ليعلم انه جار وليس بخليط ولايشترط للجار الملاصق وضع الجذع حتى لولم يكن له شيء على الحائط يكون جاراً ملاصقاً وعند الشافعيؒ لايثبت الشفعه للجار بل للاولين.

ترجمہ: شفعہ ثابت ہے اس کیلئے جو نفس مبیع میں شریک ہے پھر اس کیلئے جو حقِ مبیع میں شریک ہے جیسے پانی اور راستے کا حق جبکہ دونوں خاص ہوں جیسے ایسی نہر میں پانی کا حق جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں اور ایسا راستہ جو آر پار نہ ہو پھر اس پڑوسی کیلئے جس کا گھر دارِ مشفوعہ کے ساتھ متصل ہو اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں کھلتا ہو جیسے دیوار پر شہتیر رکھنے والا مصنفؒ نے شہتیر رکھنے والے کا ذکر کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ وہ پڑوسی ہے شریک نہیں ہے متصل پڑوسی کیلئے شہتیر رکھنا شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کی کوئی بھی چیز دیوار پر نہ ہو تب بھی وہ پڑوسی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک پڑوسی کیلئے شفعہ ثابت نہیں ہے بلکہ پہلے دونوں کیلئے ثابت ہے۔

تشریح: شفعاء کی ترتیب:

شفعہ کا حق ترتیب وار ثابت ہے چنانچہ سب سے پہلے شفعہ کا حق اس شخص کیلئے ثابت ہے جو مبیع میں شریک ہو یعنی ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے پھر ایک شریک اپنا حصہ فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس صورت میں شفعہ سب سے پہلے اس شخص کیلئے ثابت ہے جو اس کے ساتھ مکان میں شریک ہے اور اگر شریک فی نفس المبیع نہ ہو یا ہو لیکن اس نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا تو پھر شفعے کا حق اس شخص کیلئے ثابت ہوگا جو شریک فی حق المبیع ہوگا مثلاً دونوں کے پانی آنے کا راستہ ایک ہو یا دونوں کے گزرنے کا راستہ ایک ہو یعنی شرب اور طریق دونوں خاص ہوں یعنی ایسی نہر سے پانی کی باری میں شریک ہو جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں اور طریق خاص وہ ہے جو آر پار نہ ہو یعنی عام لوگوں کی گزرگاہ نہ ہو۔

اس کے بعد تیسرے درجے میں اس شخص کو شفعے کا حق حاصل ہے جس کا مکان دارِ مشفوعہ کے ساتھ متصل ہو اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں کھلتا ہو

''بابه في سكة اخرى '' کی قید اس لئے کہ اگر اس مکان کا دروازہ بھی اس جانب میں ہو جس میں دارِ مشفوعہ ہے اور گلی آر پار نہ ہو تو وہ پھر جارِ ملاصق نہ ہوگا بلکہ خلیط فی حق المبیع ہوگا اس لئے کہ مصنف ؒ نے قید لگائی کہ اس مکان کا دروازہ دوسری گلی میں کھلتا ہو تو وہ صرف جارِ ملاصق ہوگا۔ شریک نہ ہوگا۔

جیسا کہ دیوار پر شہتیر رکھنے والا جارِ ملاصق ہوتا ہے شریک نہیں ہوتا۔ مصنف ؒ نے جارِ ملاصق کی تشبیہ دی ہے شہتیر رکھنے والے کے ساتھ یہ تشبیہ صرف اس بات میں ہے کہ جس طرح شہتیر رکھنے والا شریک نہیں ہوتا بلکہ جارِ ملاصق ہوتا ہے اسی طرح جارِ ملاصق کو شفعہ کا حق جار ہونے کی وجہ سے ہوگا یہ مطلب نہیں ہے کہ جار کو شفعہ کے حق ثابت ہونے کیلئے شہتیر رکھنا شرط ہے یہاں تک اگر جار کی کوئی بھی چیز دیوار پر نہ ہو نہ شہتیر ہو نہ کڑیاں تب بھی وہ جارِ ملاصق شمار ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ شفعہ بالجوار کا قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حق المبیع کیلئے شفعے کا حق ہے لیکن جار کیلئے شفعے کا حق نہیں ہے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے ''الشفعة فيما لم يقسم فاذاوقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة''۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے ''جار الدار احق بالدار والارض ينتظرله وان كان غائباً اذاكان طريقهما واحداً وقوله عليه السلام الجار احق بسقبه قيل يارسول الله ماسقبه قال شفعته ويروى الجار احق بشفعته''۔

﴿ويطلبها الشفيع في مجلس علمه بالبيع بلفظ يفهم طلبها كطلب الشفعةونحوه﴾مثل اناطالب للشفعة اواطلبها واعتبار مجلس العلم اختيار الكرخيؒ وعند بعض المشائخؒ ليس له خيار المجلس حتى ان سكت ادنى سكوت تبطل شفعته ﴿وهو طلب المواثبة﴾ انماسمى بهذا ليدل على غايةالتعجيل كان الشفيع يثب ويطلب الشفعة .

ترجمہ: اور شفیع شفعے کا مطالبہ کرے اس مجلس میں جس میں اس کو بیع کی اطلاع ملے ایسے لفظ سے جس سے شفعہ کی طلب سمجھ میں آرہی ہو جیسے شفعہ کی طلب کرنا یا اس جیسا کوئی لفظ مثلاً میں شفعے کا طلب گار ہوں یا میں شفعہ طلب کر رہا ہوں مجلسِ علم کا اعتبار امام کرخیؒ نے کیا ہے بعض مشائخ کے نزدیک شفیع کو خیارِ مجلس نہیں ملے گا یہاں تک کہ اگر تھوڑی دیر سکوت اختیار کیا تو شفعہ باطل

ہو جائے گا اور یہ طلب مواثبت ہے اسے یہ نام دیا گیا تاکہ انتہائی جلدی پر دلالت کرے گویا کہ شفیع اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور شفعہ طلب کرتا ہے۔

تشریح: طلب مواثبت کی وضاحت:

مسئلہ یہ ہے کہ جس مجلس میں شفیع کو یہ اطلاع مل جائے کہ جس مکان پر آپ کو شفعے کا حق حاصل تھا وہ مکان فروخت ہو گیا تو شفیع کو چاہئے کہ فوراً اسی مجلس میں شفعے کا مطالبہ ایسے الفاظ سے کرے جس سے شفعہ کی طلب سمجھ میں آ رہی ہو مثلاً یہ کہے "طلبتُ الشفعة" میں نے شفعہ طلب کیا یا میں شفعے کا طلب گار ہوں یا میں شفعے کی طلب کر رہا ہوں۔

مجلس کا اعتبار کرنا امام کرخیؒ کے نزدیک ہے یعنی امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایک مجلس میں شفیع کو اطلاع مل گئی کہ جس مکان پر آپ کو شفعے کا حق حاصل تھا وہ مکان بک گیا تو اب چاہے شفعہ اس مجلس کے اول میں شفعہ طلب کرے یا درمیان میں یا آخر میں تینوں صورتوں میں شفیع کو شفعہ ملے گا ہاں اگر مجلس کے اندر اس نے طلب نہ کی اور مجلس بدل گئی تو پھر شفعہ نہیں ملے گا جبکہ بعض مشائخ کے نزدیک (جیسے امام محمدؒ) شفیع کو خیار مجلس نہیں ملے گا یعنی شفیع کو چاہئے جس وقت اس کو اطلاع مل جائے فوراً شفعہ کی طلب کرے اگر تھوڑی دیر بھی تاخیر کر دی تو شفعے کا حق باطل ہو جائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس طلب کو طلب مواثبت کہتے ہیں تاکہ یہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ طلب انتہائی جلدی کرنا چاہئے گویا کہ شفیع فوراً اٹھ کر شفعہ کی طلب کر رہا ہے اور یہ فوراً اس لئے کرنا چاہئے کہ اگر طلب مواثبت میں تاخیر ہو گئی تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔

﴿لم يشهد عند العقار اوعلى من معه من بائع اومشترى فيقول اشترى فلان هذه الدار واناشفيعها وقد كنت طلبت الشفعة واطلبها الأن فاشهدوا عليه وهو طلب الاشهاد﴾ اعلم ان هذا الطلب انمايجب عند التمكن من الاشهاد عند الدار اوعند صاحب اليد حتى لوتمن ولم يشهد بطلت شفعته وفى الذخيرة اذاكان الشفيع فى طريق مكة فطلب طلب الموالبة وعجز عن طلب الاشهاد عندالدار اوعند صاحب اليد يؤكل وكيلاً ان وجد وان لم يجد يرسل رسولاً او كتاباً فان لم يجد فهو على شفعته فاذاحضر طلب وان وجد ولم يفعل بطلت شفعته.

ترجمہ: پھر گواہ قائم کرے زمین کے پاس یا اس کے پاس جس کے قبضے میں زمین ہے چاہے بائع ہو یا مشتری چنانچہ کہے گا کہ فلاں نے یہ مکان خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں اور میں نے شفعہ کی طلب کی تھی اور اب بھی طلب کر رہا ہوں لھذا تم اس پر

گواہ بن جاؤ یہ طلب اشہاد ہے۔ جان لو کہ یہ طلب اس وقت واجب ہے جبکہ مکان یا صاحب قبضہ کے پاس گواہ بنانا ممکن ہو یہاں تک کہ اگر گواہ بنانا ممکن ہوا اور اس نے نہ بنایا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور ذخیرہ نامی کتاب میں ہے کہ جب شفیع مکہ مکرمہ کے راستے میں ہو اور اس نے طلب مواثبت کی لیکن مکان یا صاحب قبضہ کے پاس طلب اشہاد سے عاجز ہو گیا تو کسی کو وکیل بنائے اگر مل جائے اور اگر وکیل نہ ملے تو کسی کو قاصد بنا کر بھیج دے یا خط بھیج دے اگر قاصد بھی نہ ملے تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا پس جب حاضر ہو جائے تو طلب اشہاد کرے اور اگر اس نے کسی وکیل یا قاصد کو پالیا اور پھر بھی اس نے یہ کام نہ کیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا

تشریح: طلب اشہاد کی وضاحت:

مسئلہ یہ ہے کہ طلب مواثبت کے بعد شفیع پر لازم ہے کہ طلب اشہاد کرے یعنی مکان مشفوعہ کے پاس کھڑے ہو کر دو آدمیوں کو اس بات پر گواہ بنائے کہ تم دونوں اس بات پر گواہ بن جاؤ کہ یہ مکان فروخت ہو چکا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں یا صاحب قبضہ کے پاس یعنی اگر زمین مشتری کے قبضہ میں ہو تو مشتری کے پاس گواہ قائم کرے اور اگر زمین بائع کے قبضہ میں ہو تو بائع کے پاس گواہ قائم کرے کہ میں اس کا شفیع ہوں پہلے بھی میں نے شفعہ کی طلب کی تھی (یعنی طلب مواثبت کی تھی) اور اب بھی اس کو طلب کر رہا ہوں لھذا تم دونوں اس پر گواہ بن جاؤ۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ طلب اشہاد اس وقت واجب ہے جبکہ مشفوعہ زمین کے پاس یا صاحب قبضہ کے پاس گواہ بنانا ممکن ہو اگر مشفوعہ زمین یا صاحب قبضہ کے پاس گواہ بنانا ممکن ہو اور پھر بھی اس نے گواہ نہیں بنایا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

ذخیرہ میں ہے کہ جب شفیع مکہ (یا کسی بھی راستہ) میں ہو اور اس کو اطلاع مل گئی مکان یا زمین فروخت کرنے کی پھر اس نے طلب مواثبت کی لیکن مکان کے پاس یا صاحب قبضہ کے پاس گواہ بنانے سے عاجز ہے تو اب اس کو چاہئے کہ کسی کو وکیل بنا کر بھیج دے تاکہ وہ مکان کے پاس یا بائع یا مشتری کے پاس طلب اشہاد کرے۔ اگر وکیل نہ ملے تو کسی کو قاصد بنا کر بھیج دے یا خط بھیج دے اگر قاصد نہ ملے تو اس صورت میں اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا جب سفر سے واپس اپنے وطن پہنچ جائے تو اب طلب اشہاد کرے گا لیکن اگر دوران سفر اس کو وکیل یا قاصد مل گیا اور پھر بھی اس نے وکیل یا قصد کو نہیں بھیجا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے طلب اشہاد میں تاخیر کی ہے اور طلب اشہاد میں تاخیر کرنے سے شفعہ باطل ہوتا ہے۔

﴿ثم یطلب عند قاض فیقول اشتری فلان دار اکذا وانا شفیعها بدار کذالی فمره یسلم الی وهو طلب تملیک وخصومة وبتاخیره لاتبطل الشفعة وقال محمدؒ اذا اخره شهراً بطلت وبه یفتی واذا طلبت سال

القاضي الخصم عنها﴾ اى عن مالكية الشفيع الدار المشفوع بها ﴿فان اقربملك ماشفع به اونكل الحلف على العلم بانه مالك كذا اوبرهن الشفيع سأله عن الشراء فان اقربه اونكل عن الحلف على الحاصل اوالسبب﴾ اعلم ان ثبوت الشفعة ان كان متفقاعليه يحلف على الحاصل بالله مااستحق هذا الشفيع الشفعة على وان كان مختلفافيه كشفعة الجوار يحلف على السبب بالله مااشتريت هذه الدار لانه ربما يحلف على الحاصل بمذهب الشافعيؒ وقد سبق في كتاب الدعوى ﴿اوبرهن الشفيع قضى له بها﴾

ترجمہ: پھر شفیع قاضی کے پاس جا کر شفعے کا مطالبہ کرے اور کہے کہ فلاں شخص نے فلاں مکان خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں فلاں مکان کی بنیاد پر جو میری ملکیت ہے لھذا آپ اس کو حکم دیں کہ وہ یہ مکان میرے حوالہ کردے اسے طلب خصومت اور طلب تملیک کہا جاتا ہے اس طلب میں تاخیر کے نتیجہ میں شفعہ باطل نہیں ہوتا امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک ماہ تک مؤخر کردے تو باطل ہو جائے گا اور اسی پر فتوی ہے اور جب اس نے طلب خصومت کی تو اب قاضی خصم (مشتری) سے اس مکان کی ملکیت کے بارے میں سوال کرے گا جس کے ذریعہ شفیع نے شفعے کا دعوی کیا ہے اب اگر مشتری نے اس کی ملکیت کا اقرار کیا جس کی بنیاد پر اس نے شفعے کا دعوی کیا ہے (تو اچھی بات ہے) یا اس نے علم پر قسم کھانے سے انکار کیا کہ وہ اس مکان کا مالک ہے یا شفیع نے بینہ پیش کیا تو اب قاضی مشتری سے شراء کے بارے میں سوال کرے گا پس اگر اس نے شراء کا اقرار کیا، یا حاصل یا سبب پر قسم کھانے سے انکار کیا جان لیجئے کہ اگر شفعہ کا ثبوت متفق علیہ ہو تو مشتری کو حاصل پر قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم یہ شفیع میرے خلاف شفعہ کرنے کا مستحق نہیں ہے اور اگر شفعہ کا ثبوت مختلف فیہ ہو جیسے پڑوسی ہونے کی بنیاد پر شفعہ تو اس کو قسم دی جائے گی سبب پر کہ خدا کی قسم تو نے یہ گھر نہیں خریدا اس لئے کہ بسا اوقات وہ امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق حاصل پر قسم کھائے گا اور یہ کتاب الدعوی میں گزر گیا ہے یا شفیع بینہ پیش کرے تو ان صورتوں میں شفیع کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔

تشریح: طلب خصومت کی وضاحت:

مسئلہ یہ ہے کہ جب شفیع نے طلب مواثبت اور طلب اشہاد کرلی تو اب یا مشتری کی رضامندی سے مکان مشفوعہ لے گا یا اس کی رضامندی کے بغیر پس اگر مشتری اپنی رضامندی سے مکان نہیں دے رہا تو شفیع قاضی کے دربار میں حاضر ہو کر شفعے کا مطالبہ کرے گا اور یہ کہے گا کہ فلاں نے فلاں مکان خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں فلاں مکان کی وجہ سے (جو اس کے ساتھ متصل ہے یا میں اس کے ساتھ شریک ہوں) لھذا آپ اس کو حکم دیدیں کہ وہ یہ مکان میرے سپرد کردے اس طلب کو طلب

خصومت اور طلب تملیک کہتے ہیں اور طلب خصومت کی تاخیر سے شفعہ باطل نہیں ہوتا اگرچہ لمبی مدت تک ہو یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ جب ایک دفعہ اس کا حق شفعہ مضبوط ہو گیا تو اب تاخیر کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک شفیع نے ایک ماہ سے پہلے طلب خصومت کر لی تو اس کو شفعہ مل جائے گا لیکن اگر اس نے بلا عذر ایک ماہ تک تاخیر کر دی تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے مذہب پر فتوی ہے تاکہ بائع کو ضرر لاحق نہ ہو۔

اور جب شفیع نے طلب خصومت کر لی یعنی قاضی کے دربار میں شفعہ کا دعوی دائر کر دیا تو قاضی مدعی علیہ (یعنی مشتری) سے پوچھے گا کہ جس مکان کے ذریعہ شفیع آپ پر شفعہ کا دعوی کر رہا ہے وہ مکان اس (شفیع) کی ملکیت ہے یا نہیں پس اگر مشتری نے اقرار کیا کہ جس مکان کے ذریعہ شفیع شفعہ کا دعوی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت ہے یا مشتری نے انکار کیا کہ جس مکان کے ذریعہ شفیع شفعہ کا دعوی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت نہیں ہے تو پھر قاضی شفیع سے بینہ طلب کرے گا پس اگر شفیع نے بینہ پیش کیا کہ جس مکان کے ذریعہ میں شفعہ کا دعوی کر رہا ہوں وہ مکان میری ملکیت ہے تو فبھا ورنہ اگر شفیع کے پاس بینہ بھی نہ ہو پھر قاضی مشتری سے قسم لے گا علم پر یعنی مشتری سے اس کے علم کے مطابق قسم لے گا اور مشتری یوں قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میرے علم کے مطابق شفیع اس مکان کا مالک نہیں ہے جس کے ذریعہ وہ میرے خلاف شفعہ کا دعوی کر رہا ہے پس اگر مشتری نے قسم کھالی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا لیکن اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کیا تو ان تینوں صورتوں میں شفعہ کا دعوی تام ہو جائے گا لیکن اب بھی قاضی شفعہ کا فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ اسکے بعد مشتری کی طرف دوبارہ متوجہ ہو جائے گا اور اس سے مکان کے متعلق پوچھے گا کہ آپ نے یہ مکان خریدا ہے یا نہیں اگر اس نے اقرار کیا کہ میں نے خریدا ہے یا اس نے انکار کیا کہ میں نے نہیں خریدا تو اب قاضی شفیع سے بینہ طلب کرے گا اگر شفیع نے بینہ پیش کیا کہ اس نے مکان خریدا ہے یا شفیع کے پاس بینہ نہ ہو تو پھر قاضی مشتری سے قسم طلب کرے گا علم کے مطابق پس اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کیا تو ان تینوں صورتوں میں شفیع کیلئے شفعہ ثابت ہو جائے گا اور قاضی شفیع کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کرے گا۔

قسم سبب پر دی جائے گی یا حاصل پر؟

متن میں جو سبب یا حاصل پر قسم دینے کا ذکر آیا ہے شارحؒ اس کی وضاحت کر رہے ہیں چنانچہ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اگر شفعہ کا ثبوت متفق علیہ ہو یعنی شفیع یا تو شریک فی نفس المبیع ہو یا شریک فی حق المبیع ہو تو اس صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک شفیع کیلئے شفعہ کا حق ثابت ہے لھذا مشتری کو حاصل پر قسم دی جائے گی یعنی مشتری یوں قسم کھاءے گا کہ خدا کی قسم شفیع میرے خلاف شفعہ کے دعوی کا مستحق نہیں ہے اور اگر شفعہ کا ثبوت مختلف فیہ ہو یعنی شفیع پڑوسی ہونے کی وجہ سے شفعہ کا دعوی کر رہا ہو تو شفعہ

بالجوار چونکہ احناف کے نزدیک ثابت ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ بالجوار ثابت نہیں ہے لھذا اس صورت میں مشتری کو سبب پر قسم دی جائے گی یعنی مشتری یوں قسم کھائے گا کہ خدا کی قسم میں نے یہ گھر نہیں خریدا اور اس صورت میں مشتری کو سبب پر اس لئے قسم دی جائے گی کہ ممکن ہے کہ وہ حاصل پر قسم کھا کر تو امام شافعیؒ کے مذھب کے مطابق وہ حانث نہ ہوگا اور شفیع کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا تو شفیع کے حق باطل ہونے سے بچانے کیلئے اس صورت میں حاصل پر قسم نہ دی جائے گی بلکہ سبب پر قسم دی جائے گی اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب الدعوی (احسن الوقایہ جلد ۲ صفحہ ۹۷) میں گزر چکی ہے۔

﴿وان لم يحضر الثمن وقت الدعوى واذاقضى لزمه احضاره وللمشترى حبس الدار بقبض ثمنه فلو قيل للشفيع اد الثمن فاخر لاتبطل شفعته والخصم البائع ان لم يسلم﴾ اى خصم الشفيع البائع ان لم يسلم المبيع الى المشترى ولاتسمع البينة عليه حتى يحضر المشترى فيفسخ بحضوره انما يشترط حضور البائع والمشترى لان الملك له واليد للبائع فاذاسلم الى المشترى لايشترط حضور البائع لانه صار اجنبياً ﴿ويقضى للشفيع بالشفعة والعهدة على البائع﴾ حتى يجب تسليم الدار على البائع وعند الاستحقاق يكون عهدة الثمن على البائع فيطلب منه﴾.

ترجمہ: اگر چہ دعوی کے وقت ثمن حاضر نہ کیا ہو اور جب قاضی فیصلہ کرے تو اب اس پر ثمن حاضر کرنا لازم ہوگا اور مشتری کو گھر روکنے کا حق ہے ثمن کی وصول یابی کیلئے اگر شفیع سے کہا گیا ہے کہ ثمن ادا کرو اور اس نے تاخیر کی تو شفعہ باطل نہ ہوگا اور بائع ہی شفیع کا خصم ہوگا اگر اس نے مبیع مشتری کے سپرد نہ کی ہو لیکن اس کے خلاف بینہ نہ سنا جائے گا جب تک مشتری حاضر نہ ہو پھر اس کے حضور میں بیع فسخ کرے گا اور بائع اور مشتری دونوں کا حاضر ہونا اس لئے شرط ہے کہ ملکیت تو مشتری کی ہے بائع کا صرف قبضہ ہے لیکن اگر بائع نے مشتری کے سپرد کر دیا ہو تو پھر بائع کا حضور شرط نہیں ہے کیونکہ وہ اجنبی بن چکا ہے۔ اور شفیع کیلئے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا اور ذمہ داری بائع پر عائد ہوگی یہاں تک کہ مبیع کو شفیع کے سپرد کرنا بائع پر ہوگا اور استحقاق کے وقت ثمن کی ذمہ داری بھی بائع پر ہوگی چنانچہ بائع سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب شفیع نے قاضی کے پاس شفعہ کا دعوی دائر کیا اور دعوی کے وقت اس نے ثمن حاضر نہ کیا تب بھی قاضی شفیع کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کر سکتا ہے اور جب قاضی نے شفیع کے حق میں شفعے کا فیصلہ کر دیا تو اب شفیع پر ثمن حاضر کرنا لازم ہوگا یہ ظاہر الروایت کے مطابق ہے جبکہ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب تک شفیع نے ثمن حاضر نہ کیا ہو اس وقت تک قاضی فیصلہ نہیں کرے گا اور یہی ایک روایت حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے بھی کی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ شفیع مفلس ہو تو

مشتری کی ملکیت درمیان میں پھنس جائے گی۔

اور مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ مکان روک دے ثمن کی وصول یابی کیلئے یعنی جب تک شفیع سے ثمن وصول نہ کرے اس وقت تک مکان اس کے سپرد نہ کردے۔

قوله فلو قيل للشفيع :اگر شفیع سے کہا گیا کہ ثمن ادا کردو لیکن اس نے ثمن ادا کرنے میں تاخیر کردی تو اس تاخیر کی وجہ سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی کے سامنے خصومت کرنے سے شفعہ کا حق مضبوط ہو چکا ہے۔

قوله والخصم البايع: مسئلہ یہ ہے کہ اگر شفیع نے مکان مشتری کے سپرد نہ کیا ہو تو اس صورت میں شفیع کا خصم بائع ہوگا مشتری نہ ہوگا یعنی شفیع بائع پر شفعہ کا دعوی کرے گا مشتری کے خلاف نہیں کرے گا لیکن اگر شفیع نے بائع کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کیا ہے کہ اس نے گھر فروخت کیا ہے اور اس پر میرا شفعہ ہے تو شفیع کا یہ بینہ نہ سنا جائے گا جب تک مشتری حاضر نہ ہو جائے ۔کیونکہ ملکیت مشتری کی ہے بائع کا صرف قبضہ ہے پس جب مشتری حاضر ہو گیا تو بائع اور مشتری دونوں کے حضور میں بیع فسخ کردی جائے گی اور شفیع کے حق میں شفعے کا فیصلہ کردیا جائے گا۔

انمايحضر حضور البائع: بائع اور مشتری کا حاضر ہونا شرط ہے کیونکہ ملکیت مشتری کی ہے اور قبضہ بائع کا ہے اس لئے دونوں کا حاضر ہونا شرط ہے لیکن اگر بائع نے مکان مشتری کے سپرد کردیا ہو تو پھر بائع کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف مشتری کا حاضر ہونا کافی ہے کیونکہ شفیع کا خصم صرف مشتری ہے اور بائع تو اجنبی بن چکا ہے لھذا بائع کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے۔

يقضى للشفيع بالشفعة : مسئلہ یہ ہے کہ جب مکان بائع کے قبضہ میں ہو تو شفیع کا خصم بائع ہے لیکن صرف بائع کے حضور سے فیصلہ نہیں کیا جائے گا بلکہ بائع اور مشتری دونوں کے حضور سے قاضی شفیع کے حق میں شفعے کا فیصلہ کردے گا اور اس کی ذمہ داری بائع پر ہوگی یعنی مکان کا سپرد کرنا بائع کے ذمہ لازم ہوگا اور اگر اس مکان کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا اور اس نے شفیع سے مکان لے لیا تو شفیع ثمن کا رجوع بائع پر کرے گا اور اس سے ثمن کا مطالبہ کرے گا کیونکہ اس نے مکان بائع سے لیا ہے تو سلامتی کا ضامن بھی بائع ہوگا۔

﴿وللشفيع خيار الرؤية والعيب وان شرط المشترى البرائة عنه وان اختلف الشفيع والمشترى فى الثمن صدق المشترى﴾ اى مع الحلف لان الشفيع يدعى استحقاق الدار عند نقد الاقل والمشترى ينكره ﴿ولوبرهنافالشفيع احق﴾ هذاعند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وحجتهما ماذكرنا ايضاً يمكن صدق

البينتين بجريان العقد مرتين فياخذ الشفيع بالاقل عند ابى يوسفؒ بينة المشترى احق لانها اكثر اثباتاً ﴿وان ادعى المشترى ثمناً وبائعه اقل منه بلاقبضه فالقول له﴾ اى بلاقبض الثمن فالقول للبائع ﴿ومع قبضه للمشترى﴾ اى مع قبض الثمن فالقول للمشترى ﴿واخذ فى حط الكل بالكل﴾ ومسئلة حط البعض قدمرت في باب المرابحة بقوله والشفيع ياخذ بالاقل في الفصلين.

ترجمہ: اور شفیع کیلئے خیار رؤیت اور خیار عیب حاصل ہے اگر چہ مشتری نے اس سے براءت کی شرط لگائی ہو اور اگر شفیع اور مشتری کا اختلاف ہو گیا ثمن میں تو مشتری کی تصدیق کی جائے گی یعنی قسم کے ساتھ کیونکہ شفیع مکان کے استحقاق کا دعوی کر رہا ہے کم ثمن کی ادائیگی کے ساتھ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور اگر دونوں نے بینہ پیش کیا تو شفیع کا بینہ زیادہ حقدار ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور ان دونوں حضرات کی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کردی ہے نیز دونوں کے گواہوں کا سچا ہونا بھی ممکن ہے وہ اس طرح کہ دو مرتبہ عقد بیع ہوا ہو تو شفیع اس مکان کو لے گا کم ثمن کے ساتھ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کا بینہ زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر مشتری نے ایک ثمن کا دعوی کیا اور بائع نے اس سے کم ثمن کا دعوی کیا اس حال میں کہ بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو قول بائع کا معتبر ہوگا یعنی ثمن پر قبضہ کئے بغیر تو قول بائع کا معتبر ہوگا اور ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا اور کل ثمن ساقط کرنے کی صورت میں شفیع کل ثمن کے ساتھ لے گا اور بعض ثمن کرنے کا مسئلہ باب المرابحہ میں گزر گیا ہے اس قول سے ''والشفيع يأخذ بالاقل فى الفصلين''

تشریح: شفیع کیلئے خیار رؤیت اور خیار عیب ثابت ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب شفیع کیلئے خیار رؤیت اور خیار عیب ثابت ہے یعنی اگر شفیع مکان نہ دیکھا ہو پھر دیکھ کر پسند نہ آیا تو شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ یہ مکان واپس کردے۔ اسی طرح اگر مکان میں عیب ظاہر ہو گیا تو شفیع کو عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل ہے اگر چہ مشتری نے ہر قسم عیب سے برائت کی شرط لگائی ہو یعنی اگر چہ مشتری نے یہ کہا ہو کہ مجھے ہر قسم عیب کے ساتھ قبول ہے تب بھی شفیع کو خیار عیب حاصل ہوگا۔

وان اختلف الشفيع والمشترى فى الثمن: مسئلہ یہ ہے کہ جب شفیع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے ثمن کی مقدار میں مثلاً شفیع کہتا ہے کہ مشتری نے یہ گھر خریدا ہے ایک لاکھ روپے میں اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے یہ مکان خریدا ہے دو لاکھ روپے میں اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو اس صورت میں مشتری کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ کیونکہ شفیع اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں مکان کا مستحق ہوں کم ثمن کے ساتھ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم

کے ساتھ۔

اور اگر شفیع اور مشتری دونوں نے بینہ قائم کیا یعنی شفیع نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ مشتری نے یہ مکان خریدا ہے ایک لاکھ روپے کے عوض اور مشتری نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے یہ مکان خریدا ہے دولاکھ روپے کے عوض تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شفیع کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ شفیع اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں مکان کا مستحق ہوں کم ثمن کے ساتھ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور بینہ مدعی کا قبول ہوتا ہے اس لئے شفیع کا بینہ قبول ہوگا۔

نیز دونوں بینہ کا صادق ہونا بھی ممکن ہے اس طرح کہ عقد دو دفعہ ہوا ہو پہلی مرتبہ ایک لاکھ روپے کے عوض اور دوسری دفعہ دولاکھ روپے کے عوض شفیع کا بینہ پہلے عقد کو ثابت کرتا ہے اور مشتری کا بینہ دوسرے عقد کو ثابت کرتا ہے لھذا شفیع کم ثمن کے عوض لے گا کیونکہ دوسرے عقد دولاکھ کے ذریعہ کرنا گویا کہ بائع کیلئے ثمن میں اضافہ کرنا ہے اور اضافہ شفیع کے حق میں ظاہر نہیں ہوتا اس لئے شفیع کم ثمن کے عوض لے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کا بینہ قبول ہوگا کیونکہ مشتری کا بینہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور بینہ اس کا قبول ہوتا ہے جس کا بینہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے لھذا مشتری کا بینہ قبول ہوگا۔

وان ادعی المشتری ثمناً وبائعه: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے کہا کہ میں نے مکان خریدا ہے دولاکھ روپے کے عوض اور بائع کہتا ہے کہ نہیں بلکہ آپ نے خریدا ہے ایک لاکھ روپے کے عوض اور ابھی تک بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو بائع کا قول معتبر ہوگا اور اگر بائع نے ثمن پر قبضہ کیا ہو تو پھر مشتری کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد بائع اجنبی ہو گیا ہے لھذا اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

واخذ فی حط الکل بالکل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک مکان خرید لیا ایک لاکھ روپے کے عوض اور بائع نے مشتری سے پورا ثمن ساقط کر دیا تو شفیع سے ثمن ساقط نہ ہوگا بلکہ شفیع پورے ثمن یعنی ایک لاکھ روپے کے عوض لے گا کیونکہ پورا ثمن ساقط کرنا ثمن میں کمی کرنا نہیں ہے بلکہ ہبہ ہے اور شفیع ہبہ کا مستحق نہیں ہے۔

لیکن اگر بائع نے مشتری سے پورا ثمن ساقط نہ کیا بلکہ بعض ثمن ساقط کر دیا تو یہ کمی کرنا شفیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا مثلاً مشتری نے مکان خریدا ہے ایک لاکھ روپے کے عوض اور پھر بائع نے بیس ہزار روپے ساقط کر دئے تو شفیع اس مکان کو اسی ہزار روپے کے عوض لے گا اس مسئلہ کی پوری تفصیل باب المرابحہ میں اس قول کے تحت گزر گئی ہے والشفیع" **یاخذها بالاقل فی الفصلین**" فصلین سے مراد یہ ہے کہ اگر مشتری نے زمین خریدی ہو ایک لاکھ روپے کے عوض اور پھر بائع نے مشتری کیلئے ثمن

کم کر دیا یعنی اسی ہزار روپے لے لئے تو شفیع اس مکان کو لے گا اسی ہزار روپے میں اور اگر مشتری نے ثمن میں اضافہ کر دیا یعنی ایک لاکھ بیس ہزار روپے بائع کو دیدیئے تو اس صورت میں بھی شفیع ایک لاکھ روپے میں لے گا زیادتی شفیع کے حق میں ظاہر نہ ہوگی اس لئے کہ جس وقت ایک لاکھ روپے میں بیع ہو چکی تھی شفیع اس وقت اس کا مستحق ہو چکا تھا اور یہ زیادتی اس کے بعد ہوئی ہے اس لئے شفیع کے حق میں زیادتی ظاہر نہ ہوگی۔ یہی مطلب ہے "فی الفصلين" کا

﴿وفي الشراء بثمن مثلي بمثله وفي غيره بالقيمة وفي عقار بعقار اخذ كل بقيمة الأخر وفي ثمن مؤجل بحال اوطلب في الحال واخذ بعد الاجل﴾هذاعندنا واماعند زفرؒ والشافعيؒ في قوله القديم فله ان ياخذه في الحال بالثمن المؤجل ﴿ولوسكت عنه بطلت﴾ اى ان سكت عن الطلب وصبر حتى يطلب عند الاجل بطلت شفعته﴿وفي شراء ذمي بخمر اوخنزير والشفيع ذمي بمثل الخمر قيمة الخنزير والشفيع المسلم بقيمة كل وفي بناء المشترى وغرسه بالثمن وقيمتهما مقلوعين كمافي الغصب او كلف المشترى قلعهما﴾ اى اخذ الشفيع فيمااذا بنى المشترى اوغرس بالثمن وقيمتهما مقلوعين او كلف المشترى قلع البناء والغرس والمراد بقيمتهما مقلوعين قيمتهما مستحقي القطع كمامر في الغصب وعن ابى يوسفؒ انه لايكلف بالقلع بل يخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البناء او الغرس وبين ان يترك وهو قول الشافعيؒ لان التكليف بالقلع من احكام العدوان والمشترى هٰهنا محق في البناء قلنا بنى في موضع تعلق بها حق متاكد للغير من غير تسليط.

ترجمہ: اور ثمن مثلی سے خریدنے کی صورت میں ثمن مثلی سے لے گا اور غیر مثلی میں قیمت سے لے گا اور زمین کو زمین کے عوض لینے کی صورت میں ہر ایک دوسری زمین کی قیمت کے عوض لے گا اور ثمن موجل سے لینے کی صورت میں ثمن حال کے ساتھ لے گا یا فی الحال مطالبہ کرلے اور اجل گزرنے کے بعد لے یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق شفیع کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ ثمن موجل کے ذریعہ فی الحال مکان لے لے اور اگر شفیع شفعہ کے مطالبہ سے خاموش رہا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا اور ذمی کا شراب یا خنزیر کے ذریعہ خریدنے کی صورت میں جبکہ شفیع بھی ذمی ہو تو لے گا شفیع مثل کے ساتھ شراب کی صورت میں اور خنزیر کی قیمت کے ساتھ اور مسلمان شفیع لے گا دونوں کی قیمت کے ساتھ اور مشتری کے درخت لگانے اور عمارت بنانے کی صورت میں شفیع لے گا ثمن اور دونوں کی قیمت کے ساتھ اس حال میں کہ وہ اکھڑے ہوئے ہوں جیسے کہ غصب میں ہے یا شفیع مشتری عمانے اور درخت اکھاڑنے کا مکلف بنائے گا یعنی شفیع مکان لے گا اس صورت میں جبکہ مشتری نے عمارت بنائی ہو یا درخت لگائے ہو ثمن اور دونوں کی قیمت کے عوض اس حال میں کہ دونوں اکھڑے ہوئے ہوں یا مشتری کو عمارت اور درخت اکھاڑنے کا مکلف بنائے اور مقلوعین کی قیمت سے مراد یہ ہے کہ ایسی عمارت اور ایسے درخت ہوں جو کاٹے جانے کے مستحق ہوں جیسے کہ اس کی تفصیل کتاب الغصب میں گزر گئی ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کو اکھاڑنے کا مکلف نہ بنائے گا بلکہ اس کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو ثمن اور

عمارت کی اور درختوں کی قیمت کے ساتھ لے لے یا چھوڑ دے اور یہی امام شافعیؒ کا قول بھی ہے کیونکہ اکھاڑنے کا مکلف بنانا دشمنی کا حکم ہے اور یہاں پر مشتری عمارت بنانے میں حق بجانب ہے ہم کہتے ہیں کہ مشتری نے ایسی جگہ میں عمارت بنائی ہے جس کے ساتھ دوسرے کا مؤکد حق متعلق ہو چکا ہے اس کی طرف سے مسلط کئے بغیر۔

تشریح: شفیع ثمن مثلی پر لے سکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے مکان خرید لیا ثمن مثلی کے عوض مثلاً دس من گندم یا دس من جو کے عوض تو شفیع بھی دس من گندم یا دس من جو دا کرے گا کیونکہ گندم اور جو مثلی اشیاء ہیں۔ لیکن اگر مشتری نے مکان خریدا دس عدد بیل یا دس عدد بھینسوں کے عوض تو شفیع دس عدد بیل یا دس عدد بھینس ادا نہیں کرے گا بلکہ دس عدد بیل یا دس عدد بھینس کی جو قیمت بنتی ہے وہ قیمت ادا کرے گا اس لئے کہ بیل اور بھینس ذوات الامثال نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم ہیں۔

وفی عقار بعقار: مسئلہ یہ ہے کہ ''خالد'' کا مکان پشاور میں ہے اور ''شاہد'' کا مکان سوات میں ہے ''خالد'' نے اپنا پشاور والا مکان دیکر ''شاہد'' سے سوات والا مکان خرید لیا تو اس صورت میں ''خالد'' نے جو مکان سوات میں خریدا ہے یہ ''خالد'' کے حق میں مبیع ٹھہرا ہے اور پشاور والا مکان اس کا عوض بن گیا اور ''شاہد'' نے جو مکان پشاور میں ''خالد'' سے خرید لیا ہے یہ ''شاہد'' کے حق میں مبیع ٹھہرا ہے اور سوات والا مکان اس کا ثمن بن گیا ہے لھذا اب ہوا یہ کہ ''خالد'' نے سوات میں جو مکان خریدا ہے اس کے شفیع نے شفعہ کا دعوی کیا تو اب یہ شفیع یہ مکان زمین کے عوض نہیں لے گا بلکہ ''خالد'' نے اس کے عوض میں جو پشاور والا مکان دیا ہے اس مکان کی جو قیمت ہے شفیع اس کی بقدر قیمت ادا کرے گا اسی طرح ''شاہد'' نے پشاور میں جو مکان لیا ہے اور اس پر شفیع نے شفعے کا دعوی کیا ہے تو یہ شفیع بھی یہی پشاور والا مکان لے گا اور اس کا عوض چونکہ سوات والا مکان تھا لھذا اب شفیع سوات والے مکان کی جو قیمت بنتی ہے وہی قیمت ادا کرے گا کیونکہ مکان ذوات القیم میں سے ہے۔

وفی ثمن مؤجل بحال: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنا مکان دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا ایک لاکھ روپے کے عوض اور مشتری نے یہ شرط لگا دی کہ ثمن ایک سال بعد ملے گا یعنی اجل مقرر کر دی اب اس مکان پر شفیع نے شفعے کا دعوی کیا تو شفیع کیلئے اجل ثابت نہ ہوگی بلکہ شفیع سے کہا جائے گا کہ یا تو فی الحال ایک لاکھ روپے ادا کر دو اور مکان لے لو یا فی الحال طلب خصومت کر لو اور مکان پر ابھی قبضہ نہ کرو بلکہ انتظار کرو یہاں تک کہ اجل کی مدت گزر جائے اور جب اجل کی مدت گزر جائے تو تب ایک لاکھ روپے ادا کر کے گھر پر قبضہ کر لو کیونکہ اجل ایک عارضی چیز ہے جو مشتری کی شرط لگانے سے مشتری کیلئے ثابت ہو گئی ہے لیکن شفیع کیلئے اجل ثابت نہ ہوگی کیونکہ شفیع کے واسطے اجل کی شرط نہیں لگائی گئی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے قول قدیم کے مطابق اجل جس طرح مشتری کیلئے ثابت ہے اسی طرح شفیع کیلئے بھی ثابت ہوگی یعنی شفیع بھی فی الحال مکان پر قبضہ کرے گا اور ثمن مدت

گزرنے کے بعد ادا کیا جائے گا۔

متن میں جو کہا تھا کہ شفیع کیلئے فی الحال طلب خصومت کرنا ضروری ہے اگر شفیع نے فی الحال طلب خصومت نہ کی تو بلکہ اس نے سکوت اختیار کیا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

وفی شراء ذمی بخمر او خنزیر: مسئلہ یہ ہے ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے مکان خرید لیا دس من شراب کے عوض یا دس عدد خنزیر کے عوض اور اس کا شفیع بھی ذمی ہے تو پہلی صورت میں شفیع (جو کہ ذمی ہے) اس مکان کو دس من شراب کے عوض لے گا اور دوسری صورت میں شفیع اس مکان کو دس عدد خنزیر کی قیمت کے عوض لے گا کیونکہ شراب ذمیوں کے حق میں ذوات الامثال ہیں اور خنزیر ذوات القیم میں ہے۔

لیکن اگر اس کا شفیع مسلمان ہو تو پھر شفیع اس کو لے گا دونوں صورتوں میں اس کی قیمت کے عوض یعنی چاہے ذمی نے شراب کے عوض مکان خریدا ہو یا خنزیر کے عوض دونوں صورتوں میں شفیع اس کو اس کی قیمت کے عوض لے گا اس لئے کہ خنزیر تو ذوات القیم میں سے ہے اس کی تو قیمت دینا ہی ہے لیکن شراب اگرچہ ذوات الامثال میں سے ہے لیکن مسلمان نہ تملیکِ خمر کر سکتا ہے اور نہ تملکِ خمر کر سکتا ہے لھذا مسلمان دونوں صورتوں میں اس کی قیمت ادا کرے گا۔

وفی بناء المشتری وغرسه بالثمن وقیمتهما: مسئلہ یہ ہے کہ "خالد" (مشتری) نے "شاہد" (بائع) سے ایک زمین خرید لی ایک لاکھ روپے کے عوض پھر مشتری (خالد) نے اس زمین میں عمارت بنالی یا اس میں باغ لگادیا اس کے بعد شفیع نے اس زمین پر شفعے کا دعویٰ کر دیا تو اس صورت میں شفیع کو دو اختیار دئے جائیں گے (ا) یہ کہ یا تو زمین کو عمارت اور باغ سمیت لے لو زمین کے ثمن اور مقلوع عمارت اور مقلوع باغ کی قیمت کے ساتھ یعنی زمین کا پورا ثمن دینا لازم ہوگا۔ عمارت اور باغ کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ ایک تو صحیح سالم عمارت اور باغ کی قیمت ہوتی ہے اور ایک گری ہوئی عمارت اور کٹے ہوئے باغ کی قیمت ہوتی ہے اور ایک اس عمارت اور باغ کی قیمت ہوتی ہے جو گرانے اور کاٹے جانے کا مستحق ہو تو شفیع پر اس عمارت اور باغ کی قیمت لازم ہوگی جو گرانے اور کاٹے جائے کے مستحق ہیں مثلاً زمین کی قیمت ایک لاکھ روپے ہے کھڑی عمارت اور کھڑے باغ کی قیمت بھی ایک لاکھ روپے ہے اور ایک وہ عمارت اور باغ ہے جو اگرچہ فی الحال تو قائم ہے لیکن گرانے اور کاٹنے کا مستحق ہے تو اس کی قیمت گرائی ہوئی اور کٹے ہوئے باغ کی قیمت کم ہوتی ہے گرائی ہوئی عمارت اور کٹے ہوئے باغ کی قیمت چالیس ہزار روپے ہے۔ جس میں دس ہزار روپے گرانے یا باغ کاٹنے کی مزدوری پر خرچ ہوئے ہیں تو معلوم ہوا کہ وہ عمارت یا باغ جو گرانے اور کاٹنے کے مستحق ہیں اس کی قیمت تیس ہزار روپے ہے لھذا اس صورت میں شفیع پر ایک لاکھ تیس ہزار روپے لازم ہوں گے۔ یہ مستحق القطع کی تفصیل۔ جیسے کہ کتاب الغصب میں اس کی یہی تفصیل گزر گئی ہے (دیکھئے احسن الوقایہ جلد ۲ صفحہ ۵۵۴)۔

(۲) شفیع مشتری سے کہے عمارت اور باغ کو اکھاڑ کر خالی زمین مجھے سپرد کردو۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کو اکھاڑنے پر مجبور نہ کیا جائے بلکہ شفیع کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ یا تو زمین کو زمین کی قیمت، باغ اور درخت کی قیمت سمیت لے لے یا شفعہ کا دعوی چھوڑ دے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ کیونکہ اکھاڑنے پر مجبور کرنا ظلم اور زیادتی کا حکم ہے حالانکہ عمارت بنانے اور باغ لگانے میں مشتری حق بجانب ہے لھذا وہ ظلم کا مستحق نہیں ہے۔

قلنا : جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشتری پر ظلم نہیں کیا گیا ہے بلکہ مشتری نے اپنے اوپر خود ظلم کیا ہے کیونکہ مشتری نے ایسی جگہ عمارت بنائی ہے یا باغ لگایا ہے جس کے ساتھ دوسرے کا مؤکد حق متعلق ہو چکا ہے حالانکہ اس نے مشتری کو عمارت بنانے اور درخت لگانے پر مسلط نہیں کیا تھا اس کو دھوکہ نہیں دیا گیا ہے بلکہ اس نے دھوکہ کھایا ہے اس لئے اس کے اکھاڑنے پر مجبور کرنا اس پر ظلم نہیں ہے بلکہ اپنا حق لینا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ورجع الشفيع بالثمن فقط ان بنى اوغرس ثم استحقت﴾ اى ان اخذ الشفيع بالشفعة اوبنى اوغرس ثم استحقت الارض رجع بالثمن فقط ولايرجع بقيمة البناء اوالغرس على احد بخلاف المشترى فانه يرجع بقيمة البناء اوالغرس على البائع لانه مسلط من جهته بخلاف الشفيع فانه اخذ جبراً ﴿وبكل الثمن ان خربت الدار اوجف الشجر﴾ اشترى دارا فخربت اوبستانا فجف الشجر فالشفيع ان اراد ان يأخذ بالشفعة يأخذ بجميع الثمن ﴿واخذ العرصة لاالنقض بحصتها ان هدم المشترى البناء﴾ انما يأخذ بالحصة لان المشترى قصد الاتلاف وفي الاول تلف بأفة سماوية ولاياخذ النقض لانه ليس بعقار ولم يبق تبعاً.

ترجمہ: اور شفیع فقط ثمن کا رجوع کرے گا اگر اس نے عمارت بناڈالی یا درخت لگادئے پھر اس میں کوئی مستحق ظاہر ہو گیا یعنی شفیع نے شفعہ کے ذریعہ لیکر اس میں عمارت بناڈالی یا درخت لگادئے پھر زمین استحقاق کی وجہ سے چلی گئی تو شفیع صرف ثمن کا رجوع کرے گا عمارت اور درختوں کی قیمت کا رجوع کسی پر نہیں کرے گا برخلاف مشتری کے کیونکہ وہ عمارت اور درختوں کی قیمت کا رجوع کرتا ہے بائع پر اس لئے کہ وہ بائع کی جانب سے مسلط ہے برخلاف شفیع کے کیونکہ اس نے زبر دستی لیا ہے اور شفیع مکان لے گا کل ثمن کے عوض اگر گھر ویران ہو گیا یا درخت سوکھ گئے یعنی ایک شخص نے مکان خریدا تو وہ ویران ہو گیا یا باغ خریدا چنانچہ اس کے درخت سوکھ گئے پس اگر اس کو شفعہ کے ذریعہ لینا چاہے تو وہ پورے ثمن کے عوض لے گا اور صرف خالی زمین لے گا نہ کہ ملبے کو اس کے حصہ ثمن کے بقدر اگر مشتری نے عمارت کو گرادیا زمین کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے گا کیونکہ مشتری نے ہلاک کرنے کا قصد کیا ہے اور پہلی صورت میں وہ آفت ساوی سے ہلاک ہو گیا ہے اور شفیع ملبہ اسلئے نہیں لے گا کہ وہ زمین نہیں ہے اور زمین کی تابع ہے۔

تشریح: استحقاق کی صورت میں شفیع کو تاوان نہیں ملے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک زمین فروخت ہوگئی اور فروخت ہونے کے بعد شفیع نے اس پر شفعہ کا دعوی کیا چنانچہ زمین شفیع کو مل گئی اس پر قبضہ کرنے کے بعد شفیع نے اس زمین پر عمارت بنالی یا اس میں درخت لگادئے عمارت بنانے یا درخت لگانے کے بعد کسی نے اس زمین پر اپنا استحقاق ثابت کردیا اور زمین شفیع سے لے لی تو اس صورت میں شفیع مشتری پر صرف زمین کے ثمن کا رجوع کرے گا، عمارت، اور درخت دونوں کی قیمت کا رجوع نہیں کرے گا نہ مشتری سے نہ بائع اور نہ مستحق سے۔

برخلاف مشتری کے یعنی اگر کسی نے دوسرے سے زمین خرید لی اور خریدنے کے بعد مشتری نے زمین میں عمارت بنالی یا درخت لگائے اور اس کے بعد زمین کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا اور زمین لے لی تو اس صورت میں مشتری بائع سے زمین کے ثمن کا بھی رجوع کرتا ہے اور عمارت اور درختوں کی قیمت کا بھی رجوع کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مشتری مسلط من الغیر ہے یعنی بائع نے اس کو عمارت بنانے اور درخت لگانے پر مسلط کیا ہے لھذا مشتری کو دھوکہ دیا گیا ہے اس لئے مشتری زمین، عمارت اور درخت دونوں کی قیمت کا رجوع کرے گا اور شفیع چونکہ مسلط من الغیر نہیں ہے یعنی مجبور نہیں ہے بلکہ اس نے جبراً اور زبردستی دوسرے سے زمین لی ہے اس لئے اس کو صرف زمین کی قیمت ملے گی عمارت اور درختوں کی قیمت نہیں ملے گی۔

وبکل الثمن ان خربت الدار : مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک مکان یا باغ خرید لیا پھر مشتری کے قبضہ میں اس مکان کی عمارت کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوگئی یا مشتری کی مداخلت کے بغیر باغ کے درخت سوکھ گئے اس صورت میں اگر شفیع اس مکان یا باغ کو لینا چاہتا ہے تو یہ کل ثمن کے ساتھ لے گا یعنی عمارت خراب ہونے اور درخت کے سوکھنے کی وجہ سے ثمن میں کمی نہ کی جائے گی کیونکہ اس میں مشتری کے عمل کا دخل نہیں ہے۔

لیکن اگر مشتری نے عمارت کو گرادیا یا درخت کاٹ دئے تو اس صورت میں شفیع زمین کو اس کے ثمن کے بقدر لے گا، عمارت اور درختوں کی قیمت اس سے کم کردی جائے گی مثلاً مشتری نے عمارت سمیت مکان خریدا تھا ایک لاکھ روپے میں پھر مشتری نے عمارت گرادی عمارت گرانے بعد خالی زمین کی قیمت اسی ہزار روپے باقی رہ گئی تو اب شفیع اس مکان کو اسی ہزار روپے کے عوض لے گا اور عمارت کا جو ملبہ ہے وہ شفیع نہیں لے گا بلکہ مشتری لے جائے گا کیونکہ اب یہ ملبہ نہ زمین ہے اور نہ زمین کا تابع ہے اور اس صورت میں عمارت کی قیمت اس لئے کاٹی جائے گی کہ مشتری نے عمارت گرانے سے قصداً اتلاف کیا ہے یعنی عمارت کو ہلاک کردیا ہے اور اتلاف کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے اس لئے یہاں پر اتلاف کی صورت میں عمارت کی قیمت کاٹ دی جائے گی اور پہلی صورت میں چونکہ مشتری کی جانب سے اتلاف نہیں پایا گیا ہے بلکہ آفت سماوی سے ہلاک ہوگئی ہے لھذا مشتری پر ضمان لازم نہ کیا جائے گا۔

﴿وفی شراء ارض مع ثمر نخیل فیها او لاثمر علیها فالمر معه اخذها بثمرها وبحصتها من الثمن ان جذه المشتری فی الاول وبالکل فی الثانی﴾ اشتری ارضاً وذکر ثمر النخیل فی البیع اذلایدخل بدون الذکر اوشری ولم یکن علی الشجر ثمن فالمر فی یدالمشتری فالشفیع یأخذ الارض مع الثمر فی الفصلین وان جذه المشتری فالشفیع یأخذ الارض بدون ثمر النخیل لکن فی الفصل الاول یأخذ بحصة الارض من الثمن وفی الفصل الثانی یأخذ بکل الثمن لان الثمر لم یکن موجودا وقت العقد فلایقابله شیء من الثمن.

ترجمہ: اور مشتری کے زمین کو کھجور کے درخت کے ساتھ خریدنے کی صورت جس میں پھل ہو یا اس میں پھل تو نہیں لیکن مشتری کے پاس پھل آگیا (اس صورت میں) مشتری اس کو پھل کے ساتھ لے گا اور اس کے حصہ ثمن کے ساتھ لے گا اگر مشتری نے پھل کو کاٹ لیا پہلی صورت میں اور پورے ثمن کے ساتھ لے گا دوسری صورت میں یعنی ایک شخص نے مکان لے لیا اور بیع میں درختوں کے پھل کا بھی ذکر کیا کیونکہ ذکر کیے بغیر پھل بیع میں داخل نہیں ہوتا یا اس نے زمین خرید لی درخت کے ساتھ لیکن درختوں پر پھل نہیں تھا پھر مشتری کے قبضہ میں اس نے پھل دیدیا تو دونوں صورتوں میں شفیع زمین کو پھل سمیت لے گا لیکن اگر مشتری نے پھل کاٹ لیا تو شفیع زمین کو پھل کے بغیر لے گا لیکن پہلی صورت میں زمین کے ثمن کے بقدر لے گا اور دوسری صورت میں لے گا پورے ثمن کے بقدر اس لئے کہ عقد کے وقت پھل موجود نہیں تھا لھذا اس کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوگا۔

تشریح: اگر زمین کے ساتھ پھل دار درخت ہو تو پھل بھی شفیع کو ملے گا:

اس عبارت میں دو مسئلے ہیں (۱) پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین خرید لی درختوں کے ساتھ اور درختوں پر پھل بھی موجود ہے۔

(۲) دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جس وقت مشتری زمین خرید رہا تھا اس وقت تو درختوں پر پھل نہیں تھا لیکن بعد میں مشتری کے قبضہ میں درختوں پر پھل آگیا ان دونوں صورتوں میں شفیع کو پھل سمیت زمین دی جائے گی۔

(شارحؒ نے یہ قید لگائی ہے کہ زمین خریدتے وقت مشتری نے پھل کے لینے کا ذکر کیا ہو یہ قید اس لئے ضروری ہے کہ جب تک پھل کے لینے کا ذکر نہ کیا ہو اس وقت تک پھل بیع میں داخل نہیں ہوتا اس لئے کہ پھل زمین کے ساتھ متصل نہیں ہے بلکہ منفصل ہے اس لئے پھل کا ذکر کرنا ضروری ہے۔)

اگر مشتری نے درخت سے پھل کاٹ لیا تو پھر شفیع زمین کو لے گا پھل کے بغیر لیکن پہلی صورت میں زمین لے گا زمین کے ثمن

کے بقدر یعنی پھل کاٹنے کی وجہ سے پھل کے بقدر قیمت کم کردی جائے گی کیونکہ مشتری نے پھل کاٹ لیا ہے حالانکہ بیع ہوئی تھی پھل کے ساتھ اور اب پھل موجود نہیں ہے۔ اور دوسری صورت (یعنی جب بیع کے وقت موجود نہیں تھا بلکہ بعد میں مشتری کے قبضہ میں پھل آیا ہو) میں شفیع زمین لے گا پورے ثمن کے بقدر یعنی پھل کاٹنے کی وجہ سے ثمن کم نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ بیع کے وقت پھل موجود نہیں تھا بلکہ مشتری کے قبضہ میں پھل وجود میں آیا ہے لھذا اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

۲۷ شوال المکرم ۱۴۲۹ھ مطابق ۲۷ اکتوبر ۲۰۰۸ء بروز پیر

باب ماھی فیہ اولا ومایبطلھا

ای باب مایکون فیہ الشفعة اولایکون ومایبطل الشفعة ﴿انمایجب قصدافی عقار ملک بعوض ھومال وان لم یقسم کرحی وحمام وبیر﴾ ای الشفعة القصدیة تختص بالعقار بخلاف غیر القصدیة فانھاتثبت فی غیرالعقار فان الشجر والثمر یؤخذان بالشفعة تبعاً ثم لابد ان یکون العقار ملک بعوض حتی لوملک بھبة لاتثبت الشفعة ثم العوض لابد ان یکون مالاحتی لوخولع علی دار لاتثبت الشفعة وانماقال ان لم یقسم لان الشفعة لاتثبت عند الشافعیؒ فیمالایقسم لان الشفعة لدفع مؤنة القسمة عنده وعندنا للدفع ضرر الجوار ﴿لافی عرض وفلک وبناء ونخل بیعاقصداً﴾ حتی ان بیع البناء والنخیل بتبعیة الارض تجب فیھا الشفعة ﴿وارث وصدقة وھبة الابعوض ودار قسمت﴾ لان فی القسمة معنی الافراز ﴿وجعلت اجرة اوبدل خلع اوعتق اوصلح عن دم عمدٍ اومھر وان قوبل ببعضھا مال﴾ فمن قوله اوجعلت اجرة خلاف الشافعیؒ فان ھذه الاعواض متقومة عنده ولنا ان تقوم المنافع ضروری فلاتظھر فی حق الشفعة وکذاالدم والعتق واذاقوبل ببعضھا مال کمااذاتزوجھاعلی دار علی ان تردعلیه الفاً فلاشفعة فی جمیع الدار عندابی حنیفةؒ وقالاتجب فی حصة الالف اذفیھا مبادلة مالیة وھو یقول معنی البیع تابع فیه ولھذا ینعقد بلفظ النکاح ولایفسد بشرط النکاح ولاشفعة فی الاصل فکذافی التبع اوبیعت بخیار البائع وماسقط خیاره حتی اذاسقط الخیار یثبت الشفعة.

ترجمہ: یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جن میں شفعہ ثابت ہے اور جن میں شفعہ ثابت نہیں اور کونسی چیز شفعہ کو باطل کرتی ہے۔

شفعہ قصداً اس زمین میں ثابت ہوتا ہے جس کا انسان مالک ہوا ہو ایسے عوض کے بدلے جو مال ہو اگر چہ وہ زمین قابل تقسیم نہ ہو جیسے پن چکی، حمام اور کنواں یعنی شفعہ قصدیہ صرف زمین کے ساتھ خاص ہے برخلاف شفعہ غیر قصدیہ کے کہ وہ زمین کے علاوہ میں بھی ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ درخت اور پھل زمین کے تابع ہو کر شفعہ میں لئے جاتے ہیں پھر یہ بھی ضروری ہے کہ مشتری مال کے بدلے اس زمین کا مالک بنا ہو لھذا اگر شفیع ہبہ کے ذریعے اس کا مالک بنا ہو تو شفعہ ثابت نہ ہوگا اور عوض میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ مال ہو حتی کہ اگر کسی شخص سے مکان پر خلع کیا گیا تو اس مکان پر شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اگر چہ وہ قابل تقسیم نہ ہو یہ اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جو مکان قابل تقسیم نہ ہو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک شفعہ تقسیم کے ضرر دور کرنے کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک پڑوسی کے ضرر دور کرنے کیلئے ہے۔ سامان، کشتی، عمارت اور درخت میں شفعہ نہیں ہے جو قصداً بیچے گئے ہوں یہاں تک کہ اگر عمارت اور درخت زمین کے تابع ہو کر بیچے گئے تو اس میں شفعہ ثابت ہوگا اور شفعہ نہیں ہے میراث، صدقہ اور ہبہ میں مگر یہ کہ عوض کے ساتھ ہو اور اس مکان میں جو تقسیم کیا گیا ہو کیونکہ تقسیم میں علیحدہ کرنے کے معنی ہیں اسی طرح شفعہ نہیں ہے اس مکان میں جو کسی کام کی اجرت، یا خلع کا بدل، یا غلام کی آزادی کا بدل، یا دم عمد میں بدل صلح، یا نکاح میں بیوی کا مہر بنا دیا گیا ہو اگر چہ بعض مکان کے مقابلے میں مال ہو مصنفؒ کے قول ''او جعلت اجرۃ'' سے لیکر آخر تک مسائل میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ تمام عوض متقوم ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا تقوم بقدر ضرورت ہے لھذا شفعہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اسی طرح دم اور صلح کے معاملہ میں بھی ہے اور جب بعض کے عوض میں مال ہو جیسے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا مکان پر اس شرط پر کہ بیوی اس کو ہزار روپے واپس کرے گی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورے مکان میں شفعہ نہیں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہزار روپے کے بقدر مکان میں شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ اس میں مبادلہ مالیہ موجود ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بیع کے معنی تابع ہیں یہی وجہ ہے کہ نکاح کے لفظ سے بیع منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح کی شرط لگانے سے فاسد نہیں ہوتی اور اصل میں شفعہ نہیں ہے تو تابع میں بھی شفعہ نہ ہوگا یا وہ زمین بائع کے خیار کے ساتھ فروخت ہو گئی اور ابھی تک بائع نے اپنا خیار ساقط نہ کیا ہو یہاں تک کہ اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کر دیا تو شفعہ ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: شفعہ قصدیہ اور غیرہ قصدیہ کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ شفعہ اس صورت میں ثابت ہوتا ہے کہ مشتری زمین کا مالک ہو جائے ایسے عوض کے ساتھ جو مال ہو اگر چہ وہ زمین قابل تقسیم نہ ہو جیسے پن چکی، حمام، اور کنواں یعنی اگر کسی نے مال کے عوض زمین خرید لی چاہے وہ زمین قابل تقسیم ہو جیسے بڑی

زمین یا بڑا مکان یا قابل تقسیم نہ ہو جیسے پن چکی، حمام اور کنواں کیونکہ یہ چیزیں تقسیم کرنے کے بعد قابل انتفاع نہیں رہتی اس میں بھی شفعہ ثابت ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ قصدیہ زمین کے ساتھ خاص ہے اور شفعہ غیر قصدیہ زمین کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ زمین کے علاوہ منقولی اشیاء میں بھی ثابت ہوتا ہے مثلاً کسی نے ایسی زمین خرید لی جس میں کھجور کا باغ لگا ہوا ہے اور کھجور کے درختوں پر پھل بھی موجود ہے تو اس صورت میں شفیع درخت اور پھل دونوں لے گا لیکن یہ قصداً شفعہ میں داخل نہیں ہیں بلکہ زمین کے تابع ہو کر شفعہ میں داخل ہیں لیکن اگر کسی نے زمین کے درخت یا صرف پھل کو فروخت کر دیا تو شفیع کیلئے اس میں شفعہ کا حق ثابت نہیں ہے اس لئے کہ قصداً شفعہ صرف زمین کے ساتھ خاص ہے۔

پھر زمین میں بھی یہ شرط ہے کہ مشتری زمین کا مالک ہوا ہو عوض اور بدل کے ساتھ حتی کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کا مال ہو جائے ہبہ کی وجہ سے تو شفیع کیلئے شفعہ کا حق ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ہبہ میں عوض نہیں ہوتا۔

اور عوض میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ عوض مال ہو پس اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کے ساتھ خلع کر لی مکان پر یعنی بیوی نے مکان دیکر شوہر سے طلاق لے لی تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ شوہر نے کسی عوض کے ساتھ مکان نہیں لیا ہے کہ کیونکہ بضعہ مال نہیں ہے۔

وانما قال وان لم یقسم : مصنفؒ نے فرمایا کہ اگرچہ زمین قابل تقسیم نہ ہو یہ اس لئے کہا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جو زمین قابل تقسیم نہ ہو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ تقسیم کے ضرر دفع کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے یعنی ان کے نزدیک شفعہ صرف شریک کیلئے ثابت ہے اور شریک کیلئے اس لئے ثابت ہے تا کہ زمین تقسیم سے بچ جائے اور احناف کے نزدیک چونکہ شفعہ کی مشروعیت جوار کے ضرر دفع کرنے کیلئے ہے اسلئے جوار کی وجہ سے بھی شفعہ ثابت ہوگا اور یہ ضرر اس چیز میں بھی موجود ہے جو قابل تقسیم نہیں ہے اسلئے غیر منقسم میں بھی شفعہ ثابت ہوگا۔

لافی عرض وفلک : مسئلہ یہ ہے کہ غیر منقول اشیاء میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا لھذا اگر دو آدمیوں کا مشترکہ سامان ہو یا مشترکہ کشتی ہو اور ایک ساتھی نے اپنے حصے کا سامان یا کشتی فروخت کر دی تو دوسرے شریک کو شفعہ کا حق ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ شفعہ خاص ہے غیر منقولی اشیاء یعنی زمین کے ساتھ۔

اسی طرح اگر کسی نے صرف عمارت یا درخت فروخت کر دئے زمین کے بغیر تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء میں قصداً یعنی مفرداً شفعہ ثابت نہیں ہوتا لیکن اگر عمارت یا درخت زمین کے تابع ہو کر فروخت کر دئے تب عمارت اور درخت

میں بھی شفعہ ثابت ہوگا۔

وارث وصـــــدقة : اسی طرح اگر ایک شخص کو میراث میں زمین مل گئی یا صدقہ میں زمین مل گئی یا ہبہ میں مل گئی تو ان صورتوں میں شفعہ ثابت نہ ہوگا اسلئے کہ عوض موجود نہیں ہے ہاں اگر ہبہ بشرط العوض ہو تو پھر شفعہ واجب ہوگا کیونکہ ہبہ بشرط العوض بیع کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک مکان تین افراد کے درمیان مشترک تھا اور انہوں نے آپس میں اس کو تقسیم کر دیا تو اس میں کسی کیلئے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہے کیونکہ قسمت میں افراز کے معنی ہیں یعنی ہر ایک ساتھی نے اپنا حصہ خرید انہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اپنا پھیلا ہوا حصہ الگ کر دیا ہے لھذا تبادلہ نہیں پایا گیا ہے بلکہ اپنا حصہ لینا پایا گیا ہے اور اپنے حصہ لینے کی صورت میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔

او جعل اجرة : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مزدور سے کہا کہ تم ایک ماہ تک میری خدمت کرو اور اجرت میں تمہیں یہ مکان مل جائے گا تو اس صورت میں شفیع، شفعہ نہیں کر سکتا ہے لیکن اگر مزدور کی مزدوری دراہم کی صورت میں مقرر کی گئی ہو ایک ماہ کی خدمت کی اجرت سو دراہم مقرر کی پھر دراہم کے بجائے مکان دیدیا تو اس صورت میں شفیع شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہے کیونکہ یہاں پر درحقیقت تبادلہ پایا گیا ہے۔

یا مکان کو بدل خلع، بدل عتق، بدل صلح عن دم عمد، یا مہر قرار دیا گیا تب بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا اگرچہ بعض مکان کے مقابلہ میں عوض بھی ہو یعنی ایک عورت نے اپنے شوہر کو بدل خلع میں مکان دیدیا۔ یا ایک غلام نے اپنے آقا سے مکان کے عوض آزادی حاصل کر لی یا قاتل نے اولائے مقتول کے ساتھ مکان پر صلح کر لی یا ایک شخص نے اپنی بیوی کو مہر میں مکان دیدیا تو ان تمام صورتوں میں شفیع کیلئے شفعہ کا حق ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہ اعواض مال نہیں ہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں (اجرت سے لیکر مہر تک) میں شفعہ واجب ہوگا کیونکہ یہ اعواض ان کے نزدیک متقوم ہیں اور جب متقوم ہیں تو یہ بمنزلہ مال ہے اور جب مکان مال کے عوض فروخت ہو جاتا ہے تو اس میں شفعہ واجب ہوتا ہے لھذا اس صورت میں بھی شفعہ واجب ہوگا۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ ان اشیاء کا تقوم مطلقاً نہیں ہے بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہے اور کسی چیز کے بقدر ضرورت ثابت ہونے سے تمام احیان میں ثابت ہونا لازم نہیں آتا لھذا شفعہ کے حق میں یہ اشیاء میں متقوم نہیں ہیں اور جب شفعہ کے حق میں یہ اشیاء متقوم نہیں ہیں تو مال نہ ہوئے اور جب مال نہیں ہے تو شفعہ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ شفعہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ عوض میں مال موجود ہو۔

واذاقوبل ببعضها مال: مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر بعض مکان کے مقابلے میں مال ہو مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو مہر میں مکان دیدیا اس شرط پر کہ بیوی ایک ہزار درہم اپنے شوہر کو واپس کرے گی تو گویا اس مکان کا بعض حصہ بیوی کو مہر میں مل گیا اور بعض حصہ ہزار درہم کے عوض مل گیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پورے مکان میں شفعہ ثابت نہ ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مکان میں ہزار درہم کے بقدر حصہ میں شفعہ واجب ہوگا اس لئے کہ اس میں مبادلہ پایا جارہا ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عقد بیع اصل نہیں ہے بلکہ عقد نکاح کا تابع ہے اور اس کے تابع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیع لفظ نکاح سے منعقد ہوتی ہے اور نکاح کی شرط لگانے سے فاسد نہیں ہوتی اگر ہزار درہم کے بقدر حصہ میں مستقلاً بیع ہوتی تو یہ لفظ نکاح سے منعقد نہ ہوتی بلکہ اس کیلئے لفظ بیع ضروری ہوتا اور نکاح کی شرط لگانے فاسد ہوتی کیونکہ بیع شرط لگانے سے فاسد ہوتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس صورت میں بیع اصل نہیں ہے بلکہ تابع ہے اور جب بیع تابع ہے تو اس میں شفعہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اصل یعنی مہر میں شفعہ واجب نہیں ہے تو تابع یعنی بیع میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا۔

اوبیعت بخیار البائع: یا زمین فروخت ہوگئی بائع کے خیار کے ساتھ تو اس میں بھی اس وقت تک شفعہ واجب نہ ہوگا جب تک بائع نے اپنا خیار ساقط نہ کیا ہو اسلئے کہ بائع کے خیار کے ساتھ مبیع بائع کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی لھذا جب زمین بائع کی ملکیت سے خارج نہیں ہوئی تو مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہے اور جب مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہے تو شفیع کیلئے شفعہ کا حق بھی ثابت نہ ہوگا۔ ہاں اگر بائع نے اپنا خیار ساقط کردیا اور بیع کی اجازت دیدی تو اب شفیع کیلئے شفعہ کا حق ثابت ہوجائے گا اسلئے کہ اب مشتری کی ملکیت ثابت ہوگئی اور جب مشتری کی ملکیت ثابت ہوگئی تو شفعہ بھی ثابت ہوگا۔

﴿اوبیعاًفاسداً وماسقط حق فسخه﴾فانه اذابیع بیعافاسداً وسقط حق الفسخ بان بنی المشتری فیهایثبت الشفعة ﴿اورد بخیار رؤیة اوشرط اوعیب بقضاء بعدماسلمت﴾ ای بیع وسلمت الشفعة لم رد البیع بخیار الرؤیة وبقضاء القاضی فلاشفعةلانه فسخ لابیع ﴿وتجب برد بلاقضاء وباقالة﴾ ای یثبت الشفعة فی الرد بالعیب بلاقضاء القاضی لانه لمالم یجب الرد فاخذه بالرضاء صار کانه اشتراه وکذاتجب الشفعة بالاقالة لان الاقالة بیع فی حق الثالث والشفیع ثالثهما ﴿وللعبدالماذون مدیوناً فی مبیع سیده ولسیده فی مبیعه﴾ ای تجب الشفعة للعبدالماذون حال کونه مدیوناً دینامحیطاً برقبته وکسبه فله الشفعة فیماباع سیده وکذاللسید حق الشفعة فیماباع العبدالماذون المذکور بناءً علی ان

مافي يده ملك له.

ترجمہ: یامکان فروخت کیا گیا بیع فاسد کے ساتھ اور فسخ کرنے کا حق ساقط نہ ہوا ہواسلئے کہ جب ایک مکان بیع فاسد کے ساتھ فروخت کیا گیا ہواور فسخ کرنے کا حق ساقط ہو گیا اس طور پر کہ مشتری نے اس میں عمارت بنائی تو شفعہ ثابت ہوگا اور مکان واپس کر دیا گیا خیار رویت، خیار شرط اور خیار عیب کی بنیاد پر بعد اس کے کہ شفعہ چھوڑ دیا گیا ہو یعنی ایک مکان فروخت کیا گیا اور شفعہ چھوڑ دیا گیا پھر بیع واپس کردی گئی خیار رویت اور قاضی کے فیصلے کی بنیاد پر تو شفعہ نہ ہوگا کیونکہ یہ فسخ ہے بیع نہیں ہے اور شفعہ ثابت ہوگا قضاء قاضی کے بغیر واپس کرنے یا اقالہ کرنے سے یعنی شفعہ ثابت ہوگا عیب کی وجہ سے واپسی کی بنیاد پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر اسلئے کہ جب اس پر واپس کرنا واجب نہیں ہے پھر بھی اس نے واپس لے لیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے خریدا ہے۔ اسی طرح شفعہ واجب ہوگا اقالہ کرنے سے اسلئے کہ اقالہ ثالث کے حق میں بیع ہے اور شفیع ان دونوں کا ثالث ہے اور عبد ماذون کیلئے اپنے آقا کی مبیع میں شفعہ کا حق ہے اس حال میں کہ وہ مدیون ہو اور اس کے آقا کیلئے اس کی مبیع میں یعنی شفعہ ثابت ہوگا عبد ماذون کیلئے اس حال میں کہ وہ ایسا مدیون ہو کہ دین اس کی گردن اور کمائی سب پر محیط ہو تو اس کیلئے شفعہ کا حق حاصل ہے اس مکان میں جو اس کے آقا نے فروخت کیا اور اسی طرح آقا کیلئے شفعہ کا حق حاصل ہے اس مکان میں جو عبد ماذون مذکور نے فروخت کیا یہ اس بات پر مبنی ہے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں وہ اس کی ملکیت ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیع فاسد کے ساتھ زمین فروخت کردی تو جب تک فسخ کرنے کا حق ساقط نہ ہوا ہو اس وقت تک شفیع کیلئے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بیع واجب الفسخ ہوتی ہے یعنی بائع اور مشتری دونوں پر لازم ہے کہ اس بیع کو فسخ کردے اور مبیع بائع کو واپس کردے کیونکہ قبضہ کرنے سے پہلے بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی ہے اور قبضہ کرنے کے بعد فسخ کا احتمال موجود ہے اور فسخ کرنا چونکہ شریعت کا حق ہے اور شفعہ ثابت ہونے سے فساد پختہ ہو جاتا ہے اسلئے جب تک فسخ کرنے کا احتمال موجود ہے اس وقت تک شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

لیکن جب فسخ کرنے کا احتمال ختم ہو گیا مثلاً مشتری نے اس زمین کے اندر عمارت بنادی تو عمارت بنانے سے فسخ کرنے کا حق ساقط ہو جاتا ہے لھذا اب شفیع کیلئے شفعے کا حق ثابت ہوگا۔

وبخيار رؤية اوشرط: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران سے مکان خرید لیا اور شاہد کو شفعے کا حق حاصل تھا لیکن شاہد (شفیع) نے جب یہ سن لیا کہ مکان عمران نے خریدا ہے لھذا شفیع (شاہد) نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا پھر بعد میں عمران نے خیار رویت، خیار شرط، یا خیار عیب کی وجہ سے قاضی کے فیصلے کی بنیاد پر مکان واپس کردیا تو اس صورت میں شفیع (شاہد) کیلئے

شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ جب یہ واپس کرنا قاضی کے فیصلے سے ہے تو یہ بیع جدید نہیں ہے بلکہ سابقہ بیع کو فسخ کرنا ہے اور فسخ کرنے سے شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔

لیکن اگر یہ واپس کرنا قاضی کے فیصلے سے نہ ہو بلکہ باہمی رضامندی سے ہو تو شفیع (شاہد) کیلئے شفعے کا حق ثابت ہوگا۔ اسلئے کہ جب قاضی نے واپس کرنے کا فیصلہ نہیں کیا ہے اور انہوں نے باہمی رضامندی سے واپس کردیا تو یہ ایسا ہے گویا کہ اس نے مشتری سے واپس خرید لیا اور خریدنے کی صورت میں شفیع کیلئے شفعے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر دونوں نے مکان کا اقالہ کیا تو یعنی اقالہ کی بنیاد پر مشتری (عمران) نے مکان بائع (خالد) کو واپس کردیا تو اس صورت میں بھی شفیع (شاہد) کیلئے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اقالہ اگرچہ متبائعین یعنی بائع اور مشتری کے حق میں فسخ بیع ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے اور شفیع ان کو کا ثالث ہے لھذا شفیع کیلئے شفعے کا حق حاصل ہوگا۔

وللعبدالماذون: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دیدی یعنی ماذون فی التجارت بنادیا چنانچہ غلام نے تجارت شروع کی لیکن تجارت میں اس نے اتنا نقصان کیا کہ دیون اس کی گردن اور کمائی سب پر محیط ہوگئے اب غلام اگرچہ صورۃً آقا کا ہے لیکن حقیقت میں یہ غلام آقا کا نہیں ہے بلکہ قرض خواہوں کا ہے اب اگر آقا نے اس عبد ماذون کی زمین متصل کوئی زمین خرید لی تو غلام کو اس زمین میں شفعہ کا حق حاصل ہوگا اسی طرح اگر غلام نے مولیٰ کی زمین کے متصل کوئی زمین فروخت کردی تو آقا کو اس زمین میں شفعہ کا حق حاصل ہوگا اسلئے کہ جب غلام پر اتنے دیون ہیں کہ اس کی گردن اور کمائی سب پر محیط ہیں تو مولیٰ اس غلام کا مالک نہیں ہے اور غلام کے قبضہ میں جتنی چیزیں ہیں غلام اس کا مالک ہے پس جب غلام اپنی زمین کا مالک ہے تو اس کیلئے شفعہ کا حق بھی حاصل ہے۔

﴿ولمن شری او اشتری له لالمن باع اوبیع له اوضمن الدرک﴾ ای یجب الشفعة للمشتری سواءً اشتری اصالة اووکالة وکذاتجب الشفعة لمن اشتری له ای لمن وکل اٰخر بن ااشتری لاجل الموکل والموکل شفیع کان اله الشفعة وفائدته انه لوکان المشتری اوالموکل بالشراء شریکاً وللدار شریک اٰخر فلهما الشفعة لوکان هو شریکا وللدار جار فلاشفعة للجار مع وجوده لایکون للبائع شفعة سواء کان اصیلا اوکیلاً وکذالاشفعة لمن بیع له ای ان وکل بالبیع والموکل شفیع فلاشفعة له وکذاان ضمن الدرک فبیع وهو شفیع له لاشفعة له لان الاستخلاص علیه.

ترجمہ: اور شفعہ ثابت ہے اس شخص کیلئے جس نے خریدلیا، یا جس کیلئے خریدا گیا نہ کہ اس کیلئے جس نے بیچ دیا، یا اس کیلئے بیچ

دیا گیا، یا وہ درک کا ضامن ہو گیا یعنی مشتری کیلئے شفعہ ثابت ہے چاہے وہ اصالۃً خریدے یا وکالۃً۔ اسی طرح شفعہ ثابت ہے اس شخص کیلئے جس کیلئے خریدا گیا ہو یعنی جس نے دوسرے کو خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور اس نے موکل کے واسطے خرید لیا اور موکل ہی اس کا شفیع ہو تو اس کیلئے شفعہ کا حق ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر مشتری یا وکیل بالشراء شریک ہو اور اس مکان کا کوئی اور شریک بھی ہو تو دونوں کیلئے شفعے کا حق ہوگا اور اگر مشتری اس کا شریک ہو اور مکان کا کوئی پڑوسی ہو تو اس کی موجودگی میں پڑوسی کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اور بائع کیلئے شفعہ ثابت نہیں ہے چاہے اصیل ہو یا وکیل۔ اسی طرح اس شخص کیلئے بھی شفعہ ثابت نہیں ہے جس کیلئے بیچا گیا ہو یعنی کسی کو بیچنے کیلئے وکیل بنایا اور موکل ہی اس کا شفیع ہو تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کیلئے درک کا ضامن ہو گیا اور وہ اس مکان کا شفیع بھی ہے تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہیں ہے اس لئے کہ استخلاص اس کے ذمہ واجب ہے۔

تشریح: مشتری کیلئے شفعہ ثابت ہے بائع کیلئے ثابت نہیں ہے:

اس مسئلہ کے بارے میں یہ اصول ذہن میں رکھئے کہ "**من باع اوبیع له فلاشفعة له ومن اشتری اور اشتری له کان له الشفعة**" (البحرالرائق)۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان خالد، عمران اور شاہد تینوں کے درمیان مشترک تھا خالد نے اس مکان میں اپنا حصہ شاہد کے ہاتھ فروخت کر دیا اور شاہد نے خرید لیا اصالۃً یعنی شاہد نے خود خریدا، یا وکالۃً یعنی شاہد (مشتری) نے کسی کو وکیل بنا دیا کہ میرا حصہ خالد (بائع) سے خریدلو چنانچہ مشتری نے شاہد کے واسطے خالد سے اس کا حصہ مکان خرید لیا۔ پس جب شاہد نے خود خرید لیا تو یہ "اشتری" ہے اور اگر وکیل نے شاہد کیلئے بطور وکالت خرید لیا تو یہ "اشتری له" ہے۔ اور موکل (یعنی مشتری جو کہ شاہد ہے) ہی اس کا شفیع ہو تو موکل (شاہد) کیلئے شفعے کا حق حاصل ہوگا۔

وفائدته انه لو کان المشتری او الموکل بالشراء شریکا : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب مشتری نے خود زمین خرید لی تو ملکیت مشتری کیلئے ثابت ہوگئی اب شفعہ ثابت ہونے کا فائدہ کیا ہے؟

شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اگر مشتری (یعنی خود خریدنے کی صورت میں) یا موکل بالشراء (یعنی وکیل کے ذریعہ خریدنے کی صورت میں) اس مکان میں شریک ہو جیسے کہ ہم نے صورت مسئلہ میں کہا ہے کہ خالد عمران اور شاہد تینوں کا مشترکہ مکان ہے تو اس صورت میں جس طرح شریک آخر یعنی عمران کیلئے شفعہ کا حق حاصل ہے اسی طرح مشتری یعنی شاہد کیلئے بھی شفعہ کا حق حاصل ہوگا یعنی خالد کا جو حصہ شاہد نے خرید لیا ہے اس میں شاہد اور عمران نے شفعہ کی وجہ سے برابر کے شریک

ہوں گے اور اگر مشتری کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہو بلکہ مکان تو صرف خالد اور شاہد کے درمیان مشترک تھا پھر شاہد نے خالد سے اس کا حصہ خرید لیا اور اس کا کوئی جار ملاصق یعنی متصل پڑوسی ہو تو پڑوسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا بلکہ مشتری یعنی شاہد زیادہ حق دار ہوگا اس لئے کہ شاہد (مشتری) شریک فی نفس المبیع ہے اور شریک فی نفس المبیع کا حق جار ملاصق پر مقدم ہوتا ہے۔

اور جس نے زمین فروخت کردی یا اس کیلئے فروخت کی گئی تو اس کو شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا مثلاً خالد نے اپنی زمین فروخت کردی اور شاہد نے خرید لی اور جو زمین خالد نے فروخت کی ہے اس کے متصل خالد (بائع) کی دوسری زمین ہے تو خالد (بائع) اس زمین کے اتصال کی وجہ سے شفعہ کا دعوی نہیں کرسکتا ہے اسی طرح اگر خالد نے خود زمین فروخت نہیں کی بلکہ کسی وکیل زمین فروخت کرنے کیلئے وکیل بنایا چنانچہ وکیل زمین فروخت اور اس کے متصل خالد (بائع) کی دوسری زمین ہے اس زمین کی وجہ سے خالد (بائع) اس پر شفعہ کا دعوی نہیں کرسکتا ہے اس لئے کہ زمین فروخت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بائع نے اس میں زمین سے بے رغبتی اختیار کی ہے اور شفعہ کا دعوی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بائع اس میں رغبت رکھتا ہے اور رغبت اور بے رغبتی کا جمع ہونا اجتماع متناقضین ہے یعنی تملیک اور تملک کے درمیان منافات ہے۔

اسی طرح کوئی شخص دوسرے کیلئے درک کا ضامن ہوگیا تو وہ شفعہ کا دعوی نہیں کرسکتا یعنی کسی نے مشتری سے کہا کہ تم یہ زمین خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں اس کے بعد یہ آدمی شفعہ کا دعوی نہیں کرسکتا اس لئے کہ اگر اس زمین کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے تو استخلاص یعنی زمین چھڑانا یا اس کا ثمن واپس دلانا ضامن پر لازم ہے لھذا اپنی طرف سے شفعہ کا دعوی کرنا اس عقد کو باطل کرنا ہے حالانکہ عقد ضامن کی وجہ سے تام ہوگیا تھا اس لئے درک کے ضامن کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

﴿ ولا فیما باع الاذراعا من طول حد الشفیع ﴾ هذا حیلة لاسقاط شفعة الجوار وهی ان تباع الدار الامقدار عرضه ذراع اوشبر اواصبع وطوله تمام مایلاصق من الدار المبیعة دار الشفیع فانه اذالم یبیع مایلاصق دارا الشفیع لاتثبت الشفعة ﴿اوشری سهما بثمن ثم باقیها الافی السهم الاول﴾ هذا حیلة اخری لاسقاط شفعة الجوار وهی انه اذااراد ان یشتری الدار بالف یشتری شیئاً قلیلاً منها کسهم واحد من الف سهم مثلاً بالف الادرهما ثم یشتری الباقی بدرهم فالشفیع لایاخذ الشفعة الافی السهم الاول بثمنه لافی الباقی لان المشتری صارشریکاً وهو احق من الجار ﴿اوشری بثمن ثم دفع عنه ثوباً الابالثمن﴾ هذة حیلة اخری تعم الجوار وغیره وهی مااذاارید بیع الدار بمائة فیشتری الدار بالف ثم یدفع ثوباً یساوی مائة فی مقابلة الالف فالشفیع لایاخذه الابالف .

ترجمہ: اور شفعہ ثابت نہیں ہے اس مکان میں جس کو بیچا گیا ہو مگر شفیع کی زمین کی طرف طول میں ایک گز فروخت نہ کیا گیا ہو یہ شفعہ جوار کے اسقاط کا حیلہ ہے وہ یہ کہ مکان کو فروخت کیا جائے مگر چوڑائی میں ایک گز، یا ایک بالشت یا ایک انگلی کے بقدر جو لمبائی میں شفیع کے مکان کے ساتھ متصل ہو اس لئے کہ زمین کا جو حصہ شفیع کے مکان کے ساتھ متصل ہے وہ فروخت نہیں ہوا ہے لھذا شفیع کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

یا مشتری مکان یا زمین کا ایک حصہ ایک ثمن کے عوض خرید لے پھر باقی حصوں کو خرید لے تو شفیع صرف پہلے حصے میں شفعہ کا حق ہوگا یہ دوسرا حیلہ ہے شفعہ جوار کے ساقط کرنے کیلئے وہ یہ کہ جب اس نے ارادہ کیا کہ مکان کو ہزار کے عوض خرید لے تو ان میں سے کچھ حصہ خرید لے مثلاً ہزار حصوں میں سے ایک حصہ نوسونانوے (۹۹۹) درہم کے عوض خرید لے پھر باقی حصہ ایک درہم کے عوض خرید لے تو شفیع صرف پہلا حصہ بطور شفعہ لے گا اس کے ثمن کے بقدر باقی میں شفعہ نہیں کرسکتا اس لئے مشتری اس میں شریک ہوگیا ہے اور شریک پڑوسی سے زیادہ حقدار ہوتا ہے۔

یا مشتری نے مکان خرید لیا کسی ثمن کے عوض پھر اس کے بدلے میں کپڑا دیدیا تو شفیع صرف ثمن کے ساتھ لے گا یہ ایک اور حیلہ ہے جو جوار اور غیر جوار سب کو شامل ہے وہ یہ کہ جب کسی مکان کے خریدنے کا ارادہ ہو سو روپے کے عوض تو مشتری اس مکان کو ہزار درہم کے عوض خرید لے پھر ہزار کے عوض ایک کپڑا بائع کو دیدے جس کی قیمت سو روپے ہے تو شفیع صرف ہزار کے عوض لے گا۔

تشریح: شفعہ کے ساقط کرنے کے حیلوں کا بیان:

اس عبارت میں مصنفؒ نے شفعہ ساقط کرنے کے تین حیلے ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) پہلا حیلہ یہ ہے کہ مشتری نے بائع سے زمین خرید لی لیکن جو جانب شفیع کی زمین کے ساتھ ملی ہوئی ہے اس جانب سے عرضاً ایک گز یا ایک انچ زمین چھوڑ دی جو لمبائی میں شفیع کی زمین کی حدود کے برابر ہے اس حیلہ کی وجہ سے شفیع کا شفعہ باطل ہوجائے گا اس لئے کہ شفیع کی زمین کے ساتھ جو زمین متصل ہے وہ تو مشتری نے خریدی نہیں ہے اور جو حصہ مشتری نے خریدا ہے وہ شفیع کی زمین کے ساتھ متصل نہیں ہے لھذا شفیع کا شفعہ باطل ہوجائے گا یہ حیلہ صرف جار (پڑوسی) کے شفعہ کو ساقط کرنے کیلئے ہے شریک فی نفس المبیع یا شریک فی حق المبیع کا شفعہ اس حیلہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

(۲) دوسرا حیلہ یہ ہے کہ خالد، عمران سے زمین خریدنا چاہے لیکن عمران (مشتری) شاہد (شفیع) کے شفعہ سے ڈرتا ہے تو اس

صورت میں خالد نے عمران سے زمین کا ہزارواں حصہ (یعنی ۱/۱۰۰۰) نوسوننانوے (۹۹۹) درہم کے عوض خرید لیا پھر باقی زمین یعنی نوسوننانوے (۹۹۹) حصوں کو ایک درہم کے عوض خرید لیا تو اب شفیع کو پہلے حصے میں یعنی ہزاویں حصے میں شفعے کا حق ہے نوسوننانوے (۹۹۹) کے عوض۔ اور باقی نوسوننانوے (۹۹۹) حصوں میں شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ یعنی جب پہلے حصے میں شفیع نے اس بناء پر شفعہ چھوڑ دیا کہ وہ قیمت کے لحاظ سے بہت مہنگا ہے تو اب باقی حصہ میں اس کو شفعہ کرنے کا حق نہ ہوگا اسلئے کہ جب مشتری نے پہلا حصہ خرید لیا تو مشتری (خالد) بائع (عمران) کے ساتھ شریک فی نفس المبیع ہوگیا اور شفیع (شاہد) صرف جار ہے اور شریک فی نفس المبیع کے ہوتے ہوئے جار کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ یہ حیلہ بھی شفعہ جوار کو ساقط کرنے کیلئے ہے شریک فی نفس المبیع یا شریک فی حق المبیع کا شفعہ اس سے ساقط نہیں ہوتا۔

(۳) تیسرا حیلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران سے ایک مکان خرید لیا مکان کی ذاتی قیمت سو درہم ہے لیکن خالد نے عمران سے یہی مکان ایک ہزار درہم کے عوض خرید لیا اور پھر نقد رقم کے بجائے خالد (مشتری) نے عمران (بائع) کو سو درہم کا کپڑا ایک ہزار میں لگا کر دیدیا تو اس صورت میں اگر شفیع شفعہ کرنا چاہے تو وہ اس مکان کو ہزار کے عوض لے گا کپڑے کے عوض نہیں لے گا اس لئے کہ کپڑا دینا تو بائع (عمران) اور مشتری (خالد) کے درمیان ایک الگ عقد ہے لھذا اگر شفیع مکان بطور شفعہ لینا چاہے تو ایک ہزار درہم کے عوض لے گا اور ظاہر ہے کہ شفیع اتنی مہنگی دام مکان نہیں لے گا تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا یہ حیلہ جار، شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حق المبیع سب کو شامل ہے۔

﴿ ولایکره حیلة اسقاط الشفعة والزکوة عندابی یوسفؒ وبه یفتی فی الشفعة وبضده فی الزکوة اعلم ان حیلة اسقاطهما لایکره عند ابی یوسفؒ ویکره عندهما ویفتی فی الشفعة بقول ابی یوسفؒ لانه منع عن وجوب الحق لااسقاط للحق الثابت وهکذا یقول فی الزکوة لکن هذافی غایة الشناعة لانه ایثار للبخل وقطع رزق الفقراء الذین قدره الله تعالیٰ فی مال الاغنیاء والانخراط فی سلک الذین یکنزون الذهب والفضة ولاینفقونها فی سبیل الله والاستبشار بمابشرهم الله تعالی اقول الشفعة انما شرعت لدفع ضرر الجوار فالمشتری ان کان ممن یتضرر به الجیران لایحل اسقاطها وان کان رجلاً صالحاً ینتفع به الجیران والشفیع متعنت لایحب جاره فح یحتال فی اسقاطها.

ترجمہ: شفعہ اور زکوۃ ساقط کرنے کا حیلہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اسی پر فتوی ہے شفعہ کے بارے میں اور اس کی ضد پر زکوۃ کے بارے میں جان لیں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شفعہ اور زکوۃ کے ساقط کرنے کا حیلہ مکروہ نہیں ہے اور

امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے شفعہ کے باب میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا اس لئے کہ یہ حق کے واجب ہونے سے رک جانا ہے نہ کہ ثابت شدہ حق کو ساقط کرنا اسی طرح امام ابو یوسفؒ زکوۃ کے بارے میں بھی کہتے ہیں لیکن یہ انتہائی برا عمل ہے کیونکہ یہ بخل کی پیروی ہے اور فقراء کا رزق قطع کرنا ہے جن کا رزق اللہ تعالیٰ نے مال داروں کے مال میں مقرر فرمایا ہے اور داخل ہونا ہے ان لوگوں کی لڑی میں جو سونا و چاندی جمع کرتے ہیں اور اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے اور اپنے آپ اس خوشخبری میں داخل کرنا ہے جس کی اللہ خوشخبری اللہ تعالیٰ نے دی ہے اس قول سے "فبشرھم بعذاب الیم" میں کہتا ہوں کہ شفعہ مشروع ہوا ہے پڑوسی کے ضرر دور کرنے کیلئے پس اگر مشتری ایسا شخص ہو جس سے پڑوسیوں کو نقصان پہنچتا ہو تو اس صورت میں اسقاط شفعہ کا حیلہ حلال نہ ہوگا اور اگر مشتری ایک نیک صالح آدمی ہو جس سے پڑوسیوں کو فائدہ پہنچتا ہو اور شفیع متعنت یعنی دوسروں کو ضرر پہنچانے والا ہو اور پڑوسی اس کو پسند نہ کرتے ہوں تو پھر حیلہ اسقاط اختیار کیا جا سکتا ہے۔

تشریح: شفعہ ساقط کرنے کے حیلے کا بیان:

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شفعہ اور زکوۃ کے ساقط کرنے کا حیلہ مکروہ نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شفعہ اور زکوۃ دونوں کے ساقط کرنے کا حیلہ مکروہ ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک شفیع کیلئے شفعے کا حق ثابت ہی نہیں ہوا ہے تو یہ حیلہ اس کے حق ثابت ہونے سے روکنے کیلئے اختیار کیا جا رہا ہے نہ کہ اس کے ثابت شدہ حق کو ساقط کرنے کیلئے یعنی حیلہ کے ذریعہ شفیع کا حق واجب ہونے سے روکنے کیلئے ہے ثابت شدہ حق کو ساقط کرنے کیلئے نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ جب شفیع کا حق شفعہ ثابت ہو گیا تو ثابت ہونے کے بعد اس کو ساقط کرنا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مکروہ ہے۔

یہی تفصیل امام ابو یوسفؒ کے زکوۃ کے حیلے میں بھی کرتے ہیں کہ یہ حیلہ زکوۃ واجب ہونے سے روکنے کیلئے ہے زکوۃ کے ساقط کرنے کیلئے نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ کی مشروعیت ضرر دفع کرنے کیلئے ہوئی ہے اگر ہم حیلے کو جائز قرار دیدیں پھر تو ہم نے ضرر دفع نہ کیا بلکہ ضرر ثابت کر دیا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ کے باب میں امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر فتوی ہے اور زکوۃ کے باب میں امام محمدؒ کے مذہب پر فتوی ہے کیونکہ زکوۃ ساقط کرنے کیلئے حیلہ بنانا انتہائی شنیع اور برا عمل ہے اس لئے کہ اس میں اپنے بخل کی پیروی ہے اور جو رزق اللہ تعالیٰ نے مالداروں کے مال میں فقراء کیلئے مقرر کیا ہے ان سے یہ رزق قطع کرنا ہے نیز زکوۃ ساقط کرنے کیلئے حیلہ بنانا ان

لوگوں کی فہرست اور لڑی میں داخل ہونا ہے جو مال جمع کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے اور ان کے حق میں جو عذاب کی خوشخبری سنائی گئی ہے یعنی "فبشرھم بعذاب الیم" اس میں اپنے آپ کو داخل کرنا ہے اس لئے زکوۃ کے ساقط کرنے کیلئے حیلہ بنانا جائز نہ ہوگا۔

اقول: شارحؒ فرماتے ہیں کہ شفعہ کی مشروعیت کی علت پڑوسی کے ضرر سے مخلوق کو بچانا ہے پس اگر مشتری ایسا شخص ہو جس سے لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو اور شفیع نیک نام اور صالح آدمی ہو تو پھر شفعہ ساقط کرنے کا حیلہ بنانا جائز نہ ہوگا بلکہ شفعہ ثابت کیا جائے گا تاکہ مضر آدمی کے ضرر سے لوگ بچ جائیں لیکن اگر مشتری نیک اور صالح آدمی ہے اور شفیع مضر ہے جس کے ساتھ پڑوسی محبت نہیں کرتے تو اس صورت میں شفعہ ساقط کرنے کا شفعہ جائز ہوگا ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

﴿ویبطلها ترکه طلب المواثبة او الاشهاد وتسلیمها بعد البیع فقط﴾ ای التسلیم قبل البیع لایبطلها ﴿ولو من الاب او الوصی او الوکیل﴾ ای الوکیل بطلب الشفعة فان تسلیم هؤلاء لایبطل الشفعة عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ خلافا لمحمدؒ وزفرؒ فان هذا ابطال حق ثابت للصغیر وانها شرعت لدفع الضرر ولهما انه فی معنی ترک الشراء ﴿وصلحه منها علی عوض ورد عوضه﴾ ای الصلح علی العوض یبطل الشفعة لانه تسلیم لکن الصلح غیر جائز لانه مجرد حق التملک فیجب رد العوض ﴿وموت الشفیع لاالمشتری﴾ فان الشفیع اذامات تبطل الشفعة ولاتورث عنه خلافاً للشافعیؒ لانهالیست بمال وهذااذامات بعد البیع قبل القضاء امااذامات بعد قضاء القاضی قبل نقد الثمن اوبعده تصیر للورثة ﴿وبیع مایشفع به قبل القضاء بها﴾ لزوال سبب الاستحقاق قبل التملک بخلاف مااذاکان البیع بشرط الخیار .

ترجمہ: اور شفعہ کو باطل کرتا ہے طلب مواثبت اور طلب اشہاد کو چھوڑنا اور بیع کے بعد شفعہ چھوڑنے سے یعنی بیع سے پہلے شفعہ چھوڑنے سے شفعہ باطل نہیں ہوتا اگرچہ یہ چھوڑنا باپ، وصی، یا وکیل کی جانب سے ہو یعنی وکیل بطلب الشفعہ کی جانب سے ہو اس لئے کہ ان لوگوں کے چھوڑ دینے سے امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفعہ باطل ہوتا ہے جبکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کیلئے خلاف ثابت ہے کیونکہ یہ بچے کے ثابت شدہ حق کو باطل کرنا ہے حالانکہ شفعہ تو مشروع ہوا ہے ضرر کو دور کرنے کیلئے حضرات شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ترکِ شراء کے بیان میں ہے اور شفعہ باطل ہوتا ہے دعوی شفعہ سے صلح کرنے کی صورت میں کسی عوض پر اور اس کا عوض واپس کرے گا یعنی عوض پر صلح کرنے سے شفعہ باطل ہوتا ہے اس لئے کہ یہ شفعہ کا دعوی ترک

کرنا ہے لیکن یہ صلح جائز نہ ہوگی اس لئے کہ حق تملک ہے لھذا عوض کا واپس کرنا لازم ہوگا۔اور باطل ہوتا ہے شفیع کی موت سے نہ کہ مشتری کی موت سے اس لئے کہ جب شفیع مرجائے تو شفعہ باطل ہوتا ہے اوراس میں وراثت جاری نہ ہوگی خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اسلئے کہ یہ مال نہیں ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ شفیع مرجائے بیع کے بعد قاضی کے فیصلے سے پہلے لیکن اگر شفیع مرجائے قاضی کے فیصلے کے بعد ثمن ادا کرنے سے پہلے یا ثمن ادا کرنے کے بعد تو شفعہ ورثاء کیلئے ثابت ہوگا اور شفعہ باطل ہوتا ہے اس مکان کے فروخت کرنے سے جس کے ذریعہ شفعہ کررہا ہے فیصلہ کرنے سے پہلے سبب استحقاق کے زائل ہونے کی وجہ سے مالک ہونے سے پہلے برخلاف اس کے کہ شفیع خیار شرط کے ساتھ اپنا مکان فروخت کردے۔

تشریح: مُبطلات شفعہ کا بیان:

یہاں سے مصنفؒ نے ان امور کو بیان کیا ہے جس کی وجہ سے شفعہ باطل ہوتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ شفعہ باطل ہوتا ہے۔

(۱) طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے ترک کرنے سے یعنی جب شفیع کو مکان بکنے کا علم ہوگیا اور اس نے فوراً طلب مواثبت نہیں کی یا طلب مواثبت تو کرلی لیکن طلب اشہاد نہیں کی تو اس سے بھی شفعہ باطل ہوتا ہے۔

(۲) شفعہ باطل ہوتا ہے شفعہ کے دعوی ترک کرنے سے بیع کے بعد یعنی جب بائع نے مکان فروخت کردیا اور فروخت ہونے کے بعد شفیع نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا یعنی یہ کہا کہ میں شفعہ نہیں کرتا تو اس سے بھی شفیع کا شفعہ باطل ہوتا ہے۔شارحؒ مصنفؒ کے قول "فقط" کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر شفیع نے عقد بیع ہوجانے سے پہلے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا تو اس سے شفعہ باطل نہ ہوگا اسلئے کہ شفعہ ثابت ہوتا ہے بیع ہوجانے کے بعد بیع سے پہلے شفعہ ثابت نہیں ہوتا جب ثابت نہیں ہے تو باطل کیسے ہوگا اسلئے بیع سے پہلے شفعہ باطل نہ ہوگا۔

اگر شفعہ کا دعوی والد، وصی یا وکیل نے چھوڑ دیا ہو یعنی اگر چھوٹے بچے کی زمین کے جوار میں کوئی زمین بک گئی اور چھوٹے بچے کے والد یا وصی نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا تو اس سے بھی شفیع کا شفعہ باطل ہوجائے گا یا ایک شخص کو شفیع نے وکیل بنادیا کہ جاؤ مشتری پر میری جانب سے شفعہ کا دعوی کرو اور وکیل نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا یعنی یہ کہا کہ میں شفعہ نہیں کرتا۔تو اس صورت میں شفیع کا شفعہ باطل ہوجائے گا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک باپ، اور وصی، کے شفعہ چھوڑنے سے شفعہ باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ تو چھوٹے بچے کا ثابت شدہ حق باطل کرنا ہے حالانکہ شفعہ تو مشروع ہوا ہے ضرر دور کرنے کیلئے یہاں پر والد اور وصی بچے کے حق میں ضرر ثابت کرتے ہیں والد اور وصی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ چھوٹے کا بچے کا حق باطل کردے۔

شیخین کی دلیل: شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بچے کے والد اور وصی کی جانب سے شفعہ چھوڑنا ثابت حق کو باطل کرنا نہیں ہے بلکہ یہ درحقیقت شراء کو چھوڑنا ہے یعنی والد اور وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ بچے کے مال سے اس کیلئے کوئی زمین نہ خریدے تو اسی طرح یہ بھی حق حاصل ہے کہ شفعہ نہ کرے کیونکہ شفعہ بھی خریداری کے معنی میں ہے۔

(۳) اور شفعہ باطل ہوتا ہے شفعہ کے دعوی سے کسی عوض پر صلح کرنے سے یعنی شفیع نے مشتری سے کہا کہ تم مجھے دس ہزار روپے دیدو تو میں تیرے خلاف شفعہ کا دعوی نہیں کروں گا تو اس صلح سے شفعہ باطل ہو گیا یعنی اب شفیع کیلئے شفعے کا حق ثابت نہ ہو گا لیکن یہ صلح جائز نہ ہو گی لھذا شفیع نے جو عوض لیا ہے اس کا واپس کرنا شفیع پر لازم ہو گا اس لئے کہ شفعہ کا حق مجرد حق تملک ہے اور نفس حق تملک مال نہیں ہے لھذا اس کا عوض لینا جائز نہ ہو گا۔

(۴) شفعہ باطل ہوتا ہے شفیع کی موت سے یعنی اگر قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے شفعہ مر گیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا یعنی یہ حق شفعہ، شفیع کے ورثاء کی طرف منتقل نہ ہو گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک شفیع کی موت کے بعد حق شفعہ ورثاء کی طرف منتقل ہو گا اسلئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح املاک میں وراثت جاری ہوتی ہے اسی طرح حقوق لازمہ میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔

احناف کے نزدیک حق شفعہ میں وراثت جاری نہیں ہوتی اس لئے کہ حق شفعہ مال نہیں ہے اور وراثت مال میں جاری ہوتی ہے حقوق میں جاری نہیں ہوتی لھذا حق شفعہ ورثاء کی طرف منتقل نہ ہو گا۔

یہ اس وقت ہے جبکہ قاضی نے شفعے کا فیصلہ شفیع کے حق میں نہ کیا ہو اور فیصلہ کرنے سے پہلے شفیع مر جائے تو حق شفعہ ورثاء کی طرف منتقل نہ ہو گا لیکن اگر قاضی نے شفیع کے حق میں شفعے کا فیصلہ کر دیا اور شفیع نے ثمن ادا نہ کیا ہو یا ثمن ادا کر دیا ہو تو اس صورت میں شفعہ ورثاء کی طرف منتقل ہو گا۔

(۵) اگر شفیع نے شفعہ کے فیصلہ ہو جانے سے پہلے اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کے ذریعہ شفعہ کر رہا ہے تو شفعہ باطل ہو جائے گا مثلاً خالد نے عمران سے مکان خرید لیا جس کے قریب شاہد کا مکان ہے چنانچہ شاہد اپنے مکان کے اتصال کی بناء پر اس مکان پر شفعہ کیا جو خالد نے عمران سے خریدا ہے لیکن ابھی تک قاضی نے شاہد (شفیع) کے حق میں شفعے کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ شاہد (شفیع) نے اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کے ذریعہ وہ شفعہ کر رہا تھا یعنی اپنا سابقہ مکان فروخت کر دیا تو اس سے بھی شفیع کا حق شفعہ باطل ہوتا ہے اس لئے کہ حق شفعہ کے استحقاق کا سبب ملکیت میں آنے سے پہلے زائل ہو گیا یعنی ملکیت کے ساتھ

اتصال ختم ہوگیا تو حق شفعہ بھی زائل ہوگیا۔ لیکن اگر قاضی نے شفیع کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کردیا اور اس کے بعد شفیع نے اپنا سابقہ مکان یعنی جس کے ذریعہ اس نے شفعہ کا دعوی کیا تھا اس کو فروخت کردیا تو اس سے شفعہ باطل نہ ہوگا۔

بخلاف ماذاکان بشرط الخیار: یعنی اگر مذکورہ صورت میں شاہد (شفیع) نے اپنا مکان مطلق بیع کے ساتھ فروخت نہ کیا بلکہ بائع (شاہد) نے اپنے خیار کے ساتھ فروخت کیا یعنی شاہد نے اپنا مکان (جس کے ذریعہ شفعہ کا دعوی کررہا ہے) فروخت کردیا اور یہ کہا کہ میرے لئے تین دن تک خیار ہوگا تو اس صورت میں شفیع کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا یعنی تین دن کے اندر شفیع اس مکان کے ذریعہ پڑوسی مکان پر شفعہ کرسکتا ہے کیونکہ بائع کے خیار کی وجہ سے مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلتی لھذا اس مکان پر شفیع کی ملکیت باقی ہے اور اتصال بھی موجود ہے تو شفعہ کا دعوی بھی جائز ہوگا۔

﴿فان سمع شراء ک فسلم فظھر شراء غیرک اوبیعہ بالف فسلم وکان باقل اوبکیلی اووزنی اوعددی متقارب قیمتہ الف او اکثر فھی لہ وبعرض کذلک لا﴾ ای سمع البیع بالف فسلم وکان باقل اوکان بکیلی اووزنی اوعددی متقارب قیمتہ الف واکثر فالشفعۃ ثابتۃ لہ لان ھذہ الاشیاء من ذوات الامثال فالشفیع یاخذہ بھا وربما یکون لہ الاخذ بھذۃ الاشیاء ایسر وان کانت قیمتھا اکثر من الالف فیکون لہ حق الشفعۃ بخلاف ماذاظھر ان البیع کان بعرض قیمتہ الف اواکثر لایبقی لہ الشفعۃ لان الشفیع یاخذھا بالقیمۃ فان کانت قیمتہ الفاً فقد سلم البیع بہ وان کانت قیمتہ اکثر فتسلیم المبیع بالف تسلیم المبیع بالاکثر بالطریق الاولیٰ۔

ترجمہ: اگر شفیع نے تیرے خریدنے کے بارے میں سنا تو اس نے شفعہ چھوڑ دیا پھر آپ کے علاوہ غیر کی خریداری ظاہر ہوگئی یا اس نے سنا تھا ہزار کے عوض لینے کا تو اس نے شفعہ چھوڑ دیا حالانکہ وہ ہزار سے کم کے عوض تھا یا کیلی، وزنی، اور عدد متقارب چیز کے عوض خریدلیا جس کی قیمت ہزار ہے یا ہزار سے بھی زیادہ ہے تو اس صورت میں اس کو شفعہ ملے گا اور اگر اس نے اسی طرح کیا سامان کے عوض تو شفعہ ثابت نہ ہوگا یعنی اس نے سن لیا کہ بیع ہوئی ہزار کے عوض تو اس نے شفعہ چھوڑ دیا حالانکہ بیع ہوئی تھی اس سے کم کے عوض یا کیلی، وزنی، اور عددی متقارب کے عوض جس کی قیمت ہزار روپے یا اس سے بھی زیادہ ہے تو پھر شفیع کیلئے شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ یہ چیزیں ذوات الامثال ہیں لھذا شفیع ان کو ان اشیاء کے عوض لے گا اور بسا اوقات ان اشیاء کے عوض لینا اس کیلئے آسان ہوتا ہے اگر چہ اس کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو لھذا اس کیلئے شفعے کا حق ہوگا برخلاف اس کے کہ جب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ بیع ہوئی ہے سامان کے عوض جس کی قیمت ہزار روپے ہے یا اس سے زیادہ ہے تو اس صورت میں شفیع کیلئے شفعہ

ثابت نہ ہوگا کیونکہ شفیع یہاں پر قیمت ہی کے ذریعہ لے گا پس اگر اس کی قیمت ہزار روپے ہے تو وہ ہزار کے عوض لینا چھوڑ چکا ہے اور اگر اس کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو ہزار کے عوض مبیع چھوڑنے سے ہزار سے زیادہ کے عوض چھوڑنا بطریقہ اولی لازم ہوگا۔

تشریح: اشخاص کے اختلاف سے شفعہ کا ثبوت مختلف ہوسکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے جب شفیع نے سن لیا کہ مکان خالد نے خریدا ہے تو شفیع (شاہد) نے شفعہ کا دعوی چھوڑ دیا کہ خالد تو اچھا اور نیک آدمی ہے لھذا میں اس پر شفعے کا دعوی نہیں کرتا لیکن بعد میں پتہ چلا کہ خالد نے نہیں خریدا ہے بلکہ "ماجد" نے خریدا ہے تو شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا بلکہ اب وہ ماجد پر شفعے کا دعوی کر سکتا ہے اسلئے کہ شفعہ مشروع ہوا ہے پڑوسی کے ضرر دفع کرنے کیلئے اب ہوسکتا ہے کہ اس کو ماجد سے ضرر کا اندیشہ ہو اور خالد سے ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو ایک کے حق میں شفعہ چھوڑنے سے دوسرے کے حق میں شفعہ چھوڑنا لازم نہ آئے گا۔

اسی طرح اگر شفیع نے سن لیا کہ مکان فروخت ہوگیا ہے ہزار روپے کے عوض تو اس نے شفعہ چھوڑ دیا کہ ہزار روپے کے عوض میں یہ مکان نہیں لیتا پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ مکان کے ہزار کے عوض نہیں بیچا گیا بلکہ پانچ سو روپے کے عوض بیچا گیا ہے تو اب بھی شفیع کیلئے شفعے کا حق ہوگا۔

اور اگر شفیع نے سن لیا کہ مکان فروخت ہوگیا ہزار روپے کے عوض پھر معلوم ہوا کہ ہزار روپے کے عوض فروخت نہیں کیا گیا ہے بلکہ کیلی، وزنی یا عددی متقارب کے ذریعہ فروخت کیا گیا ہے جس کی قیمت ہزار روپے ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے تو اس صورت میں بھی شفیع کیلئے شفعہ ثابت ہوگا اسلئے کہ یہ اشیاء ذوات الامثال ہیں لھذا جس طرح مشتری اس کے عوض لے سکتا ہے تو شفیع بھی اس کے عوض لے سکتا ہے اور اس صورت میں شفعہ اسلئے دوبارہ ثابت ہوگا کہ بسا اوقات شفیع کے لئے ان اشیاء کے عوض مکان لینا آسان ہوتا ہے کیونکہ ان کے پاس یہ اشیاء تو ہوتے ہیں لیکن نقد کرنسی نہیں ہوتی اس لئے شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا۔

لیکن اگر شفیع نے یہ سن لیا کہ مکان فروخت کیا گیا ہے ایک ہزار روپے کے عوض تو اس نے شفعہ چھوڑ دیا پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ بک گیا ہے دس تھان کپڑے کے عوض تو اس صورت میں شفیع کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ سامان ذوات الامثال نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم ہیں کیونکہ اگر مکان سامان کے عوض بک بھی جائے تب بھی شفیع اس کی قیمت کے عوض لے گا سامان کے عوض نہیں لے سکتا پس جب قیمت کے ذریعہ لینا ہے تو اگر سامان کی قیمت ہزار روپے ہے تو ہزار کے عوض لینا تو اس نے چھوڑ دیا ہے

اور اگر سامان کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو جب اس نے ہزار کے عوض مبیع لینا چھوڑ دی ہے تو ہزار سے زیادہ کے عوض لینا بطریقہ اولی چھوڑے گا اسلئے سامان کے عوض لینے کی صورت میں شفیع کیلئے دوبارہ شفعہ کا حق ثابت نہ ہوگا۔

﴿ وشفيع حصة احدالمشتريين لااحدالباعة ﴾اى اشترى جماعة من واحد فللشفيع ان ياخذ نصيب احدهم وان باع جماعة من واحد لايأخذ حصة احدالبائعين ويترك حصة الباقية ان شاء اخذ كلها اوترك لان هنا يتفرق الصفقة على المشترى ولمة لايتفرق وايضاً يتحقق فى الاول دفع ضرر الجار لافى الثانى ﴿والنصف مفرزا بيع مشاعاً من دار فقسما﴾ اى اشترى نصفا مشاعاً من دار فقسمه البائع والمشترى فالشفيع ياخذ النصف مفرزاً لان القسمة من تمام القبض .

ترجمہ: اور شفیع مشتریوں میں سے ایک مشتری کا حصہ لے سکتا ہے نہ کہ بائعوں میں سے ایک بائع کا حصہ یعنی ایک جماعت نے ایک شخص سے خرید لیا تو شفیع کیلئے جائز ہے کہ ایک کا حصہ لے لے اور اگر ایک جماعت نے ایک شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تو شفیع یہ نہیں کر سکتا کہ ایک کا حصہ لے لے اور باقی لوگوں کا حصہ چھوڑ دے اگر چاہے تو پورا مکان لے لے یا چھوڑ دے اسلئے کہ یہاں پر مشتری پر تفریق صفقہ لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں تفریق صفقہ لازم نہیں آتا نیز پہلی صورت میں دفع ضرر جار ثابت ہے نہ کہ دوسری صورت میں اور شفیع اس نصف کو لے گا جو علیحدہ کیا گیا ہے اس مکان میں سے جو مشترک طور پر بیچا گیا ہو پھر تقسیم کیا گیا یعنی مشتری نے آدھا مکان خرید لیا مشاع طور پر پھر بائع اور مشتری نے آپس میں تقسیم کر دیا تو شفیع لے اس نصف کو جو علیحدہ کیا گیا ہے اس لئے کہ تقسیم قبضہ کے تمام ہونے کا حصہ ہے۔

تشریح: مشتریوں کے تعدد سے شفعہ ثابت ہے بائع کے تعدد سے شفعہ ثابت نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اپنا مکان فروخت کر دیا تین آدمیوں کے ہاتھ اور شاہد اس مکان کا پڑوسی ہے تو شاہد (شفیع) نے کہا کہ میں ایک مشتری کے حصے پر شفعہ کرتا ہوں اور بقیہ دو کے حصے پر شفعہ نہیں کرتا تو شفیع کیلئے یہ شفعہ جائز ہے لیکن اگر تین آدمیوں نے خالد کے ہاتھ مکان فروخت کر دیا تو اس صورت میں شفیع یہ نہیں کر سکتا کہ صرف ایک شخص کے حصے پر شفعہ کا دعوی کردے اور بقیہ بائعین کے حصے میں دعوی چھوڑ دے بلکہ اس صورت میں شفیع سے کہا جائے گا کہ یا تو پورا مکان بطور شفعہ لے لو یا شفعہ کا دعوی چھوڑ دو۔

اس لئے کہ پہلی (تعدد مشتری) کی صورت میں تفریق صفقہ کا نقصان لازم نہیں آتا اسلئے کہ مشتریین تو پہلے سے متعدد ہیں ان کے حق میں تفریق صفقہ سے نقصان اور شیوع لازم نہیں آتا برخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس صورت میں مشتری ایک ہے

اگر بعض حصے میں شفعہ ثابت کردیا جائے تو مشتری کے حق میں تفریق صفقہ لازم آتی ہے اور مشتری پر تفریق صفقہ جائز نہیں ہے۔

نیز پہلی صورت میں پڑوسی کے ضرر دور کرنے کی علت پائی جارہی ہے یعنی جب مشتری تین ہیں جن میں دو آدمی نیک اور صالح ہیں اور ایک طالح (برا) ہے۔ شفیع چاہتا ہے نیک آدمی اس کے پڑوس میں رہے لیکن برے آدمی کی صحبت سے بچ جائے تو اس نے برے آدمی کے حصے میں شفعے کا دعوی کردیا تو یہ جائز ہے۔ اور دوسری صورت میں یہ پڑوسی کے ضرر دور کرنے کی علت نہیں پائی جارہی اسلئے کہ ایک حصے پر شفعہ کرنے کی صورت میں پڑوسی پڑوس سے نہیں نکلتا بلکہ مشتری اب بھی آپ کا جار ہے لھذا یا تو پورا مکان لے لو یا چھوڑ دو۔

والنصف مفرزاً: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے اپنے مکان کا نصف حصہ عمران کے ہاتھ فروخت کردیا مشاع طور پر یعنی تقسیم سے پہلے اس طور پر فروخت کیا کہ میں نے اپنا نصف مکان آپ کے ہاتھ فروخت کردیا پھر بائع اور مشتری نے مکان کو تقسیم کردیا اور مشتری کو اس کا حصہ الگ کر کے دیدیا تو اس صورت میں شفیع کیلئے اس نصف حصے میں شفعے کا حق ثابت ہوگا جو مشتری نے لیا ہے اور بائع کا حصہ نہیں لے سکتا اسلئے کہ بائع کے پاس جو حصہ رہ گیا ہے وہ بائع نے فروخت نہیں کیا ہے صرف مشتری کے حصے میں شفعہ کرسکتا ہے کیونکہ مشتری نے صرف نصف مکان لیا ہے اور تقسیم کے بعد اسلئے لے گا کہ تقسیم قبضہ کے تمام ہونے کا حصہ ہے لھذا جب تقسیم عمل میں آگئی تو اب مشتری کا قبضہ تام ہوگیا اور جب مشتری کا قبضہ تام ہوگیا تو جو حصہ مشتری کو مل گیا ہے وہ شفیع کو دیدیا جائے گا۔

☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

ختم شد کتاب الشفعہ

بتاریخ ۶ ذیعقدہ ۱۴۲۸ھ مطابق ۵ نومبر ۲۰۰۸ء

كتاب القسمة

چند مباحث کی معرفت:

(۱) قسمت کی تعریف (۲) قسمت کی مشروعیت (۳) قسمت کے ارکان (۴) قسمت کے انواع (۵) قسمت کے شرائط (۶) قسمت کے احکام۔

تفصیل: (۱) قسمت کی تعریف: قسمة اقتسام یاتقسیم اسم ہے جیسے قدوة اقتداءکااسم ہے لغت میں قسمت کے معنی ہیں تقسیم کرنااور بانٹنا۔

اصطلاح شرع میں قسمة کہتے ہیں "هي جمع نصيب شائع في معين" یعنی ایک حصہ شائعہ کوایک معین حصے میں جمع کرنے کوقسمة کہتے ہیں۔

قسمت کی مشروعیت: قسمت کی مشروعیت کتاب اللہ سے ہے جیسے باری تعالیٰ کاارشاد ہے "ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر" اسی طرح باری تعالیٰ کاارشاد ہے "واذاحضر القسمة اولو القربى واليتمىٰ والمساكين فارزقوهم منه" اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہے "واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول" خمس کاتعین تقسیم کے بغیر نہیں ہوسکتا۔

قسمت کی مشروعت حدیث سے: "قسم رسول الله ﷺ غنائم خيبر وحنين بين الغانمين وقسم المواريث" (نصف الرایہ جلد۴ص ۱۷۸)۔

امت کااجماع چلاآرہاہے تقسیم کی مشروعیت پر نیز قیاس کاتقاضابھی یہی ہے کیونکہ ہرایک آدمی اس کامحتاج ہوتاہے کہ اپنے حصے سے کامل نفع اٹھائے اور یہ تقسیم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

(۳) قسمت کے ارکان: قسمت کارکن وہ فعل ہے جس کے ذریعے شرکاء کے حصوں کے درمیان افراز اور تمیز حاصل ہو جیسے کیل مکیلی اشیاء میں اوروزن موزونی اشیاءاورذراع مذروعات میں۔اورقسمت کاسبب تمام شرکاءیابعض شرکاءکامطالبہ ہے اپنے حصے سے فائدہ اٹھانے کیلئے۔

(۴) قسمت کے انواع: احناف کے نزدیک قسمت کی دوقسمیں ہیں (۱) قسمت جبریہ (۲) قسمت رضائیہ۔

قسمت جبریہ ۔ یہ ہے کہ قاضی یا قاضی کا نائب بعض شرکاء کے مطالبے سے مشترک کو تقسیم کردے تو اس میں تقسیم کرنے کے بعد شرکاء کو انکار کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور قسمت رضائیہ یہ ہے کہ شرکاء باہمی رضامندی سے مشترک چیز کو اپنے درمیان تقسیم کردے تو یہ تقسیم بمنزلہ بیع ہے لھذا اس میں ایجاب وقبول اور محل بیع کا اعتبار کیا جائے گا۔

قسمت کے شرائط: قسمت رضائیہ کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں (۱) عاقدین میں بیع کی اہلیت موجود ہو اس لئے کہ یہ قسمت بیع کے حکم میں ہے

(۲) ملک اور ولایت یعنی قاسم اس چیز کا مالک ہو جس کو تقسیم کر رہا ہے اور اگر مالک نہ ہوگا تو پھر یہ شرط ہے کہ قاسم کو اس تقسیم کی ولایت حاصل ہو یعنی قاسم صغیر یا مجنون یا معتوہ کا ولی ہو۔

(۳) شرکاء بذات خود حاضر ہوں یا ان کا نائب حاضر ہو لھذا اگر کوئی شریک غائب ہو تو تقسیم جائز نہیں ہے۔

(۴) شرکاء کی رضامندی ۔ یعنی جس چیز کو تقسیم کر رہے ہیں اس کی تقسیم پر تمام شرکاء رضامند ہوں کیونکہ اس میں بیع کے معنی موجود ہیں اور بیع میں تراضی شرط ہے۔

(۵) قسمت جبریہ کیلئے ایک شرط یہ ہے کہ احد الشرکاء یا تمام شرکاء نے قاضی سے تقسیم کا مطالبہ کیا ہو۔

(۶) ایک شرط اس میں یہ بھی ہے کہ تقسیم کرنے میں تمام شرکاء کا ضرر نہ ہو اگر تمام شرکاء کا ضرر ہو تو قاضی تقسیم نہیں کر سکتا اور بعض شرکاء کا ضرر ہو اور بعض کا نفع ہو تو دیکھا جائے گا کہ مطالبہ کس نے کیا ہے اگر مطالبہ اس شخص نے کیا ہو جس کا نفع ہے تو تقسیم کیا جائے گا اور اگر مطالبہ اس شخص نے کیا ہو جس کا ضرر ہے تو تقسیم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ وہ متعنت ہے۔

(۷) ایک شرط اس میں یہ ہے کہ مال مشترک مثلی ہو یعنی کیلی، وزنی اور عددی متقارب اشیا ہوں۔

(۶) قسمت کے احکام: قسمت رضائیہ کا حکم احناف کے نزدیک لزوم ہے یعنی جب باہمی رضامندی سے تقسیم ہوگئی تو یہ تقسیم چونکہ بمنزلہ بیع ہے لھذا یہ تقسیم لازم ہے تقسیم کے بعد کسی کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۶ ص ۴۷۶۶)

﴿هی تعیین الحق الشائع وغلب فیها الافراز فی المثلی والمبادلة فی غیره فیأخذ کل شریک حصته بغیبة صاحبه فی الاول لافی الثانی وان اجبر علیها فی متحد الجنس فقط عند طلب احدهم﴾ ای المبادلة غالبة فی غیر المثلی مع انه یجبر علی القسمة فی غیر المثلی اذا کان متحد الجنس مع ان المبادلة لایجری فیه الجبر فانه انما یجبر علیها لان فیها معنی الافراز مع ان الشریک یرید الانتفاع

بحصته فاوجب الجبر على ان المبادلة قد يجرى فيها الجبر اذاتعلق حق الغير به كمافى قضاء الدين ۔

ترجمہ: یہ پھیلے ہوئے حق کو متعین کرنا ہے اوراس کے اندر افراز یعنی جدا کرنے کے معنی غالب ہیں مثلی اشیاء میں اور مبادلہ کے معنی غالب ہیں غیر مثلی اشیاء میں لھذا ہر شریک اپنا حصہ لے سکتا ہے دوسرے کے غائب ہونے کی حالت میں پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اگر چہ اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے صرف متحد الجنس اشیاء میں کسی ایک شریک کے مطالبے کے وقت۔ یعنی مبادلہ غالب ہے غیر مثلی اشیاء میں باوجودیکہ شریک اخر کو مجبور کیا جاسکتا ہے غیر مثلی اشیاء میں جبکہ اس کی جنس ایک ہو باوجودیکہ مبالہ میں جبر نہیں کیا جاتا اور قسمت میں جبر اس لئے کیا جاتا ہے کہ قسمت میں افراز کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ ہر شریک اس کا بات کا ارادہ رکھتا ہے کہ اپنے حصے سے فائدہ اُٹھائے تو اس نے جبر کو ثابت کردیا اور اس کے ساتھ یہ ہے کہ کبھی کبھار مبادلہ میں بھی جبر کیا جاتا ہے جبکہ اس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہو جیسے دین کی ادائیگی میں۔

تشریح: قسمت افراز ہے یا مبادلہ؟

مصنفؒ نے کتاب الشفعہ کے بعد کتاب القسمت لائی ہے مناسبت یہ ہے کہ جس طرح شفعہ میں شفیع جبراً مشتری کے حصے کا مالک بن جاتا ہے اسی طرح قسمت اور تقسیم میں بھی ایک شریک دوسرے کے حصے کا بعض صورتوں میں جبراً مالک بن جاتا ہے۔ یعنی شفعہ میں تملک کلی ہے اور قسمت میں تملک جزی ہے۔ تملک کلی چونکہ تملک جزی سے اقوی ہوتا ہے اس لئے کتاب الشفعہ کو کتاب القسمت سے پہلے لائے ہیں۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قسمت کہتے ہیں پھیلے ہوئے حصے کو متعین حصے میں جمع کرنا۔ مثلاً ایک مکان خالد اور عمران دونوں کے درمیان مشترک ہے تو اس مکان کے ہر ہر حصے میں دونوں مشترک ہیں اب جب دونوں نے مکان کو تقسیم کردیا خالد نے شرقی حصہ لے لیا اور عمران نے غربی حصہ لے لیا تو اس تقسیم کے نتیجے میں خالد کا جو نصف تھا وہ پورے مکان میں پھیلا ہوا تھا وہ ایک جانب میں جمع ہو کر متعین ہو گیا اور اس کا حصہ الگ ہو گیا قسمت میں افراز اور مبادلہ دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی اپنا اپنا حصہ الگ کرنے کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اور مبادلہ یعنی بیع کے معنی بھی جاتے ہیں۔ افراز کے معنی ہیں اپنا حصہ علیحدہ کرنا۔ مثلی اشیاء میں افراز کے معنی غالب ہیں یعنی اس میں علیحدہ کرنے کے معنی غالب ہیں کہ ہر ایک ساتھی دوسرے ساتھی سے اپنا حصہ الگ کررہا ہے اور غیر مثلی اشیاء میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں یعنی اس میں ایک ساتھی اپنا کچھ حصہ دیکر دوسرے ساتھی کا کچھ حصہ لے رہا ہے اور یہ مبادلہ ہے۔

فیاخذ کل شریک: افراز اور مبادلہ پر تفریع ہے یعنی مثلی اشیاء میں جب افراز غالب ہے تو اس میں ہر ایک ساتھی

دوسرے کے غائب ہونے کی حالت میں اپنا حصہ لے سکتا ہے اس لئے کہ اس میں ہر ساتھی اپنا حصہ لے رہا ہے دوسرے کے ساتھ تبادلہ نہیں کرتا جب تبادلہ نہیں ہے تو اس میں دوسرے کا حضور بھی ضروری نہیں ہے۔
اور غیر مثلی اشیاء میں چونکہ تبادلہ غالب ہے اس لئے غیر مثلی اشیاء میں ایک ساتھی دوسرے ساتھی کے غائب ہونے کی حالت میں اپنا حصہ نہیں لے سکتا۔

وان اجبر علیها فی متحد الجنس فقط : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب غیر مثلی اشیاء میں تبادلہ غالب ہے تو جب اشیاء متحد الجنس ہوں اور ایک ساتھی تقسیم کا مطالبہ کررہا ہو اور دوسرا ساتھی انکار کررہا ہو تو منکر کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا حالانکہ مبادلہ میں جبر نہیں ہوتا تو اس میں کیوں جبر کیا جاتا ہے؟
جواب: غیر مثلی اشیاء میں تقسیم پر جبر اسلئے کیا جاتا ہے کہ تقسیم غیر مثلی اشیاء میں اگرچہ مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن اس میں چونکہ افراز کے معنی بھی موجود ہے اسلئے جب اشیاء متحد الجنس ہوں اور اس میں ایک ساتھی تقسیم کرنے سے انکار کرتا ہو اور دوسرے ساتھی تقسیم کا مطالبہ کررہے ہوں تو منکر کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا تاکہ ہر ایک ساتھی اپنے حصے سے کامل طور پر فائدہ اٹھا سکے۔

علی ان المبادلة: شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مبادلہ میں جبر نہیں ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ بعض اوقات مبادلہ میں بھی جبر کیا جاتا ہے کہ جیسا کہ ایک شخص مدیون ہو اور لوگوں کے دیون ادا نہیں کرتا ہے اور اس کے پاس نقد کرنسی نہیں ہے لیکن اس کے علاوہ کچھ سامان موجود ہے تو قاضی اس کو سامان فروخت کرنے پر مجبور کرے گا حالانکہ یہ مبادلہ پس جب مبادلہ میں جبر جائز ہے تو غیر مثلی اشیاء کی تقسیم میں بھی جبر جائز ہوگا۔

﴿وینصب قاسم یرزق من بیت المال لیقسم بلا اجر وهو احب وان نصب باجر صح وهو علی عدد الرؤس﴾ هذا عند ابی حنیفة وقالا الاجر یجب علی قدر الانصباء لانه مؤنة الملک له ان الاجر مقابل بالتمیز وهو لایتفاوت بل قد یصعب فی القلیل وقد ینعکس فتعذر اعتباره فاعتبر اصل التمیز **﴿ویجب کونه عدلا عالماً بها ولایتعین واحد لها﴾** لان الامر قد یضیق علی الناس والاجر یصیر غالیاً **﴿ولایشترک القسام﴾** ای ان قسم علی واحد لایکون الاجر مشترکا بینهم فانه یفضی الی غلاء الاجر **﴿وصحت برضاء الشرکاء الا عند صغر احدهم﴾** اذ ح امر القاضی **﴿**

ترجمہ: اور تقسیم کرنے والا مقرر کیا جائے گا جس کی تنخواہ بیت المال سے دی جائے گی تاکہ بغیر اجرت کے تقسیم کرے اور یہ پسندیدہ ہے اور اگر تقسیم کرنے والے کو اجرت پر مقرر کیا گیا تو بھی صحیح ہے اور یہ اجرت شرکاء پر واجب ہوگی ان کی تعداد کے

اعتبار سے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجرت حصوں کے بقدر واجب ہوگی کیونکہ یہ ملکیت کی مؤنت ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجرت تمیز یعنی جدا کرنے کے مقابلے میں ہے اور یہ متفاوت نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ تھوڑی چیز میں تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس ہوتا ہے پس حصوں کا اعتبار کرنا متعذر ہے لھذا اصل تمیز کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور واجب ہے کہ تقسیم کرنے والا عادل، اور تقسیم کے طریقے کو جانتا ہو اور تقسیم کیلئے ایک شخص کو متعین نہ کیا جائے گا اس لئے کہ اس سے لوگوں کیلئے معاملہ دشوار ہو جائے گا اور اجرت زیادہ ہو جائے گی اور تقسیم کرنے والوں کو شریک نہیں کیا جائے گا یعنی اگر ایک قاسم تقسیم کرے تو اجرت سب کے درمیان مشترک نہ ہوگی اس لئے کہ اس سے اجرت زیادہ ہو جائے گی اور تقسیم صحیح ہے شرکاء کی رضامندی سے مگر یہ کہ شرکاء میں سے کوئی نابالغ بچہ ہو تو پھر قاضی کا فیصلہ کا ضروری ہے

تشریح: قاسم کی تنخواہ کون ادا کرے گا؟

مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ وہ خود قاسم مقرر کردے جس کی تنخواہ بیت المال سے دی جائے تا کہ وہ لوگوں کے درمیان ان کے مشترک اموال، زمین وغیرہ تقسیم کردے اور لوگوں سے اجرت نہ لے کیونکہ یہ تقسیم بھی درحقیقت قضاء ہی کا ایک عمل ہے اور قضاء کا مقصد آپس کے جھگڑے کو ختم کرنا ہوتا ہے اور تقسیم کے ذریعہ بھی جھگڑے کو ختم کرانا مقصود ہوتا ہے اور قاضی کو بیت المال سے تنخواہ دی جاتی ہے اس لئے کہ وہ عام مسلمانوں کے فائدے کیلئے کام کرتا ہے اسی طرح قاسم کو بھی بیت المال سے تنخواہ دی جائے کیونکہ اس کا فائدہ بھی عام لوگوں کو پہنچتا ہے۔ یعنی قاسم کو بیت المال سے تنخواہ دینا پسندیدہ عمل ہے ۔

لیکن اگر بیت المال کی جانب سے قاسم مقرر نہ ہو یا مقرر ہو لیکن پھر بھی شریکین نے اپنی مرضی سے کسی کو قاسم مقرر کردیا اور اس کو اجرت اپنی جانب سے دیدی تو یہ بھی جائز ہے یعنی اس معاملہ میں تضییق (تنگی پیدا کرنا) نہیں ہے بلکہ توسیع (وسعت پیدا کرنا) ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شرکاء پر اجرت رؤس کی تعداد کے اعتبار سے واجب ہوگی یا حصوں کے اعتبار سے؟

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شرکاء پر اجرت واجب ہوگی تعدادِ رؤس کے اعتبار سے اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجرت واجب ہوگی حصوں کے اعتبار سے۔ مثلاً ایک مکان میں دو آدمی شریک ہیں ایک آدمی کا اس میں ایک حصہ ہے اور دوسرے کے دو حصے ہیں اور قاسم کو اٹھارہ (۱۸) روپے اجرت دیدی گئی تو امام حنیفہؒ کے نزدیک نو (۹) روپے ایک پر واجب ہوں گے اور نو (۹) روپے دوسرے پر۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک حصے والے پر چھ (۶) روپے واجب ہوں گے اور دو حصوں والے پر بارہ (۱۲) روپے واجب ہوں گے۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اجرت ملکیت کی مؤنت (خرچہ) ہے تو جس کی جتنی ملکیت ہوگی اتنی اس پر

اجرت لازم ہوگی۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجرت ملکیتوں کو جدا کرنے اور ان کے درمیان امتیاز کرنے کے عوض دی جارہی ہے اور اس امتیاز کرنے میں کمی، زیادتی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات معمولی چیز کو جدا کرنا زیادہ مشکل ہوتا ہے اور کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی زیادہ چیز کی تقسیم مشکل ہوتی ہے لھذا مقدار کا اعتبار کرنا مشکل ہے لھذا اصل جدائی اور علیحدگی کا اعتبار کیا جائے گا اور اصل جدائی اور علیحدگی شرکاء کی تعداد کے لحاظ سے ہوتی ہے لھذا شرکاء کی تعداد کے اعتبار سے ان پر اجرت واجب ہوگی۔

ویجب کونہ عدلاً: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تقسیم کرنے والے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اور تقسیم کا طریقہ کار جانتا ہو کیونکہ یہ بھی قضاء کا ایک حصہ ہے اور قاضی کیلئے عادل، عالم ہونا ضروری ہے تو قاسم کیلئے بھی عادل، عالم ہونا ضروری ہوگا۔

اور قاضی صرف ایک تقسیم کرنے والے کو متعین نہ کرے اس لئے کہ اس صورت میں لوگوں کیلئے مشکلات پیدا ہو جائیں گی یعنی اگر صرف ایک قاسم ہو تو لوگ اس کے پیچھے پھریں گے اور وہ اجرت بھی زیادہ لے گا تو لوگوں کے معاملات میں تنگی پیدا ہو جائے گی اس لئے صرف ایک قاسم کو متعین نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح قاضی قسام کی ایک مشترک جماعت بھی نہیں بنائے گا اس لئے کہ اس صورت میں ایک آدمی تقسیم کرے گا اور اجرت سب کے درمیان مشترک ہوگی یہ اجرت کی زیادتی کا سبب ہے جس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی اسلئے مشترکہ کمیٹی نہیں بنائی جائے گی بلکہ مختلف لوگوں کو الگ الگ مقرر کردے تاکہ لوگ جس سے چاہے تقسیم کرالے اس سے اجرت میں بھی کمی واقع ہوگی تو لوگوں کے معاملات میں آسانی واقع ہو جائے گی۔

اور تقسیم جس طرح قاضی کے فیصلے سے صحیح ہے اسی طرح شرکاء کی باہمی رضامندی سے بھی صحیح ہے اگرچہ قاضی نے حکم نہ دیا ہو کیونکہ یہ تو انہیں کا حق ہے تو اپنی مرضی سے اپنے حق میں تصرف کر سکتے ہیں ہاں اگر شرکاء میں ایک نابالغ بچہ ہو تو پھر باہمی رضامندی سے تقسیم صحیح نہ ہوگی بلکہ اس مین قاضی کا فیصلہ شرط ہوگا اسلئے کہ نابالغ بچے پر شرکاء کی ولایت حاصل نہیں ہے البتہ قاضی کو چونکہ ولایت عامہ حاصل ہے اسلئے نابالغ بچے پر بھی قاضی کو ولایت حاصل ہے لھذا قاضی کے فیصلے سے تو تقسیم صحیح ہوگی لیکن باہمی رضامندی سے صحیح نہ ہوگی۔

﴿وقسم نقلی یدعون ارثہ بینھم وعقار یدعون شراءہ اوملکہ مطلقاً فان ادعوا ارثہ عن زید حتی یبرھنوا علی موتہ وعدد ورثتہ عندابی حنیفةؒ﴾ حضر جماعة عند القاضی وطلبوا قسمة مافی ایدیھم

فان کان نقليا فان ادعوا شراء ہ اوملکه مطلقاً قسم لکن هذاغير مذکور فی المتن فان ادعوا ارثه عن زيد قسم ايضاً وان کان عقاراً فان ادعوی شراء ہ او ملکه مطلقاً قسم ايضاً اما اذا ادعوا ارثه عن زيد لايقسم عندی ابی حنيفةؒ حتی يبرهنوا علی الموت وعدد الورثة وعندهما يقسم کمافی الصور الاخر له ان ملک المورث باق بعد موته فالقسمة قضاء علی الميت فلابد من البينة بخلاف صورة الشراء لان الملک بعد الشراء غيرباق للبائع وبخلاف غير العقار اذاادعوا ارثه لان القسمة تفيد زيادة الحفظ والعقار محصن بنفسه فلااحتياج الی القسمة فالمسئلة التی لم تذکر فی المتن يفهم حکمها من قسمة النقلي المورث وکذا من قسمة العقار المشتری بالطريق الاولیٰ فهذالم يذکر.

ترجمہ: اور شئی منقول جس کے بارے میں شرکاء نے میراث کا دعوی کیا تو یا زمین ہے کہ شرکاء نے اس کے خرید نے کا دعوی کیا یا ملک مطلق کا دعوی کیا تو یہ چیزیں تقسیم کی جائے گی۔ لیکن اگرانہوں نے زید سے میراث میں ملنے کا دعوی کیا تو پھر تقسیم نہ کی جائے گی یہاں تک کہ زید کی موت اور ورثاء کی تعداد پر گواہ پیش نہ کرے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ یعنی ایک جماعت قاضی کے پاس حاضر ہوئی اور جو کچھ ان کے قبضے میں تھا اس کی تقسیم کا مطالبہ کیا اگر وہ چیز منقولی ہو اور انہوں نے خریداری کا دعوی کیا یا ملک مطلق کا تو وہ تقسیم کی جائے گی لیکن یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے اور اگر انہوں نے زید سے میراث کا دعوی کیا تب بھی تقسیم کی جائے گی اور اگر زمین ہو پس اگر انہوں نے خریداری کا دعوی کیا یا ملک مطلق کا تو پھر بھی تقسیم کی جائے گی لیکن اگر زید سے میراث میں لینے کا دعوی کیا تو امام احنیفہؒ کے نزدیک تقسیم نہ کی جائے گی جب تک زید کی موت اور ورثاء کی تعداد پر گواہ پیش نہ کرے اور صاحبینؒ کے نزدیک تقسیم کی جائے گی جس طرح دوسری صورتوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مورث کی ملکیت اس کی موت کے بعد بھی باقی ہے تو تقسیم کرنا میت کے خلاف فیصلہ ہے لھذا اس میں بینہ کا ہونا ضروری ہے برخلاف شراء والی صورت کے کیونکہ شراء کے بعد بائع کی ملکیت باقی نہیں رہتی اور برخلاف غیر عقار کے جبکہ اس کی میراث کا دعوی کرے اس لئے کہ تقسیم کے نتیجے میں اس کی حفاظت اچھی کی جاتی ہے اور زمین چونکہ بذات خود محفوظ ہے تو اس کی تقسیم کی ضرورت نہیں ہے بہر حال وہ مسئلہ جو متن میں مذکور نہیں ہے اس کا حکم شئی منقول موروث کے حکم سے مفہوم ہو رہا ہے اسی طرح خریدی گئی زمین کی تقسیم کے حکم سے بطریق اولی اس مسئلے کا حکم مفہوم ہو رہا ہے اس لئے اس مسئلہ کو متن میں ذکر نہ کیا۔

تشریح: منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کی تقسیم کا مسئلہ:

اس عبارت میں پانچ مسائل ہیں چار متن میں مذکور ہیں اور ایک مسئلہ شارحؒ نے ذکر کیا ہے ۔

(۱) لوگوں کی ایک جماعت قاضی کے پاس حاضر ہوئی منقولی چیز کے بارے میں دعوی کیا کہ یہ چیز ہمیں میراث میں ملی لھذا ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے تو قاضی اس چیز کو سب کے درمیان تقسیم کرے گا اور بینہ کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

(۲) کچھ لوگ قاضی کے پاس حاضر ہوئے اور یہ کہا کہ یہ زمین ہم نے خریدی ہے لھذا ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے تو قاضی تقسیم کرے گا اور ان سے بینہ کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

(۳) یا ملک مطلق کا دعوی کیا یعنی کچھ لوگ قاضی کے پاس حاضر ہوئے اور کہا کہ یہ زمین ہماری ہے (لیکن سبب ملک بیان نہ کیا) لھذا ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے تو اس صورت میں بھی قاضی اس کو تقسیم کرے گا اور بینہ کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

(۴) کچھ لوگ قاضی کے پاس حاضر ہوئے اور کہا کہ یہ زمین ہماری ہے ہمیں زید یعنی اپنے مورث سے میراث میں ملی لھذا یہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے تو اس صورت میں قاضی فوراً تقسیم نہیں کرے گا جب تک یہ لوگ زید کی موت اور ورثاء کی تعداد پر گواہ پیش نہ کریں۔

(۵) کچھ لوگ قاضی کے پاس حاضر ہوئے اور کہا کہ یہ منقولی چیز ہماری ہے ہم نے خریدی ہے یا مطلق کا دعوی یعنی صرف یہ کہا کہ یہ منقولی چیز ہماری ہے تو اس صورت میں یہ چیز شرکاء کے درمیان تقسیم کی جائے گی بینہ کے مطالبہ کے بغیر۔

صورت نمبر۴ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ دعوی کیا کہ یہ زمین ہمیں زید سے میراث میں ملی ہے تو نفس اس دعوی سے تقسیم نہ کی جائے گی جب تک مورث کی موت اور ورثاء کی تعداد پر گواہ پیش نہ کرے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں زمین تقسیم کردی جائے گی بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مورث کے مرنے کے بعد اس کے مال سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی تقسیم کرنے سے پہلے بلکہ باقی ہے جب میت کی ملکیت اس مال میں باقی ہے تو قاضی کا فیصلہ قضاء علی المیت ہے اور چونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے جو میت کے اوپر حجت نہیں ہوسکتا لھذا بینہ کا ہونا ضروری ہے۔

برخلاف شراء والی صورت کے۔ یعنی اگر شرکاء نے یہ دعوی کیا کہ یہ زمین ہم نے خریدی ہے ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے تو قاضی تقسیم کرے گا گواہ پیش کرنے تک انتظار نہیں کرے گا اس لئے کہ خریدنے کے بعد بائع کی ملکیت باقی نہیں رہتی اگرچہ شرکاء نے تقسیم نہ کی ہو لھذا اس صورت میں تقسیم کرنا قضاء علی الغائب نہیں ہے لھذا گواہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے۔

وبخلاف غیر العقار: اسی طرح اگر زمین کے علاوہ منقولی اشیاء ہو اور شرکاء نے مطالبہ کیا تو قاضی تقسیم کرے گا گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ غیر منقولی اشیاء حفاظت کے محتاج ہیں اور تقسیم کرنے میں اچھی طرح حفاظت کی جاسکتی

ہے۔لیکن زمین چونکہ بذات خود محفوظ ہے اس کی حفاظت کیلئے تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لئے زمین کے مسئلے میں گواہ پیش کرنے سے پہلے قاضی تقسیم نہیں کرے گا قضاء علی الغائب ہونے کی وجہ سے۔

فالمسئلة التي لم تذكر في المتن: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے (یعنی مسئلہ نمبر ۵) اس کا حکم شئی منقول مورث کے حکم سے مفہوم ہو رہا ہے (یعنی مسئلہ نمبر ۱ سے) یعنی جس طرح شئی منقول مورث کی تقسیم گواہ پیش کرنے کے بغیر جائز ہے تو شئی مشتری منقول یا وہ چیز جو منقول ہو اور شرکاء نے اس کی ملک مطلق کا دعوی کیا تو اس کی تقسیم بھی بینہ کے بغیر جائز ہوگی۔اسی طرح عقار مشتری سے بطریقہ اولیٰ معلوم ہوگا یعنی جب عقار مشتری یا مطلق دعوی عقار میں اس کی تقسیم بینہ بغیر جائز ہے تو شئی منقول مشتری یا شئی منقول دعوی مطلق میں اس کی تقسیم بطریقہ اولیٰ جائز ہوگی۔

﴿ولا ان برهنا انه معهما حتى برهن انه لهما﴾ الضمير في انه يرجع الى العقار فقيل هذا قول ابي حنيفةؒ والاصح انه قول الكل لانهما اذا برهنا انه معهما كان القسمة قسمة الحفظ والعقار غير محتاج الى ذلك فلابد من اقامة البينة على الملك ﴿ولو برهنا على الموت وعدد الورثة وهو معهما ومنهم طفل اوغائب قسم ونصب من يقبض لهما﴾ اى ان حضر وارثان وبرهنا على الموت وعدد الورثة والعقار معهما ومن الورثة طفل اوغائب قسمه ونصب من يقبض للطفل اوالغائب وعبارة الهداية والدارفي ايديهم فقيل هذا سهو والصواب في ايديهما حتى لو كان في ايديهم لكان البعض في يدالطفل اوالغائب وسياتي انه ان كان كذلك لايقسم.

ترجمہ: اور زمین تقسیم نہ کی جائے گی اگر دونوں نے بینہ قائم کیا کہ زمین ان دونوں کے قبضے میں ہے یہاں تک کہ اس بات پر بینہ قائم کریں کہ زمین ان کی ملکیت ہے "انہ" کی ضمیر عقار کی طرف لوٹ رہی ہے کہا گیا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ تمام فقہاء کا قول ہے اس لئے کہ جب دونوں نے بینہ قائم کیا کہ زمین ان کے قبضے میں ہے تو پھر یہ تقسیم حفاظت کے واسطے ہوگی اور زمین حفاظت کی محتاج نہیں ہے لھذا بینہ قائم کرنا ضروری ہے۔اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا مورث کی موت اور ورثاء کی تعداد پر اور زمین ان دونوں کے قبضے میں ہو اور ورثاء میں سے چھوٹا بچہ یا غائب ہو تو زمین تقسیم کی جائے گی اور ایک شخص کو مقرر کیا جائے گا تاکہ وہ ان دونوں کے حصے پر قبضہ کرے۔یعنی اگر دو وارث حاضر ہوئے اور انہوں نے مورث کی موت اور ورثاء کی تعداد پر بینہ قائم کیا اور زمین بھی ان کے قبضے میں تھی اور ورثاء میں چھوٹا بچہ یا کوئی وارث غائب ہو تو قاضی زمین کو تقسیم کرے گا اور ایک شخص کو مقرر کرے گا تاکہ چھوٹے بچے اور غائب کے حصے پر قبضہ کرلے ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے

''والدار في ایدیهم '' یعنی زمین ان سب کے قبضہ میں ہو کہا گیا ہے یہ سہو ہے صحیح یہ ہے کہ ''في ایدهما '' ہو کیونکہ اگر زمین سب کے قبضہ میں ہو تو بعض حصہ نابالغ یا غائب کے حصہ میں ہوگا اس کا بیان آگے آرہا ہے کہ اگر اس طرح ہو تو زمین تقسیم نہ کی جائے گی۔

تشریح: اگر دونوں نے صرف قبضے کا دعوی کیا تو زمین تقسیم نہ کی جائے گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمی حاضر ہوئے اور قاضی سے کہا کہ یہ زمین ہمارے قبضے میں ہے لھذا یہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے تو ان کے اس دعوی کی وجہ سے قاضی زمین ان کے درمیان تقسیم نہیں کرے گا جب تک اس بات پر بینہ قائم نہ کرے کہ زمین ان کی ملکیت ہے کیونکہ اس میں احتمال موجود ہے کہ زمین ان کے قبضہ میں بطور عاریت یا بطور اجارہ موجود ہو لیکن ان کی ملکیت نہ ہو پس اگر نفس قبضے کے دعوی کی بناء پر زمین تقسیم کر دی جائے تو ممکن ہے کہ دوسرے کی زمین تقسیم کر دی جائے لھذا جب تک اپنی ملکیت گواہوں سے ثابت نہ کرے اس وقت تک زمین ان کے درمیان تقسیم نہ کی جائے گی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن بعض دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ سب کا قول ہے کہ زمین تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ جب انہوں نے اس بات پر بینہ پیش کیا کہ زمین ہمارے قبضے میں ہے تو اب تقسیم کرنا نفس حفاظت کے واسطے ہوگا اور زمین چونکہ بذات خود محفوظ ہے حفاظت کے واسطے تقسیم کی محتاج نہیں ہے لھذا تقسیم کرنے کیلئے ملکیت پر بینہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔

ولو برهنا على الموت وعدد الورثة: صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمی قاضی کے دربار میں حاضر ہو گئے اور کہا کہ یہ زمین ہمارے مورث سے ہمیں میراث میں ملی ہے اور انہوں نے اس پر بینہ بھی قائم کیا کہ زمین ہمیں میراث میں ملی ہے اور ورثاء کی تعداد بھی بینہ سے ثابت کر دی مثلاً یہ کہا کہ ہم پانچ ورثاء ہیں لھذا زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے اور یہ بھی یاد رہے کہ زمین ان دونوں کے قبضے میں ہے جو تقسیم کرنے کی درخواست لیکر قاضی کے پاس حاضر ہوئے ہیں لیکن ورثاء میں ایک نابالغ بچہ ہے یا ایک وارث غائب ہے تو اس صورت میں قاضی زمین ان کے درمیان تقسیم کرے گا حاضرین کو ان کا حصہ دیدے گا اور نابالغ بچہ یا جو وارث غائب ہے اس کے لئے قاضی کسی کو وکیل مقرر کرے گا تا کہ وہ ان کے حصے پر قبضہ کر لے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے ''والدار في ایدهم '' کہ زمین سب کے قبضہ میں ہو لیکن یہ عبارت صحیح نہیں ہے اس میں کاتب سے غلطی ہوگئی ہے بلکہ صحیح وہ ہے جو یہاں پر مصنفؒ نے ذکر کی ہے کہ ''والدار في ایديهما '' کیونکہ اگر زمین سب کے قبضہ میں ہو پھر تو ضرور بالضرور کچھ نہ کچھ حصہ صغیر یا غائب کے قبضے میں ہوگا اور جب زمین صغیر یا غائب کے

قبضے میں ہوتی ہے تو تقسیم جائز نہیں ہوتی جب تک غائب حاضر نہ ہو جائے اور صغیر کا ولی اجازت نہ دے۔

﴿فان برهن واحد اوشروا وغاب احدهم او كان مع الوارث الطفل او الغائب اوشيء منه لا﴾ اى ان حضر واحد واقام البينة لايقسم اذلابد من اثنين لان الواحد لايصلح مقاسِماً ومقاسَماً ومخاصِماً ومخاصَماً ولو كان مقام الارث شراء وغاب احدهم لايقسم لان فى الارث ينتصب احدالورثة خصماً عن الباقين وان كان فى صورة الارث العقار اوشيء منه فى يدالغائب او الطفل لايقسم ايضاً لان القسمة تصير قضاءً على الغائب او الطفل من غير خصم حاضر عنهما. ﴿وقسم طلب احدهم﴾ اى احدالشركاء ﴿ان انتفع كل بحصته وبطلب ذى الكثير فقط ان لم ينتفع الأخر لقلة حصته﴾ اى لايقسم بطلب ذى القليل لانه لافائدة له فهو متعنت فى طلب القسمة وقيل على العكس لان صاحب الكثير يطلب ضرر صاحبه وصاحب القليل يرضى بضرره وقيل يقسم بطلب كل واحد ﴿ولايقسم الابطلبهم ان تضرر كل للقلة﴾.

ترجمہ: اگر ایک وارث نے بینہ پیش کیا یا شرکاء نے زمین خریدی ہو اور ایک ساتھی غائب ہو یا زمین نابالغ یا غائب کے قبضے میں ہو یا اس کا کچھ حصہ تو تقسیم نہ کی جائے گی۔ یعنی اگر ایک وارث حاضر ہو گیا اور بینہ پیش کیا تو زمین تقسیم نہ کی جائے گی اس لئے کہ تقسیم کیلئے دو کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک شخص مقاسِم اور مقاسَم اسی طرح مخاصِم اور مخاصَم نہیں ہو سکتا اگر میراث کے بجائے خریداری کا معاملہ ہو اور ایک شریک غائب ہو تو زمین تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ میراث کے باب میں ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم بن سکتا ہے۔ اور اگر میراث کے باب میں زمین یا اس کا کچھ حصہ غائب یا نابالغ کے قبضے میں ہو تو تب بھی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ یہ تقسیم غائب یا نابالغ کے خلاف فیصلہ کرنا ہے ان کی طرف سے خصم کی موجودگی کے بغیر۔ اور زمین تقسیم کی جائے گی ایک شریک کے مطالبے سے اگر سب کو اپنے اپنے حصے سے نفع مل رہا ہو اور زیادہ حصے والے کے مطالبے پر تقسیم کی جائے گی اگر دوسرے شریک کو نفع نہ مل رہا ہو اپنے حصے کی کمی کی وجہ سے یعنی کم حصے والے کے مطالبے پر تقسیم نہ کی جائے گی اسلئے کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ تقسیم کے مطالبے میں وہ متعنت ہے اور کہا گیا ہے اس کا برعکس ہے کیونکہ زیادہ حصے والا اپنے ساتھی کو ضرر پہنچانا چاہتا ہے اور کم حصے والا چونکہ اپنے ضرر پر خود راضی ہے اور کہا گیا ہے کہ ہر ایک کے مطالبے پر تقسیم کی جائے گی اور اگر کمی کی وجہ سے سب کو ضرر پہنچ رہا ہے تو پھر زمین تقسیم نہ کی جائے گی مگر سب کے مطالبے سے۔

تشریح: فان برهن واحد:

اس عبارت میں تین مسائل ہیں جن کا حکم ایک ہے یعنی زمین تقسیم نہ کی جائے گی۔

(۱) ایک وارث نے حاضر ہو کر اپنے مورث کی موت اور ورثاء کی تعداد پر بینہ پیش کیا اور پھر مطالبہ کیا کہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کردی جائے میرا حصہ مجھے دیا جائے لیکن دوسرے ورثاء غائب ہیں تو قاضی زمین تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ تقسیم کیلئے کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے تاکہ ایک مقاسم یعنی مدعی ہو جائے اور دوسرا مقاسم یعنی مدعی علیہ اب اگر صرف ایک آدمی حاضر ہو جائے تو لازم آئے گا کہ ایک مقاسم بھی ہو اور دوسرا مقاسم بھی اسی طرح مخاصم بھی ہو اور مخاصَم بھی حالانکہ ایک آدمی مقاسِم اور مقاسَم اسی طرح مخاصِم اور مخاصَم نہیں ہو سکتا۔

(۲) تین آدمیوں نے مشترکہ زمین خریدی تھی پھر دو آدمی حاضر ہو گئے اور قاضی سے تقسیم کا مطالبہ کیا جبکہ تیسرا شریک غائب تھا تو اس صورت میں بھی قاضی زمین تقسیم نہیں کرے گا جب تک غائب شریک حاضر نہ ہو جائے کیونکہ میراث کے باب میں تو ایک شریک مدعی بن جائے گا اور دوسرا شریک بقیہ ورثاء کی طرف سے خصم یعنی مدعی علیہ بن سکتا ہے لیکن خریداری کے مسئلے میں جو شریک حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا کیونکہ میراث میں جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ نیابۃً ثابت ہوتی ہے یعنی وارث مورث کا نائب ہوتا ہے تو تقسیم کرنے میں ایک وارث مدعی ہے اور دوسرا وارث میت کے نائب کی حیثیت سے حاضر ہے تو قضاء علی الغائب نہ ہوئی لیکن شراء والے مسئلے میں چونکہ مشتری بائع کا نائب نہیں ہے بلکہ ہر ایک مشتری کیلئے ملکیت جدید حاصل ہو گئی ہے اور ہر ایک مشتری اپنے اپنے حصے کا مستقلاً مالک ہے لھذا اس میں حاضر غائب کا نائب نہیں ہو سکتا اور جب حاضر غائب کا نائب نہیں ہو سکتا تو اس کی عدم موجودگی میں تقسیم کرنا قضاء علی الغائب ہے اور قضاء علی الغائب ناجائز ہے اس لئے شراء کے مسئلے میں تقسیم جائز نہیں ہے شریک اخر کی عدم موجودگی میں۔

(۳) اگر میراث کے باب میں زمین حاضرین کے قبضہ میں نہ ہو بلکہ نابالغ بچے کے قبضہ میں ہو یا وارث غائب کے قبضہ میں یا زمین کا کچھ حصہ نابالغ یا غائب کے قبضے میں ہو اور کچھ حصہ حاضرین کے قبضہ میں تو اس صورت میں بھی قاضی زمین تقسیم نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ غائب اور صغیر کا قبضہ موجود ہے حالانکہ ان کا کوئی مقرر کردہ نائب اور وکیل موجود نہیں ہے تو اگر یہاں پر تقسیم کو جائز کر دی جائے بغیر ایسے خصم کے جو ان کی جانب سے نائب ہو تو قضاء علی الغائب اور قضاء علی الصغیر لازم آئے گی اور قضاء علی الغائب یا قضاء علی الصغیر جائز نہیں ہے۔

وقسم بطلب احدهم: مسئلہ یہ ہے کہ اگر زمین یا مکان ایسا ہے کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو تقسیم کے بعد ہر ایک شریک کو اپنے حصے کا کامل نفع مل سکتا ہے تو اس صورت میں اگر ایک شریک نے تقسیم کا مطالبہ کیا تو اس کے مطالبے سے زمین

یا مکان تقسیم کو کیا جائے گا کیونکہ یہ اس کا حق ہے کہ اس کو اپنے حصے سے کامل نفع مل جائے۔
لیکن اگر تقسیم کے بعد ہر ایک کو اپنے حصے کا کامل نفع نہیں مل رہا ہے بلکہ بعض کو نفع مل رہا ہے کیونکہ اس کا حصہ زیادہ ہے اور بعض کو نفع نہیں مل رہا ہے کیونکہ اس کا حصہ کم ہے تو اس صورت میں امام قدوری کی روایت کے مطابق اگر کم حصے والے نے تقسیم کا مطالبہ کیا تو زمین یا مکان تقسیم نہ کیا جائے گا کیونکہ جب اس کو نفع نہیں مل رہا ہے تو تقسیم کے نتیجے میں اسکو کوئی فائدہ نہیں مل رہا ہے تو تقسیم کے مطالبہ کرنے میں وہ متعنت ہے یعنی اپنی ملکیت کو برباد کرنے والا ہے اور شریعت ہمیں اپنی ملکیت کو نقصان دینے کی اجازت نہیں دیتی۔ ہاں اگر صاحب کثیر نے تقسیم کا مطالبہ کیا تو زمین یا مکان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی ملکیت سے کامل نفع حاصل کرے۔
امام جصاص کی روایت کے مطابق اس کا برعکس ہے یعنی اگر صاحب کثیر نے تقسیم کا مطالبہ کیا تو تقسیم نہ کیا جائے گا کیونکہ صاحب کثیر تقسیم کے مطالبے کی وجہ سے دوسرے شریک کو نقصان پہنچا رہا ہے اور شریعت دوسرے کو نقصان پہنچانے کی اجازت نہیں دیتی۔ لیکن اگر صاحب قلیل نے تقسیم کا مطالبہ کیا تو تقسیم کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے نقصان پر خود راضی ہو گیا ہے۔
حاکم شہیدؒ کی روایت کے مطابق صاحب قلیل اور صاحب کثیر میں سے جس نے بھی تقسیم کا مطالبہ کیا تو تقسیم کیا جائے گا کیونکہ اگر صاحب کثیر نے مطالبہ کیا تو وہ اپنی ملکیت سے کامل نفع حاصل کرنا چاہتا ہے اور صاحب قلیل اپنے نقصان پر خود راضی ہو گیا ہے لھذا ہر ایک کے مطالبے سے تقسیم کیا جائے گا۔
اور اگر تقسیم کے بعد کوئی بھی شریک اپنے اپنے حصے سے کامل نفع حاصل نہیں کر سکتا تو اس صورت میں ایک شریک کے مطالبے سے تقسیم نہ کیا جائے گا جب تک تمام شرکاء تقسیم پر راضی نہ ہوں۔

﴿ وقسم عروض اتحد جنسها لاالجنسان والرقيق والجواهر والحمام والبير والرحى الابرضائهم﴾ وقالايقسم الرقيق والجواهر بطلب البعض كمايقسم الابل وسائر العروض له ان التفاوت فاحش في الأدمي فصار كالاجناس المختلفة وفي الجواهر قدقيل اذااختلف الجنس لايقسم .

ترجمہ: اور سامان کی جنس اگر ایک ہو تو تقسیم کیا جائے گا نہ دو جنسوں کو اور نہ غلاموں، جواہرات، حمام، کنویں اور پن چکی کو مگر سب کی رضامندی سے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غلاموں اور جواہرات کو تقسیم کیا جائے گا بعض کے مطالبے سے جیسے کہ اونٹ اور دوسرا سامان۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آدمی میں تفاوت زیادہ ہے تو وہ اجناس مختلفہ کے مانند ہو گیا اور جواہرات کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جنس مختلف ہو تو تقسیم نہ کیا جائے گا۔

تشریح: سامان کی تقسیم کی تفصیل:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر سامان کی جنس کی ایک ہو مثلاً صرف اونٹ ہیں تو ایک شریک کے مطالبے سے قاضی تقسیم کرے گا لیکن اگر اجناس مختلف ہو مثلاً مال مشترکہ میں اونٹ بھی ہیں بیل بھی اور نقد کرنسی بھی تو اس صورت میں قاضی ایک شریک کے مطالبے سے تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ اس میں تبادلہ غالب ہے اور تبادلہ میں سب کی رضامندی شرط ہے۔

اسی طرح غلاموں اور جواہرات کو بھی ایک شریک کے مطالبے سے تقسیم نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں تقسیم کیلئے تمام شرکاء کی رضامندی شرط ہے صاحبینؒ کے نزدیک غلام اور جواہرات چونکہ ایک جنس ہیں لھذا ایک شریک کے مطالبے سے تقسیم کیا جائے گا جیسے کہ اونٹوں کو تقسیم کیا جاتا ہے اور دوسرے سامان کو تقسیم کیا جاتا ہے جبکہ ایک جنس ہو۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں کہ غلام اگر چہ ایک جنس ہے لیکن پھر اس میں تفاوت کثیر ہے کیونکہ ان کی صلاحیتیں مختلف ہوتی ہیں تو گویا کہ اجناس مختلفہ ہیں۔

اور جواہرات کے بارے میں صاحبین نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایک جنس نہ ہو بلکہ اجناس مختلفہ ہوں مثلاً کچھ عقیق ہیں اور کچھ یاقوت اور کچھ زمرد تو صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں تقسیم کیلئے سب کی رضامندی شرط ہے۔

﴿ودور مشتركة اودار وضيعة اودار وحانوت قسم كل وحدها﴾ اى اذا كانت الدور قريبة بان كانت كلها في مصر واحد قسم كل وحدها عندابى حنيفةؒ وقالا يقسم بعضها في بعض وان كانت الدور بعيدة اى في مصرين فقولهما كقول ابي حنيفةؒ.

ترجمہ: مشترکہ مکانات ہوں یا ایک مکان اور ایک زمین ہو یا ایک مکان اور ایک دکان ہو تو ہر ایک کو الگ الگ تقسیم کیا جائے گا یعنی جب مکانات قریب ہوں اس طور پر کہ ایک شہر میں ہوں تو ہر ایک کو الگ الگ تقسیم کیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین فرماتے ہیں کہ بعض کو بعض کے تبادلے میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر مکانات دور ہوں اس طور پر کہ دو شہروں میں ہوں تو صاحبینؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مانند ہے۔

تشریح: مکانات کی تقسیم کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شہر اور ایک محلہ میں تین آدمیوں کے درمیان مشترک مکانات ہوں یا ایک مکان ہو اور ایک زمین ہو یا ایک مکان اور ایک دکان ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر ایک کی الگ الگ تقسیم کی جائے گی اور صاحبینؒ کے

نزدیک اس کی تقسیم بعض کو بعض کے ساتھ تبادلے سے کی جائے گی یعنی ایک مکان ایک کو دیا جائے گا اور دوسرا دوسرے شریک کو اور تیسرا تیسرے شریک کو دیا جائے گا کیونکہ جب مکانات ایک شہر میں اور ایک جیسے ہیں تو جنس واحد ہے اور جنس واحد کی تقسیم، تقسیم جمع کی جاتی ہے۔ البتہ اگر ایک شہر میں نہ ہوں بلکہ دوالگ الگ شہروں میں ہوں تو پھر صاحبینؒ کا قول کا بھی امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے کہ الگ الگ تقسیم کیا جائے گا۔

﴿ ويصور القاسم مايقسم ويعدله ويذرعه ويقوم البناء ويفرز كل قسم بطريقه وشربه ويلقب السهام بالاول والثانى والثالث ويكتب اسمائهم ويقرع والاول لمن خرج اسمه اولاً والثانى لمن خرج ثانياً﴾ اى يصور الدار المقسومة على قرطاس ليرفع الى القاضى ويعدلها اى يسويها على سهام القسمة ويذرعها ويصور الذرعان على ذلك القرطاس بقلم الجدول فيكون كل ذراع فى ذراع بشكل لبنة ويقدر البيوت والصفة وغيرهما بتلك الذرعان ويقوم البناء ويبتدأ القسمة من اى طرف شاء فان جعل الجانب الغربى اولاً يعجل مايليه ثانيا ثم مايليه ثالثاًوهكذا ويكتب اسماء اصحاب السهام اما على القرعة اوغيرهافمن خرج اسمه اولاً يعطى نصيبه من الجانب الغربى جملة من العرصة والبناء الى ان يتم نصيبه ثم من خرج اسمه ثانيا يعطى نصيبه متصلاً بالاول وهكذا الى ان يتم سواء كانت الانصباء متساوية اومتفاوتة .

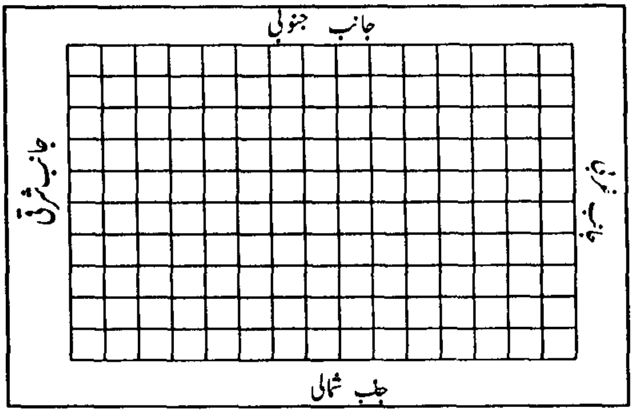
ترجمہ: اور قاسم نقشہ بنالے اس چیز کا جو تقسیم کر رہا ہے اور اس برابر کرے اور ناپ لے اور عمارت کی قیمت لگادے اور ہر ایک حصے الگ کردے راستے اور پانی کے راستے سے اور حصوں کو نام زد کردے اول، ثانی، اور ثالث کے ساتھ اور شرکاء کے نام لکھ دے اور قرعہ ڈال دے پس پہلا حصہ اس کو ملے گا جس نام پہلے نکلے اور دوسرا اس کو ملے جس نام دوسرے نمبر پر نکلے۔ یعنی جس مکان کو تقسیم کر رہا ہے اس کا نقشہ کاغذ پر بنائے تاکہ قاضی کے پاس پہنچادے اور انصاف کرے یعنی اس کے حصوں کو برابر تقسیم کرے اور مکان کی جگہ کو ناپ لے اور گزوں کی مقدار بھی کاغذ پر لکھ دے تقسیم کے قلم سے (یعنی تقسیم کرنے والے حضرات تقسیم کیلئے جوالات استعمال کرتے ہیں جیسے پرکار قلم وغیرہ) تو ہر ایک گز کو دوسرے گز کے ساتھ ملانے سے اینٹ کی شکل بن جائے گی اور کمروں کی مقدار، اوصاف وغیرہ کو بھی گزوں کے ذریعہ معلوم کرے اور عمارت کی قیمت لگادے اور جس جانب سے چاہے تقسیم شروع کردے اگر قاسم نے جانب غربی کو اول قرار دیا تو جو حصہ اس کے قریب ہوگا وہ ثانی ہوگا اور اس کے بعد والا حصہ ثالث ہوگا اسی طرح بقیہ حصے بھی ہوں گے۔ اور پھر حصوں والے کے نام قرعے پر لکھ دے یا اس کے علاوہ کسی اور چیز پر پس

جس کا نام پہلے نکلے اس کو پورا حصہ دیا جائے چاہے زمین میں ہو یا عمارت میں جانب غربی سے دیا جائے گا پھر اس کا حصہ اس کے بعد متصل دیا جائے گا جس کا نام دوسرے نمبر پر دیا جائے گا یہاں تک کہ اس کا حصہ بھی پورا ہو جائے چاہے حصے برابر ہوں یا متفاوت۔

تشریح: تقسیم کے نقشہ کی تفصیل:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاسم کو چاہئے کہ تقسیم کرنے سے پہلے اس چیز کا نقشہ بنالے جس کو تقسیم کر رہا ہے اور اس کے حصے متعین کردے تاکہ تقسیم کرنے میں آسانی ہو پس اگر وہ چیز ذوات القیم کے قبیل سے ہو تو اس کے حصے قیمت کے اعتبار سے بنالے اور اگر وہ ذوات الامثال ہوں پس اگر وزنی ہے تو وزن سے متعین کردے اور اگر کیلی ہو تو کیل سے متعین کردے اور اگر عددی متقارب ہے تو عدد سے متعین کردے اور اگر زمین یا مکان ہو اس کے حصے گزوں سے بنالے یہاں پر مصنفؒ نے زمین کی تقسیم کی تفصیل بیان کردی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین یا مکان کو تقسیم کر رہا ہو تو پہلے اس کا نقشہ کاغذ پر بنالے کہ مکان کا نمبر کیا ہے کس علاقے میں واقع ہے اور اس کی حدود اربعہ کیا ہے اور پڑوس میں کس کی زمین ہے۔ پھر اس مکان یا زمین کو گز کے ذریعہ ناپ لے تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتنے گز یا کتنے فٹ ہے اور گزوں کی مقدار بھی کاغذ پر لکھ دے یعنی گزوں کا نقشہ کاغذ پر بنالے تو اس سے اینٹ شکل بن جائے گی مثلاً ایک مکان بیس گز لمبا ہے اور دس گز چوڑا ہے تو اس کا نقشہ بنالے جس سے ہر ایک حصہ اینٹ کی شکل بن جائے گا۔

(نقشہ)



پھر سب کے سہام کو برابر کرلے اور کمروں کی قیمت اور وصف کو معلوم کرلے یعنی اگر زمین کے اندر کوئی عمارت ہو یا کمرے ہوں تو اس کی قیمت بھی لگادے۔ اس کے بعد شرکاء کے نام ایک کاغذ پر لکھ دے اور کسی چھوٹے بچے یا معتمد شخص کے ذریعہ یہ پرچیاں نکلوادیں اور اس کے بعد تقسیم شروع کردے جس جانب سے چاہے شروع کرسکتا ہے پس اگر جانب غربی کو اول قرار

دیا تو اس جانب تقسیم سے شروع کردے اور جس کا نام پہلے نکلے اس کو جانب غربی سے اس کا پورا حصہ دیا جائے یعنی اگر ایک شریک نو حصے ہوں اور دوسرے کے چار اور تیسرے کے دو پس اگر نو حصوں والے کا نام پہلے نکلا تو اس کو جانب غربی سے نو حصے دیے جائیں گے اور دوسرے نمبر پر اگر دو حصوں والے کا نکلا تو اس کو اس کے بعد والے دو حصے دیے جائیں گے اور اس کے بعد جس کے تین حصے ہیں اس کو اس کا پورا حصہ دیا جائے گا۔

اور اگر سب کے حصے برابر ہوں مثلاً ہر ایک شریک کو پانچ پانچ حصے ہیں تو اس صورت میں سب کے برابر حصے دیے جائیں گے۔

﴿ولایدخل الدراهم فی القسمة الابرضائهم﴾ ای لایدخل فی قسمة العقار الدراهم الابالتراضی حتی اذاكان ارض وبناء تقسم بطريق القيمة عند ابی یوسفؒ وعن ابی حنيفةؒ انه يقسم الارض بالمساحة فالذى وقع البناء فی نصيبه يرد على الأخر دراهم حتى يساويه فيدخل الداراهم ضرورة وعن محمدؒ انه يرد على شريكه من العرصة فی مقابلة البناء فاذابقی فضل ولايمكن التسوية فح يرد للفضل داراهم لان الضرورة فی هذا القدر .

ترجمہ: اور تقسیم میں دراہم داخل نہ ہوں گے مگر سب کی رضامندی سے یعنی زمین کی تقسیم میں داخل نہ ہوں گے مگر سب کی رضامندی سے یہاں تک کہ اگر زمین اور عمارت ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین کو پیمائش کے ذریعہ تقسیم کیا جائے گا پس جس کے حصے میں عمارت آگئی تو وہ دوسرے کو دراہم واپس کرے گا تا کہ دونوں برابر ہو جائیں تو پھر دراہم تقسیم میں داخل ہوں گے ضرورت کی وجہ سے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ اپنے شریک کو عمارت کے مقابلے میں خالی زمین واپس کرے گا اگر پھر بھی کچھ باقی رہا اور برابری ممکن نہ ہو تو اس وقت زائد کے مقابلے میں دراہم ادا کرے گا کیونکہ ضرورت اسی قدر میں ہے۔

تشریح: زمین کی تقسیم میں دراہم داخل نہ ہوں گے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دو شریکوں کے درمیان زمین اور دراہم میں شرکت ہو یعنی ایک زمین اور ہزار دراہم میں دونوں شریک ہوں تو دونوں کی الگ الگ تقسیم کی جائے گی یہ نہ کیا جائے گا کہ ایک کو ہزار دراہم دیدیے جائیں اور دوسرے کو زمین دیدی جائے کیونکہ ایسے کرنے سے برابری نہیں ہوتی کیونکہ جس کے قبضے میں زمین آگئی وہ اس پر قابض ہو گیا اور جس کو دراہم دیے جارہے ہیں اس نے ابھی تک دراہم پر قبضہ نہیں کیا ہے تو برابری کہاں رہی؟ لھذا زمین کی تقسیم الگ کی جائے گی اور دراہم کی تقسیم الگ کی جائے گی۔ ہاں اگر تمام شرکاء اس پر راضی ہوں کہ ایک شریک کو دراہم دیدیے جائیں اور دوسرے کو زمین تو پھر جائز ہے۔

اگر مشترک مال میں کچھ زمین ہے اور کچھ عمارت ہے تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر ایک کی قیمت لگائی جائے گی اور تقسیم قیمت کے اعتبار سے کی جائے گی۔ کیونکہ قیمت کے بغیر اس میں برابری ممکن نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زمین ہر حال میں پیائش پر تقسیم کی جائے گی یعنی اگر پچاس گز زمین ہے اور دونوں شریکوں کی شرکت بالنصف ہے تو پچیس گز زمین ایک کو دی جائے گی اور پچیس گز دوسرے کو اور جس کے حصے میں عمارت آگئی ہے وہ عمارت کی نصف قیمت اپنے دوسرے شریک کو واپس کردے گا یہاں پر تقسیم میں دراہم داخل ہو گئے ضرورت کی وجہ سے اس کے بغیر برابری نہیں ہو سکتی

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تقسیم پیائش کے ذریعہ کی جائے گی اور جس کے حصے میں عمارت آگئی تو اس عمارت کی قیمت کے بقدر خالی زمین دوسرے شریک کو واپس کرے گا مثلاً پچاس گز زمین ہے تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک شریک کو پچیس پچیس گز زمین مل گئی لیکن ایک حصے کے میں عمارت بھی آگئی تو جس کے حصے میں عمارت آگئی پس اگر عمارت کی قیمت دس گز کے برابر ہو تو وہ اپنے شریک کو پانچ گز زمین واپس کرے گا لیکن اگر زمین دینے کے باوجود برابری نہ ہو سکی اور عمارت والے حصے میں زائد باقی رہ جائے تو زائد کے مقابلے میں دراہم ادا کئے جائیں گے کیونکہ ضرورت صرف اسی قدر میں ہے۔

﴿فان وقع مسيل فى قسم وطريقه فى قسم آخر بلاشرط فيها صرف ان امكن والافسخت﴾.

ترجمہ: اگر ایک شریک کے پانی کا راستہ دوسرے کے حصے میں رہ گیا اور آنے جانے کا راستہ کسی دوسرے شریک کے حصے میں جس کی شرط نہ لگائی گئی تھی تقسیم میں تو اس کو الگ کر دیا جائے گا اگر ممکن ہو ورنہ تقسیم فسخ کردی جائے گی۔

تشریح: مسئلہ یہ کہ تقسیم کے بعد ایک شریک کے پانی کا راستہ دوشریک کے حصے میں رہ گیا اور آنے جانے کا راستہ دوسرے شریک کے حصے میں آگیا اور تقسیم کرتے وقت اس کی شرط نہ لگائی گئی تھی تو اب اگر ہر ایک کے آنے جانے کا راستہ اور پانی کا راستہ الگ کرنا ممکن ہو تو ہر ایک کا راستہ الگ کر دیا جائے گا اور اگر الگ کرنا آسان نہ ہو تو پھر تقسیم فسخ کردی جائے گی اور از سر نو تقسیم کی جائے گی تا کہ ہر ایک کے حصہ کے آنے جانے اور پانی کا راستہ الگ الگ رہے۔

﴿سفل ذو علو وسفل وعلو مجردان قوم كل واحد وقسم بها عند محمدؒ وبه يفتىٰ﴾ اى قسم بالقيمةعنده وعند ابى حنيفةؒ يقسم بالذراع كل ذراع من السفل فى مقابلة ذراعين من العلو وعند ابى يوسفؒ يقسم بالذراع ايضاً لكن العلو والسفل متساويان.

ترجمہ: تحتانی منزل ہے جس کے اوپر بالاخانہ ہے اور صرف تحتانی منزل اور ایک صرف بالاخانہ ہے ہر ایک کی قیمت لگائی

جائے گی اور تقسیم قیمت کے ذریعہ کی جائے گی امام محمدؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیائش کے ذریعہ تقسیم کی جائے گی تحتانی منزل کا ایک ذراع بالا خانہ کے دو ذراع کے مقابلے میں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ذراع ہی کے ذریعہ تقسیم کی جائے گی لیکن تحتانی منزل اور بالا خانہ برابر ہوں گے۔

تشریح: مختلف منازل کی تقسیم کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ دو شریکوں مثلاً خالد اور عمران کے درمیان تین مکانات مشترک ہیں لیکن مکانات میں اختلاف ہے یعنی ہر ایک مکان دو منزلہ ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ مکان نمبر ا کی دونوں منزلیں دونوں کے درمیان مشترک ہیں اور مکان نمبر ۲ میں کی تحتانی منزل خالد اور عمران کی ہے اور بالا خانہ کسی اور کا ہے اور مکان نمبر ۳ میں بالا خانہ خالد اور عمران کا ہے اور تحتانی منزل کسی اور کی ہے۔ جس کا نقشہ یہ ہے۔

نقشہ

مکان نمبر ا	مکان نمبر ۲	مکان نمبر ۳
اس میں اشتراک ہے	یہ منزل کسی اور کی ہے	علو مجرد: اس میں اشتراک ہے
اس میں اشتراک ہے	سفل مجرد اس میں اشتراک ہے	یہ منزل کسی اور کی ہے

مذکورہ صورت میں حضرت امام محمدؒ کے نزدیک تقسیم قیمت کے اعتبار سے کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم پیائش کے ذریعہ کی جائے گی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح تقسیم کی جائے گی کہ زمینی منزل کا ایک گز بالا خانہ کے دو گزوں کے مقابلے میں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زمینی منزل کا ایک گز بالا خانہ کے ایک گز کے مقابلے میں ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمینی منزل ایسے کاموں کی صلاحیت رکھتی ہے جس کی صلاحیت بالائی منزل میں نہیں ہے۔ مثلاً کنواں بنانا، اصطبل بنانا، گراج، وغیرہ یہ کام بالائی منزل میں نہیں کئے جاتے۔

حضرات شیخین کی دلیل: امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین اور مکان کی تقسیم میں اصل یہ ہے کہ پیائش کے ذریعہ تقسیم کی جائے کیونکہ شریکین کی شرکت مذروع یعنی زمین میں ہے نہ کہ قیمت میں۔

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمینی منزل کا ایک گز بالائی منزل کے دوگزوں کے مقابلے میں ہوگا اسلئے کہ زمینی منزل منفعت میں بالائی منزل کے دوچند ہے کیونکہ زمینی منزل میں رہائش بھی اختیار کی جاتی ہے اور دوسرے منافع کیلئے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے اور بالائی منزل میں صرف رہائش اختیار کی جاتی ہے دوسرے منافع اس سے حاصل نہیں ہوتے تو زمینی منزل بالائی منزل کے دوچند ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مقصود اصلی رہائش ہے اور رہائش میں زمینی منزل اور بالائی منزل برابر ہیں لھذا دونوں برابر تقسیم کی جائیں گی۔

﴿فان اقر احد القاسمين بالاستيفاء ثم ادعى ان بعض حصته وقع في يد صاحبه غلطا لايصدق الابحجة﴾ قالوا لانه يدعي فسخ القسمة فلايصدق الابالبينة قال في الهداية ينبغي ان لايقبل دعواه للتناقض وفي المبسوط وفي فتاوى قاضي خانؒ مايؤثر هذا وجه رواية المتن انه اعتمد على فعل القاسم في اقراره باستيفاء حقه ثم لماتامل حق التامل ظهر الغلط في فعله فلايوخذ بذلك الاقرار عند ظهور الحق. ﴿وشهادة القاسمين حجة فيها﴾ اى في القسمة هذا عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ وعند محمدؒ والشافعيؒ ليست بحجة لانها شهادة على فعل انفسهما قلنا لابل شهادة على فعل غيرهما وهو الاستيفاء

ترجمہ: اگر شریکین میں سے ایک شریک نے اپنا حق پورا پورا لینے کا اقرار کیا اور پھر اس نے دعوی کیا کہ اس کا بعض حصہ غلطی سے اس کے ساتھی ہاتھ میں رہ گیا ہے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی مگر بینہ سے کیونکہ وہ تقسیم کے فسخ کرنے کا دعوی کرتا ہے لھذا اس کی تصدیق بینہ کے بغیر نہ کی جائے گی۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس کا دعوی تناقض کی وجہ سے قبول نہ کیا جائے مبسوط اور فتاوی قاضی خان میں ایسے مسائل ہیں جو صاحب ہدایہ کے قول کی تائید کرتے ہیں۔ متن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک نے پہلے اپنا حق پورا پورا وصول کرنے کا اقرار قاسم کے فعل پر اعتماد کرتے ہوئے کیا تھا لیکن پھر جب اس نے خوب غور اور فکر کیا تو اس وقت قاسم کے فعل کی غلطی ظاہر ہوگئی لھذا حق ظاہر ہوجانے کے بعد پہلے والے اقرار کو نہیں لیا جائے گا۔

اور قاسمین کی گواہی تقسیم کے بارے میں حجت ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے کیونکہ یہ اپنے فعل پر گواہی دینا ہے ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ یہ اپنے علاوہ دوسرے کے فعل پر گواہی دینا ہے

اور وہ ہے اپنا حق پورا حاصل کرنا۔

تشریح: تقسیم کے بعد اپنے حق وصول نہ کرنے کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاسم نے زمین وغیرہ کو تقسیم کر دیا اور ہر ایک شریک کو اس کا حصہ دیدیا اور ہر ایک شریک نے اپنے حق پورا پورا لینے کا اقرار بھی کرلیا اس کے بعد ایک شریک نے دعوی کیا کہ میرا کچھ حصہ غلطی سے میرے ساتھی کے قبضہ میں رہ گیا ہے تو اس کا یہ دعوی بینہ کے بغیر نہ سنا جائے گا کیونکہ درحقیقت یہ شریک تقسیم کے فسخ کرنے کا دعوی کرتا ہے کہ تقسیم صحیح نہیں ہوئی ہے لھذا اس کو فسخ کر دیا جائے اور تقسیم فسخ کرنے کا دعوی بینہ کے بغیر قبول نہ کیا جائے گا ہاں اگر اس نے بینہ پیش کیا تو پھر اس کا دعوی قبول کیا جائے گا۔

صاحب ہدایہؒ نے ہدایہ میں فرمایا ہے کہ اس صورت میں اس کا دعوی تناقض کی وجہ سے قبول نہ ہونا چاہئے کیونکہ وہ پہلے اقرار کرچکا ہے کہ میں نے اپنا حق پورا پورا وصول کرلیا ہے اور اب دعوی کرتا ہے کہ میں نے اپنا حق وصول نہیں کیا ہے یہ تو صریح تناقض ہے اور تناقض کی وجہ سے دعوی رد کیا جاتا ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مبسوط اور فتاوی قاضی خان میں بھی ایسے مسائل مذکور ہیں جن سے صاحب ہدایہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

متن میں جو روایت مذکور ہے (یعنی پورا حق لینے کے اقرار کے بعد بھی دعوی قبول ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شریک نے اپنا حق پورا لینے کا اقرار کیا ہے یہ اس نے قاسم کے فعل پر اعتماد کیا ہے کہ قاسم نے میرا حق پورا دیا ہوگا لیکن جب اس نے خوب غور اور فکر سے دیکھا تو معلوم ہوگیا کہ قاسم نے غلطی کی ہے تو غلطی ظاہر ہو جانے کے بعد سابقہ اقرار کی وجہ سے شریک ماخوذ نہ ہوگا۔ لھذا پہلا اقرار غیر معتبر ہوگا اور دوسرا اقرار معتبر ہوگا البتہ دعوی ثابت کرنے کیلئے اس سے گواہی کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پس اگر اس نے گواہی پیش کی تو اس کا دعوی سنا جائے گا ورنہ اس کے شریک ثانی سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا اگر اس نے قسم کھائی تو وہ بری ہوجائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس دعوی لازم ہو جائے گا اور شریک کا حصہ دینا لازم ہوگا۔

وشهادة القاسمين: مسئلہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد شریکین کا اختلاف ہوگیا اور ایک شریک نے اپنے دعوی کو ثابت کرنے کیلئے دونوں قاسمین کو (یعنی جن دونوں نے ان کیلئے تقسیم کی ہے) بطور گواہ پیش کیا تو حضرات شیخینؒ کے نزدیک قاسمین کی گواہی قبول کی جائے گی۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاسمین کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاسمین کی گواہی درحقیقت اپنے فعل پر گواہی دینا ہے کہ ہم نے صحیح

تقسیم کی ہے اور ہم نے تقسیم کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی ہے اور اپنے فعل پر گواہی قبول نہیں کی جاتی لھذا اس مسئلہ میں قاسمین کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

حضرات شیخین کی دلیل: امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنے فعل پر گواہی نہیں ہے بلکہ غیر کے فعل پر گواہی ہے کیونکہ قاسمین کا تو ہر ایک شریک کا حصہ الگ کرنا ہے جس میں متقاسمین کا اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف اپنے حق کے وصول کرنے اور اس پر قابض ہونے میں ہے۔ وصول کرنا اور قبضہ کرنا یہ قاسمین کا فعل نہیں ہے بلکہ متقاسمین کا فعل ہے اور یہ جب استیفاء اور قبضہ قاسمین کا فعل نہیں ہے بلکہ غیر کا فعل ہے تو اس کے متعلق قاسمین کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ غیر کے فعل پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔

وان قال قبضته ثم اخذ بعضه حلف خصمه﴾ای قال قبضت حقي لكن اخذ بعض بعدماقبضته حلف خصمه ﴿وان قال قبل اقراره اصابني كذاولم يسلم الى تحالفا وفسخت﴾ لانه اختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار كالاختلاف في مقدار المبيع .

ترجمہ: اگر شریک نے کہا کہ میں نے اپنے حصے پر قبضہ کیا تھا پھر شریک ثانی نے میرا بعض حصہ لیا ہے تو خصم کو قسم دی جائے گی یعنی اس نے کہا کہ میں نے اپنے حصے پر قبضہ کیا تھا لیکن قبضہ کرنے کے بعد شریک ثانی نے میرا بعض حصہ لیا ہے تو خصم کو قسم دی جائے گی۔ اور اگر اس نے اقرار سے پہلے کہا کہ مجھے اتنا حصہ پہنچا تھا لیکن اس نے مجھے سپرد نہیں کیا ہے تو اس صورت میں دونوں قسم کھا کر تقسیم فسخ کردی جائے گی کیونکہ یہ اختلاف ہے اس چیز کی مقدار میں جو تقسیم کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے اور یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسا کہ بائع اور مشتری کے درمیان مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شریک نے کہا کہ میں نے اپنے حصے پر قبضہ کیا تھا لیکن اپنے حصے پر قبضہ کرنے کے بعد شریک ثانی نے میرا کچھ حصہ مجھ سے لیا ہے لھذا یہ حصہ مجھے دیدیا جائے اور اس نے اپنے دعوی پر بینہ بھی پیش کیا تو اس کا بینہ قبول ہوگا اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو پھر خصم یعنی شریک ثانی کو قسم دی جائے گی کیونکہ شریک اول شریک ثانی پر غصب کا دعوی کر رہا ہے اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ اسلئے شریک ثانی (مدعی علیہ) کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا۔

وان قال قبل اقراره اصابني كذا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شریک نے اپنا حصہ وصول کرنے کے

اقرار سے پہلے یہ کہا کہ میرے حصے میں اتنی مقدار آئی تھی لیکن وہ مقدار میرے سپرد نہیں کی گئی ہے اور شریک ثانی نے اس کے دعوی رد کرتے ہوئے کہا کہ نہیں بلکہ آپ کا حصہ آپ کو پورا مل چکا ہے اور میرے پاس آپ کے حصے میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا ہے۔تو اس صورت میں دونوں قسمیں کھا کر تقسیم کو فسخ کردیں گے اور از سر نو تقسیم کریں گے۔کیونکہ یہ اختلاف اس مقدار میں ہے جو شریکین کو تقسیم نتیجے میں حاصل ہوئی ہے اور جب اختلاف اس مقدار میں ہے جو تقسیم کے نتیجے میں حاصل ہوئی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو اور کسی کے پاس بھی بینہ نہ ہو دونوں قسم کھا کر بیع کو فسخ کرتے ہیں کہ جیسا کہ اس کی تفصیل باب التحالف میں گزر گئی ہے۔تو اس صورت میں بھی دونوں قسم کھا کر تقسیم کو ختم کردیں گے اور از نو تقسیم کریں گے۔

﴿فان استحق بعض حصة احدهما شاع اولا لم تفسخ ورجع بقسطه فى حصة شريكه﴾ وتفسخ فى بعض مشاع فى الكل اعلم ان الاستحقاق اما فى بعض نصيب احدهما فان كان بعضا شائعاً لاتسفخ عند ابى حنيفةؒ وتفسخ عند ابى يوسفؒ والاصح ان محمداً مع ابى حنيفةؒ وصورته انهما اقتسما دارا فوقع النصف الغربى لاحدهما فاستحق النصف الشائع من هذا النصف الغربى فاذا لم تفسخ فالمستحق منه بالخيار ان شاء نقض القسمة دفعاً لضرر التشقيص وان شاء رجع على الأخر بالربع ون كان بعضاً معينا من نصيب احدهما فقد قيل انه على الاختلاف والصحيح انها لاتفسخ بالاجماع بل يرجع بقسطه فى حصة شريكه كما اذاكانت الدار بينهما نصفين فقسمت فاستحق ،من يد احدهما بيت وهو خمسة اذرع رجع بنصف مااستحق فى نصيب صاحبه وان كانت الثلاثألث لاحدهما والثلثان للأخر فان استحق من يد صاحب الثلث رجع بثلثى مااستحق وان ستحق من يد صاحب الثلثين رجع بثلث مااستحق وان استحق البعض من نصيب كل واحد فان كان شائعا فسخت القسمة وان كان معينا لم يذكره هذه المسئلة فاقول لاتفسخ القسمة بل يجعل هذا المستحق كان لم يكن فان كان الباقى فى يدكل واحد منهما بقدر نصيبه فلارجوع لاحدهما على صاحبه وان نقص من نصيب احدهما يرجع بالحصة كمااذا كانت الدار نصفين والمستحق عشرة اذرع خمسة من نصيب هذا وخمسة من نصيب ذلك فلارجوع لاحدهما على صاحبه وان كانت اربعة من هذا وستة من ذلك يرجع الثانى على الاول بذرع .

ترجمہ: اگر ایک شریک کے بعض حصے میں کوئی مستحق نکل آئے چاہے مشاع ہو یا مشاع نہ ہو تو تقسیم فسخ نہ کی جائے گی اور وہ

شریک اپنے حصے کے بقدر اپنے شریک کے حصے میں رجوع کرے گا اور کل مکان میں بعض مشاع حصے کے مستحق نکل آنے کی صورت میں تقسیم فسخ کی جائے گی جان لو کہ استحقاق یا تو ایک شریک کے بعض حصے میں ہوگا پس اگر یہ بعض مشاع ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم فسخ نہ کی جائے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک فسخ کی جائے گی اور صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ دو شریکوں نے ایک مکان تقسیم کر دیا اور اس کا نصف غربی ایک شریک کے حصے میں آ گیا پھر اسی نصف غربی میں کوئی مستحق نکل آیا پس جب تقسیم کو فسخ نہیں کیا جاتا تو شریک مستحق منہ (جس کے حصے میں استحقاق ظاہر ہو گیا ہے) کو اختیار ہے اگر چاہے تو تقسیم کو توڑ دے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے نقصان سے بچنے کیلئے اور اگر چاہے تو دوسرے شریک پر ربع کا رجوع کرے اور اگر ایک مشریک کے بعض معین حصے میں کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں بھی اختلاف ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ وہ اپنے حصے کے بقدر اپنے شریک کے حصے میں رجوع کرے گا۔ جیسے کہ گھر دونوں کے درمیان نصف، نصف ہو اور ایک شریک کے قبضے سے ایک کمرہ استحقاقاً چلا جائے اور وہ کمرہ پانچ گز کا ہو تو یہ شریک اپنے شریک کے حصے میں مستحَق کے نصف کا رجوع کرے گا اور اگر گھر اثلاثاً ہو یعنی ایک ثلث ایک کا ہو اور دو ثلث دوسرے کے ہوں پس اگر ثلث والے کے قبضہ سے استحقاقاً چلا جائے تو وہ مستحَق کے دو ثلث کا رجوع کرے گا اور اگر ثلثین والے کے قبضے سے استحقاقاً چلا جائے تو وہ مستحَق کے ایک ثلث کا رجوع کرے گا اور اگر ہر ایک کے حصے سے کچھ حصہ استحقاقاً چلا جائے پس اگر وہ مشاع ہو تو پھر تقسیم فسخ کری جائے گی اور معین ہو تو یہ مسئلہ متن میں ذکر نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ یہ تصور کیا جائے گا کہ مستحق کا حصہ موجود ہی نہ تھا پس اگر باقی ہر ایک کے قبضے میں اس کے حصے کے بقدر ہو تو پھر کسی شریک کو اپنے شریک پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر ایک کا حصہ کم ہو گیا تو وہ اپنے حصے کا رجوع کرے گا جیسے کہ مکان دونوں کے درمیان نصف نصف تھا اور دس گز حصے کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا پانچ گز اس کے حصے میں سے اور پانچ گز اُس کے حصے میں سے تو اس صورت میں ایک کو دوسرے پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر ایک سے چار گز لے لیا اور دوسرے سے چھ گز تو شریک ثانی شریک اول پر ایک گز کا رجوع کرے گا۔

تشریح: تقسیم کے بعد استحقاق ثابت ہونے کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان یا زمین عمران اور خالد کے درمیان مشترک ہے پھر دونوں نے تقسیم کی اور ہر ایک کو اپنا اپنا حصہ مل گیا اس کے بعد اس مکان یا زمین میں کسی نے استحقاق کا دعوی کیا اور استحقاق کو ثابت بھی کر دیا تو اب اس کی چار صورتیں ہیں

(۱) مستحق نے ایک شریک کے حصے کے میں مشاع حصے کا دعوی کیا مثلاً یہ کہا کہ عمران کو جو حصہ مل گیا ہے اس میں نصف میرا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ مستحق کے حصہ نکالنے کے بعد یہ شریک اپنے دوسرے شریک پر اپنے حصے کا رجوع کرے گا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تقسیم فسخ کی جائے گی اور مستحق کا حصہ نکالنے کے بعد از سر نو تقسیم کی جائے گی۔ ابوسلیمان نے امام محمدؒ کا قول امام ابویوسفؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور ابوحفصؒ نے اامام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور یہ زیادہ صحیح ہے۔

مثلاً خالد اور عمران دونوں کا مشترکہ ایک مکان ہے چنانچہ دونوں نے تقسیم کر دیا اور تقسیم کے نتیجے میں نصف غربی خالد کو مل گیا اور نصف شرقی عمران کو۔ اس کے بعد مستحق نے خالد سے کہا کہ آپ جو نصف غربی مل گیا ہے اس میں نصف حصہ میرا ہے اور اس نے دعوی بینہ یا نکول سے ثابت کر دیا چنانچہ نصف غربی (خالد کے حصہ) کا نصف مستحق کو دیدیا گیا تو اس وقت فوراً تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ مستحق منہ یعنی خالد کو اختیار دیا جائے گا، کہ اگر چاہے تو تقسیم فسخ کر دے اور از سر نو تقسیم کرالے تا کہ تشقیص یعنی ٹکڑے ٹکڑے کے کرنے کے ضرر سے بچ جائے اس لئے کہ تقسیم فسخ نہ کرنے کی صورت میں اسی شریک کا حصہ دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گا ایک حصہ وہ ہے جو پہلے اس کو مل چکا تھا اور دوسرا حصہ استحقاق کے بعد دوسرے شریک سے وصول کرے گا اور یہ تشقیص ہے لھذا تشقیص کے ضرر سے بچنے کیلئے اس کو اختیار دیا جائے گا۔

اور اگر چاہے تو تقسیم فسخ نہ کرے گا بلکہ اپنے شریک پر ربع کا رجوع کرے کیونکہ خالد کے حصے سے نصف استحقاقاً چلا گیا ہے اور اس میں نصف میں نصف نقصان خالد کا ہوگا اور نصف عمران کا لھذا خالد عمران پر باقی ماندہ مکان کے ربع کا رجوع کرے گا تا کہ دونوں کے حصے برابر ہو جائیں۔

(۲) اور اگر مستحق نے خالد کے حصے میں سے ایک معین حصہ پر استحقاق کا دعوی کیا مثلاً یہ کہا کہ خالد کے حصے میں شمال کی جانب جو کمرہ ہے یہ میرا ہے اس کے بارے میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے یعنی امام ابویوسفؒ کے نزدیک تقسیم کی جائے گی اور طرفین کے نزدیک تقسیم فسخ نہ کی جائے گی لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ صورت مختلف فیہ نہیں ہے بلکہ اس صورت باتفاق فقہاء تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ جس کے حصہ سے استحقاقاً جو کچھ چلا گیا ہے وہ اس کے بقدر اپنے شریک پر اس کا رجوع کرے گا۔

مثلاً مکان دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک تھا اور تقسیم کرنے کے بعد خالد کے حصہ سے ایک کمرہ استحقاقاً چلا گیا جو پانچ گز ہے تو اس صورت میں خالد اپنے شریک پر پانچ گز کے نصف یعنی ڈھائی گز کا رجوع کرے گا۔

اور اگر مکان دونوں کے درمیان اثلاثا مشترک ہو یعنی ایک ثلث خالد کا ہے اور دو ثلث عمران کے ہیں تو اس صورت میں اگر ایک ثلث والے کے حصہ استحقاقا چلا گیا مثلاً مکان اٹھارہ (۱۸) گز ہے جس میں بارہ گز عمران کے ہیں اور چھ گز خالد کے۔ اس صورت میں اگر خالد کے حصہ سے نصف یعنی تین گز استحقاقا چلے گئے تو ایک ثلث والا (یعنی خالد) اپنے شریک (عمران) پر مستحَق (یعنی جو حصہ استحقاقا چلا گیا ہے) کے دو ثلث کا رجوع کرے گا یعنی تین میں سے کیونکہ جس کا حصہ کل مکان میں زیادہ ہے نقصان کی صورت میں اس کا تاوان بھی زیادہ ہوگا لھذا اب خالد کے پاس پانچ گز حصہ رہ گیا اور عمران کے پاس دس گز۔

اور اگر دو ثلث والے (یعنی عمران) کے حصے سے نصف استحقاقا چلا گیا تو دو ثلث والا (عمران) ایک ثلث والے (خالد) پر ایک ثلث کا رجوع کرے گا یعنی اگر عمران کے حصے سے چھ گز استحقاقا چلا گیا تو عمران چھ کے ایک ثلث یعنی دو گز کا رجوع خالد پر کرے گا لھذا اب عمران کے آٹھ گز حصہ رہ جائے گا اور خالد کے پاس چار گز۔

(۳) اور اگر دونوں شریکوں کے حصوں میں استحقاق ثابت ہو گیا یعنی بعض حصہ استحقاقا چلا گیا پس اگر یہ مشاع ہو تو تقسیم فسخ کردی جائے گی اور مستحق کا حصہ نکالنے کے بعد از سر نو تقسیم کی جائے گی۔

(۴) اور اگر ہر ایک شریک کے معین حصہ میں استحقاق ثابت ہو گیا تو یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں شارحؒ نے اس کی وضاحت یہ فرمائی ہے کہ اس صورت میں تقسیم فسخ نہ کی جائے گی بلکہ یوں سمجھا جائے گا کہ مستحَق (یعنی جو حصہ استحقاقا چلا گیا ہے) موجود ہی نہ تھا صرف باقی حصہ (جو دونوں کے پاس رہ گیا ہے) موجود تھا لھذا اس صورت میں مستحق کا حصہ نکالنے کے بعد اگر ہر ایک شریک کے پاس اس کے حصے کے بقدر زمین باقی ہے تو کوئی شریک دوسرے شریک پر رجوع نہیں کرے گا۔

اور اگر کسی شریک کا حصہ کم ہو گیا تو وہ اپنے شریک ثانی پر اپنے حصے کے بقدر رجوع کرے گا۔

مثلاً ایک مکان دونوں کے درمیان نصف نصف مشترک تھا اور دس گز حصہ مستحَق ہو گیا یعنی پانچ گز ایک کے حصے سے اور پانچ دوسرے کے حصے سے تو اس صورت میں کوئی بھی شریک دوسرے شریک پر رجوع نہیں کرے گا۔ اور اگر ایک حصے سے چار گز لے لیا اور دوسرے کے حصے سے چھ گز تو اس صورت میں چھ گز والا شریک دوسرے شریک پر ایک گز رجوع کرے گا۔

﴿وصحت المهاياة﴾ المهاياة مفاعلة من التهية اومن التهيؤ فكان احدهما يهى الدار لانتفاع صاحبه اويتهيأ للانتفاع به كما اذافرغ من انتفاع صاحبه ﴿في سكون هذا بعضا من دار وهذابعضا وهذا علوها وهذا سلفها اوخدمة عبد هذايوماً وهذا يوماً﴾ اى خدمة عبدزيدا يوما وعمرواً يوماً كسكنى بيت صغير بان يسكن فيه زيديوماً وعمرو يوماً ﴿وعبدين هذا هذا العبدُ والأخرَ الأخرُ﴾ اى يخدم زيداً هذاالعبدُ

ویخدم عمرواً العبدُالآخرُ.

ترجمہ: اور منافع کی تقسیم صحیح ہے "مھایاۃ" باب مفاعلہ کا مصدر ہے "التھیۃ" یا "التھیؤ" سے ماخوذ ہے گویا کہ ایک شریک اس مکان سے دوسرے شریک کے انتفاع کرنے پر امادہ ہوتا ہے یا یہ شریک مکان سے نفع اٹھانے کیلئے تیار ہوتا ہے جس وقت میں دوسرا شریک اس مکان سے نفع اٹھانے سے فارغ ہوجائے۔ (منافع کی تقسیم درست ہے) مکان کی رہائش میں کہ ایک شریک مکان کے بعض حصے میں رہے گا اور دوسرا شریک دوسرے حصے میں یا ایک شریک اوپر والی منزل میں رہے گا اور دوسرا شریک نیچے والی منزل میں یا ایک غلام کی خدمت میں کہ ایک دن اِس کی اور ایک دن اُس کی یعنی غلام ایک دن زید کی خدمت کرے گا اور ایک دن عمرو کی جیسا کہ چھوٹے کمرے کی رہائش میں کہ اس میں ایک زید رہے گا اور ایک عمرو اور تقسیم صحیح ہے دوغلاموں کی خدمت میں کہ یہ غلام اس کی خدمت کرے گا اور دوسرا دوسرے کی یعنی یہ غلام زید کی خدمت کرے گا اور دوسرا غلام عمرو کی خدمت کرے گا۔

تشریح: مہایات کی تشریح:

مہایات باب مفاعلہ اور باب تفاعل یعنی "تھایؤ" کا مصدر ہے "التھیۃ" (یعنی ہمزہ یا سے بدل گیا ہے) یا "التھیؤ" (یعنی ہمزہ برقرار ہے) پہلی صورت میں معنی ہوں گے کہ ایک شریک دوسرے شریک کو مکان انتفاع کیلئے اس ہیئت پر دے رہا ہے جس ہیئت پر اس نے نفع حاصل کیا ہے اور دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ ایک شریک اس مکان سے نفع اٹھانے کیلئے اس ہیئت پر تیار ہوتا ہے جس ہیئت پر شریک اول نے نفع حاصل کیا ہے جبکہ وہ نفع حاصل کرنے سے فارغ ہوجائے۔
اصطلاح شریعت میں مہایات کہتے ہیں باری باری منافع کی تقسیم کرنے کو یعنی عین تو مشترک رہے لیکن اس سے حاصل ہونے والا نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہو۔

مہایات کی مشروعیت: مہاہات کی مشروعیت قرآن پاس سے۔ باری تعالی کا ارشاد ہے "ھذہ ناقة لھا شرب ولكم شرب يوم معلوم" (شعراء) اور یہ بعینہ مہایات ہے۔
اسی طرح جنگ بدر کے موقع پر صحابہ کرام کے پاس کل ستر اونٹ تھے نبی کریم ﷺ نے تین تین آدمیوں کو ایک ایک اونٹ دیا تھا اور وہ اس پر باری باری سوار ہوتے تھے یہ مہایات کی مشروعیت کی دلیل ہے۔

مہایات کا طریقہ: اگر مکان کی رہائش کی تقسیم کا مسئلہ ہوتو اس میں بھی جائز ہے کہ ایک شریک مکان کے ایک حصے میں

رہے اور دوسرا شریک دوسرے حصے میں یا ایک شریک زمینی منزل میں رہے اور دوسرا شریک بالائی منزل میں۔

اور اگر ایک غلام کی خدمت کی تقسیم ہو تو غلام ایک دن ایک شریک کی خدمت کرے گا اور دوسرے دن دوسرے کی جیسے کہ ایک چھوٹا کمرہ ہو تو اس میں ایک دن زید رہے اور دوسرے دن عمر۔

اور اگر دو غلام ہوں تو ان کی خدمت کی تقسیم اس طرح جائز ہے کہ ایک غلام زید کی خدمت کرے اور دوسرا غلام عمرو کی خدمت کرے۔ ☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

ختم شد کتاب القسمۃ بتاریخ ۲۴ ذیقعدہ ۱۴۲۹ھ مطابق ۲۳ نومبر ۲۰۰۸ء

کتاب المزارعة

چند مباحث کی معرفت:

(۱) مزرعت کی تعریف (۲) مزارعت کی مشروعیت (۳) ارکانِ مزارعت (۴) شرائطِ مزارعت (۵) انواعِ مزارعت (۶) حکمِ مزارعت۔

تفصیل: (۱) تعریفِ مزارعت: مزارعۃ باب مفاعلہ کا مصدر ہے لغوی معنی ہیں زمین کے اندر بیج ڈالنا، زمین کو بٹائی پر دینا۔ اور اصطلاحِ شریعت میں مزارعت کہتے ہیں "عقد الزرع ببعض الخارج" بعض پیداوار بطور اجرت دینے پر عقد کرنا۔ مزارعت کو مزارعت، مخابرہ، اور محاقلہ کہا جاتا ہے اہل عراق اس کو "القراح" کہتے ہیں۔

(۲) مزارعت کی مشروعیت: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت جائز نہیں ہے اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مزارعت جائز نہیں ہے مگر یہ کہ مساقات کے تابع ہو۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل: ان کی دلیل یہ ہے کہ "ان النبی ﷺ نھی عن المخابرۃ" مخابرہ اور مزارعت ایک چیز ہے لھذا ان کے نزدیک مزارعت جائز نہیں ہے۔

حضرات صاحبینؒ امام مالک، اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہے۔

صاحبین کی دلیل: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ "ان النبی ﷺ عامل اھل خیبر بشرط مایخرج من ثمر اوزرع" نیز مزارعت عقد شرکت ہے مال اور عمل میں جس طرح مضاربت عقد شرکت ہے مال اور عمل میں مضاربت جائز

ہے تو مزارعت بھی جائز ہوگی۔

(۳) ارکان مزارعت: احناف کے نزدیک مزارعت کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں۔

(۴) شرائطِ مزارعت: صاحبین کے نزدیک چونکہ مزارعت جائز ہے لیکن اس کے لئے چند شرائط ہیں اور وہ یہ ہیں۔
(۱) زمین میں زراعت کی صلاحیت موجود ہو۔ (۲) عاقدین میں عقد کی صلاحیت موجود ہو یعنی عاقل اور ممیز ہوں (بلوغ شرط نہیں)۔ (۳) مدت معلوم ہو۔ (۴) یہ بات معلوم ہو کہ بیج کس کا ہوگا یعنی رب البذر معلوم ہو۔ (۵) جو چیز بوئی جاتی ہے اس کی جنس معلوم ہو (۶) دوسرے کا حصہ متعین ہو یعنی جس کا بیج نہیں ہے اس کا حصہ متعین ہو کہ ثلث ہے یا ربع۔ (۷) عامل اور زمین کے درمیان تخلیہ ہو یعنی زمین فارغ کر کے عامل کو دیدی جائے۔ (۸) پیداوار میں دونوں شریک ہوں (۹) اور دونوں کا حصہ مشاع ہو یعنی نصف یا ثلث ایک کا ہوگا اور بقیہ دوسرے کا اگر ایک کیلئے ایک مقدار متعین کر دی مثلاً پانچ من ایک کا ہوگا بقیہ دوسرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

(۵) انواع مزارعت: مزارعت کی دو قسمیں ہیں (۱) مزارعت صحیحہ (۲) مزارعت فاسدہ۔

(۶) حکم، مزارعت: احناف کے نزدیک مزارعت صحیحہ کا حکم یہ ہے کہ صاحب بذر کے حق میں یہ عقد غیر لازم ہے اور دوسرے کے حق میں یہ عقد لازم ہے لھذا جس کا بیج نہیں ہے اس کیلئے عقد فسخ کرنے کا حق نہیں ہے مگر عذر سے۔
نیز دوران زارعت اس پر جو خرچہ ہوگا وہ مزارع پر ہوگا مثلاً زراعت کی حفاظت کا خرچہ پانی دینے کا خرچہ اور کھیتی کٹنے کے بعد جو خرچہ ہوگا وہ دونوں پر بقدر ملکیت ہوگا مثلاً گاہنے کا خرچہ یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کا خرچہ یا تھریشر کا خرہ تو وہ دونوں پر بقدر ملکیت ہوگا۔
اور مزارعت فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ جس کی طرف سے بیج ہو پیداوار اسی کو ملے گی اور دوسرے کو اجر مثل ملے گا۔

هي عقد الزرع ببعض الخارج ولاتصح عند ابي حنيفةؒ لماروى عن النبي ﷺ نهى عن المخابرة ولانها استيجار الارض ببعض مايخرج من علمه فكان في معنى قفيز الطحان ﴿وصحت عندهما وبه يفتيٰ﴾ لتعامل الناس وللاحتياج بها والقياس على المضاربة .

ترجمہ: یہ زمین کو بٹائی پر دینا ہے بعض پیداوار کے عوض امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت صحیح نہیں ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ زمین کرایہ پر لینا ہے اور کرایہ وہ چیز ہے جو مزارع کی

پیداوار سے حاصل ہوگی تو یہ قفیز الطحان کے قبیل سے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے لوگوں کے تعامل، احتیاج اور مضاربت پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: مزارعت کی مشروعیت کے بارے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف:

امام صاحب کے نزدیک مزارعت جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے "نهى النبي ﷺ عن المخابرة والمحاقلة وعن المزابنة وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها وان لاتباع الابالدينار والدرهم الاالعرايا" (بخاری شریف حدیث نمبر ۲۲۰۷)۔

نیز اس عقد میں درحقیقت عامل کے عمل کے نتیجے میں زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اسی پیداوار میں سے بعض کے عوض زمین کو کرایہ پر لیا جارہا ہے لھذا یہ معاملہ قفیز الطحان کے قبیل سے ہے یعنی جزاء من جنس عملہ ہے اور جزاء من جنس عملہ ناجائز ہے لھذا مزارعت بھی ناجائز ہوگی۔

صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ "ان رسول الله ﷺ عامل اهل خيبر بشرط مايخرج منها من ثمر اوزرع" (مسلم شریف حدیث نمبر ۲۸۹۶)۔

نیز لوگوں کا تعامل بھی مزارعت کی مشروعت پر چلا آرہا ہے اور مزارعت کی ضرورت اور حاجت بھی ہے کیونکہ بسا اوقات ایک انسان کے پاس زمین تو ہوتی ہے لیکن وہ کھیتی باڑی کا ماہر نہیں ہوتا اور دوسرا آدمی کھیتی باڑی کا ماہر تو ہے لیکن اس کے پاس زمین نہیں ہوتی تو ضرورت پیش آئی کہ اس کی زمین اس کو دیدی جائے تاکہ دونوں کو زمین سے فائدہ حاصل ہو جائے۔

اسی طرح مزاعت قیاس ہے مضاربت پر یعنی جس مضاربت میں ایک شخص کے پاس مال ہوتا ہے اور دوسرے کے پاس مہارت ہوتی ہے وہ اپنی مہارت کی بناء پر اس سے تجارت کرتا ہے اور نفع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے اسی طرح مزارعت میں ہے کہ ایک شخص کام کرے اور حاصل ہونے والی پیداوار دونوں کے درمیان مشترک ہو۔

فائدہ: فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

﴿ بشرط صلاحية الارض للزرع واهلية العاقدين وذكر المدة ورب البذر وجنسه وقسط الأخر والتخلية بين الارض والعامل والشركة فى الخارج فتبطل ان شرط لاحدهما قفزاناً مسماةً اومايخرج من موضع معين اورفع رب البذر بذره اورفع الخراج وتنصيف الباقى ﴾ هذا اذاكان الخراج خراجاً موظفاً اما اذاكان الخراج خراج مقسامة كالربع والخمس لايفسد العقد كماشرط رفع العشر لان

هذا لايؤدی الی قطع الشركة .

ترجمہ: اس شرط پر کہ زمین میں زراعت کی صلاحیت موجود ہو اور عاقدین میں عقد کی اہلیت موجود ہو بیج کا مالک معلوم ہو بیج کی جنس معلوم ہو دوسرے کا حصہ معلوم ہو زمین کو خالی کر کے عامل کے سپرد کرنا اور شرکت پیداوار میں ہو۔ لھذا مزارعت باطل ہوگی اگر کسی ایک کیلئے معین قفیز یا ایک معین جگہ کے اناج کی شرط لگادی یا یہ کہ بیج والا اپنا بیج اٹھائے گا یا اس سے خراج دیدیا جائے گا اور باقی آدھا آدھا تقسیم ہوگا لیکن یہ اس وقت جبکہ خراج، خراج مؤظف ہو لیکن اگر خراج، خراج مقاسمہ ہو جیسے ربع یا خمس تو عقد فاسد نہ ہوگا جیسے کہ عشر اٹھانے کی شرط لگادی جائے کیونکہ یہ شرط قطع شرکت تک نہیں پہنچاتی۔

تشریح: صاحبین کے نزدیک مزارعت جائز ہے مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ۔

(۱) زمین میں زراعت کی صلاحیت موجود ہو۔ (۲) عاقدین میں عقد کی صلاحیت موجود ہو یعنی عاقل اور ممیز ہوں (بلوغ شرط نہیں)۔ (۳) مدت معلوم ہو۔ (۴) یہ بات معلوم ہو کہ بیج کس کا ہوگا یعنی رب البذر معلوم ہو۔ (۵) جو چیز بوئی جاتی ہے اس کی جنس معلوم ہو (۶) دوسرے کا حصہ متعین ہو یعنی جس کا بیج نہیں ہے اس کا حصہ متعین ہو کہ ثلث ہے یا ربع۔ (۷) عامل اور زمین کے درمیان تخلیہ ہو یعنی زمین فارغ کر کے عامل کو دیدی جائے۔ (۸) پیداوار میں دونوں شریک ہوں (۹) اور دونوں کا حصہ مشاع ہو یعنی نصف یا ثلث ایک کا ہوگا اور بقیہ دوسرے کا۔

اور اگر ایک کیلئے ایک مقدار متعین کردی مثلاً پانچ من ایک کا ہوگا بقیہ دوسرے کا تو یہ جائز نہیں ہے، یا ایک معین جگہ کی پیداوار مالک کو ملے گی اور بقیہ مزارع کو ملے گا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس معین جگہ میں پیدوار حاصل ہو دوسری جگہ حاصل ہی نہ ہو یا یہ شرط لگادی کہ بیج والا پہلے اپنا بیج لے گا یعنی اگر بیج والے نے ایک من بیج زمین کے اندر بویا تھا تو پہلے ایک من اس کو دیدیا جائے گا تاکہ بیج کے بقدر اس کو مل جائے اور بقیہ آپس میں تقسیم کریں گے تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ صرف اتنی مقدار پیداوار حاصل ہو جائے جو صرف بیج کے بقدر ہو تو دوسرے کو کیا ملے گا۔

یا یہ شرط لگادی کہ سب سے پہلے اس سے خراج ادا کیا جائے گا اس کے بعد جو باقی ہو آپس میں آدھا آدھا تقسیم کریں گے تو یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ صرف اس قدر حاصل ہو جس سے صرف خراج ادا کیا جائے تو شرکت کس میں رہے گی۔ لیکن اس صورت میں ہے جبکہ خراج، خراج مؤظف ہو یعنی مقرر شدہ مقدار دینا لازم ہو مثلاً حاکم نے ان پر یہ مقرر کردیا ہو کہ مثلاً بیس (۲۰) کلو دینا لازم ہوگا لیکن اگر خراج مؤظف نہ بلکہ خراج مقاسمہ ہو یعنی شائع مقدار ہو مثلاً حاکم نے یہ لازم کردیا ہو کہ جو پیداوار حاصل ہوگی اس کا خمس یا ربع دینا لازم ہوگا تو اس شرط سے مزارعت فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ شرط ایسی ہے جیسے کہ شرط لگادی جائے

کہ سب سے پہلے اس سے عشر ادا کیا جائے گا پھر تقسیم کریں گے اس سے مزارعت فاسد نہیں ہوتی تو خراج مقاسمہ سے بھی فاسد نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے شرکت ختم نہیں ہوتی۔

﴿او التبن لاحدهما والحب للآخر﴾ لقطع الشركة فيماهو المقصود ﴿اوتنصيف الحب والتبن لغير رب البذر﴾ لانه خلاف مقتضى العقد ﴿اوتنصيف التبن والحب لاحدهما﴾ لقطع الشركة في المقصود ﴿فان شرط تنصيف الحب والتبن لصاحب البذر اولم يتعرض للتبن صحت﴾ لان في الاول الشرط مقتضى العقد فانه نماء ملكه وفي الثاني الشركة فيماهو المقصود حاصلة وح التبن لصاحب البذر وعند البعض مشترک تبعاً للحب.

ترجمہ: یا یہ شرط لگادی کہ بھوسا ایک کو ملے گا اور دانہ دوسرے کو کیونکہ مقصود میں شرکت ختم ہورہی ہے یا دانہ آدھا آدھا ہوگا اور بھوسا بیج والے کے علاوہ دوسرے کا ہوگا کیونکہ یہ مقتضی عقد کے خلاف ہے یا بھوسا آدھا آدھا ہوگا اور دانہ دونوں میں سے ایک کو ملے گا اس لئے کہ مقصود میں شرکت ختم ہورہی ہے۔ لیکن اگر یہ شرط لگادی دانہ آدھا آدھا ہوگا اور بھوسا بیج والے کو ملے گا یا بھوسے کا کوئی تذکرہ نہ کیا تو مزارعت صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت میں شرط مقتضیٔ عقد کے موافق ہے اس لئے کہ اس کی ملک کی بڑھوتری ہے اور دوسری صورت میں مقصود کے اندر شرکت موجود ہے اس وقت بھوسا بیج والے کا ہوگا اور بعض فقہاء کے نزدیک بوسا دانے کے تابع ہوکر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح: زمین کی پیداوار میں جزءِ مقصود کے اندر شرکت کا اعتبار ہے:

(۱) مسئلہ یہ ہے کہ اگر عقد مزارعت اس طرح کیا گیا کہ ایک شخص کو دانہ یعنی اناج ملے گا اور دوسرے کو بھوسہ ملے گا تو یہ عقد جائز نہیں ہے اس لئے کہ مقصود اناج ہے اور اناج میں شرکت نہیں ہے اور باب مزارعت کے اندر جس صورت میں مقصود کے اندر شرکت ختم ہورہی ہے وہ صورت جائز نہیں ہوتی۔

(۲) یا یہ کہا کہ اناج تو دونوں کے درمیان مشترک بالنصف ہوگا لیکن بھوسہ بیج والے کے علاوہ دوسرے کو ملے گا یعنی جس نے بیج استعمال کیا ہے اس کو بھوسہ نہیں ملے گا بلکہ اس کو ملے گا جس نے بیج استعمال نہیں کیا ہے تو یہ صورت بھی ناجائز ہے کیونکہ یہ مقتضیٔ عقد کے خلاف ہے۔

(۳) بھوسہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا اور اناج ایک کو ملے گا یہ صورت بھی ناجائز ہے کیونکہ مقصود اناج ہے اور اناج میں شرکت نہیں ہے لھذا یہ صورت بھی فاسد ہوگی۔

(۴) اور اگر یہ شرط لگادی اناج دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم ہوگا اور بھوسہ بیج والے کو ملے گا۔
(۵) اناج دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا اور بھوسے کا کوئی تذکرہ نہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں عقد جائز ہے۔
پہلی صورت میں تو اس لئے جائز ہے کہ یہ شرط مقتضئ عقد کے موافق ہے کیونکہ بھوسہ اس کی ملکیت کی پیداوار یعنی بھوسہ بیج سے حاصل ہوا ہے اور جو چیز جس کی ملکیت کی پیداوار ہوتی ہے اس کو دیدی جاتی ہے۔
اور دوسری صورت اس لئے جائز ہے کہ اس صورت میں مقصود کے اندر شرکت موجود ہے اور جو غیر مقصود ہے یعنی بھوسہ اس کے بارے میں بعض مشائخ کی رائے یہ ہے کہ بھوسہ صاحب بیج کو ملے لیکن مشائخ بلخ نے فرمایا ہے کہ بھوسہ اناج کے تابع ہو کر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

﴿ وكذا لو كان الارض والبذر لزيد والبقر والعمل لأخر والارض اوالعمل له والبقية لأخر وبطلت لو كانت الارض والبقر لزيد اوالبذر والبقر له والأخران للأخر اوالبذر له والباقى لأخر ﴾ اعلم انها بالتقسيم العقلى على سبعة اوجه لانه اما ان يكون الواحد من احدهما والثلثة من اخر وهذا على اربعة اوجه وهو اما ان يكون الارض اوالعمل اوالبذراوالبقر من احدهما والباقى من الأخر والاولان جائزان والثالث لا لاحتمال الربوى والرابع غير مذكور فى الهداية وهو ايضاً غير جائز لانه استيجار البقر باجل مجهول واماان يكون الثنان من احدهما والثان من الأخر وهو على ثلثة اوجه وذلک امان ان يكون الارض مع البذر اومع البقر اومع العمل من حدهما والباقيان من الأخر والاول جائز دون الأخرين اذلامناسبة بين الارض والعمل وكذابين الارض والبقر وعن ابى يوسفؒ جواز هذا.

ترجمہ: اسی طرح اگر زمین اور بیج زید کی طرف سے ہو، بیل اور عمل دوسرے کی طرف سے ہو یا زمین یا عمل ایک جانب سے ہو اور بقیہ چیزیں دوسرے کی طرف سے ہو (تو یہ صورتیں جائز ہیں) اور مزارعت فاسد ہوگی اگر زمین اور بیل زید کی جانب سے ہو یا بیج یا بیل اس کی جانب سے ہو اور باقی دونوں دوسرے کی جانب سے ہو یا بیج اس کی جانب سے ہو اور باقی چیزیں دوسرے کی جانب سے ہوں۔ جان لیں کہ عقلی اعتبار سے اس کی سات صورتیں ہیں اس لئے کہ یا تو ایک چیز ایک کی جانب سے ہوگی اور تین چیزیں دوسرے کی جانب سے اور اس کی چار صورتیں ہیں وہ یہ کہ یا تو زمین، یا عمل، یا بیج، یا بیل ایک کی جانب سے ہوگی اور باقی دوسرے کی جانب سے پہلی دونوں صورتیں جائز ہیں۔ تیسری جائز نہیں اور چوتھی صورت ہدایہ میں مذکور نہیں ہے لیکن وہ بھی ناجائز ہے کیونکہ یہ تو بیلوں کو کرایہ پر لینا ہے اور اجرت مجہول ہے

یا دو چیزیں ایک کی جانب سے ہوں گی اور دو دوسری کی جانب سے اس کی تین صورتیں ہیں یا تو زمین اور بیج ایک کی جانب سے ہوں یا زمین اور بیل ایک کی جانب سے ہو یا زمین اور عمل ایک کی جانب سے ہو اور باقی دو چیزیں دوسرے کی جانب سے ہوں۔ پہلی صورت جائز ہے اخری دونوں جائز نہیں۔ اس لئے کہ زمین اور عمل اسی طرح زمین اور بقر کے درمیان کے کوئی مناسبت نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

تشریح: مزارعت کی جائز اور ناجائز صورتوں کی تفصیل:

اس عبارت میں مسائل کی سات صورتیں بنتی ہیں جن میں تین صورتیں جائز ہیں اور باقی چار صورتیں ناجائز ہیں۔ اس کے بارے میں یہ شعر ذہن میں رکھئے تو مسائل کی تشریح آسان ہو جائے گی۔

شعر

زمین تنہا عمل تنہا زمین باتخم وارئے ایں سہ صورت ہمہ باطل وناجائز ست۔

(۱) زمین مالک کی ہو باقی تین چیزیں یعنی بیج، عمل، اور بقر دوسرے (دہقان) کی ہوں۔

(۲) عمل صرف ایک کی جانب (یعنی دہقان) سے ہو اور باقی تین چیزیں یعنی زمین، بیج، اور بیل مالک کی جانب سے ہوں۔

(۳) زمین اور بیج مالکِ زمین کی جانب سے ہوں، عمل اور بیل دوسرے (دہقان) کی جانب سے ہوں یہ تینوں صورتیں جائز ہیں۔

(۴) اگر زمین اور بیل زید (یعنی مالکِ زمین) کے ہوں، عمل اور بیج دوسرے (دہقان) کے ہوں۔

(۵) بیج اور بیل ایک (دہقان) کے ہوں اور باقی یعنی عمل اور زمین دوسرے (مالکِ زمین) کے ہوں۔

(۶) بیج ایک (دہقان) کا ہو اور باقی تین چیزیں (یعنی زمین، عمل، اور بیل) دوسرے (مالکِ زمین) کی ہوں یہ صورتیں ناجائز ہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ عقلی اعتبار سے اس کی سات صورتیں بنتی ہیں۔

اسلئے کہ یا تو ایک کام ایک کی جانب سے ہوگا اور باقی تین کام دوسرے کی جانب سے ہوں گے اب اس کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) زمین ایک کی ہو (یعنی مالک کی ہو) اور باقی تین چیزیں یعنی عمل، بیج، اور بیل دوسرے (دہقان) پر لازم ہوں۔

(۲) صرف عمل ایک کی جانب سے (یعنی دہقان کی جانب سے) اور باقی تین کام یعنی بیل، بیج اور زمین دوسرے (مالک) کی جانب سے ہوں یہ صورتیں جائز ہیں کیونکہ اس میں پہلی صورت کے اندر زمین تنہاء ہے اور دوسری صورت میں عمل تنہاء ہے۔

(۳) بیج ایک (دہقان) کی جانب سے ہو اور باقی تین چیزیں یعنی بیل، عمل اور بیج دوسرے (یعنی مالک) پر لازم ہوں یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ اس میں احتمال ربوا ہے یعنی جب دہقان نے عمل نہیں کیا ہے بلکہ صرف ایک من بیج دیا ہے مثلاً اور پھر جب واپس لے رہا ہے تو ضرور بالضرور زمین کی پیداوار ہی سے واپس لے گا تو ممکن ہے کہ اس کو واپس ایک من سے زیادہ حصہ مل جائے تو یہ ربوا ہوگا۔

(۴) بیل ایک کی جانب (دہقان) سے ہو اور تین چیزیں یعنی زمین، عمل، اور بیج دوسرے کی جانب سے ہوں۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ صورت میں صاحب ہدایہ نے ذکر نہیں کی لیکن یہ صورت بھی ناجائز ہے کیونکہ اس صورت میں درحقیقت زمین کے مالک نے بیل اجرت پر لئے ہیں اور ان کی جو اجرت مقرر کی ہے وہ مجہول ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ کتنی پیداوار حاصل ہوگی اور اجرت کے مجہول ہونے کی صورت عقد مزارعت فاسد ہوتا ہے۔

یا دو چیزیں ایک کی جانب سے ہوں اور دو چیزیں دوسرے کی جانب سے اب اس کی تین صورتیں۔

(۵) زمین اور بیج مالک کی جانب سے ہو۔ عمل اور بیل دہقان کی جانب سے ہوں یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس میں ''زمین باتخم'' والی صورت موجود ہے۔

(۶) زمین اور بیل ایک (مالک) کے ہوں، عمل اور بیج دوسرے (دہقان) کی جانب سے ہوں۔

(۷) زمین اور عمل ایک (مالک) کی جانب سے ہوں، بیج اور بیل دوسرے (دہقان) کی جانب سے ہوں یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب زمین اور بیل ایک کی جانب سے ہو، عمل اور بیج دوسرے کی جانب سے ہو یعنی صورت (۶) تو یہ جائز ہے کیونکہ جب بیج، بیل اور عمل تینوں عامل پر شرط کئے جاتے تو تو مزارعت صحیح ہوتی تو صرف بیج اور عمل کو اس پر لازم کرنے کی صورت میں بھی عقد صحیح ہوگا۔

عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب زمین اور بقر ایک کی جانب سے ہو تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ عامل نے زمین کو کرایہ پر لیا ہے اور زمین کو کرایہ پر لینے کی صورت میں مالک پر یہ شرط لگانا کہ بیل بھی آپ دیں گے یہ شرط مفسد عقد ہے کیونکہ بیل زمین کا تابع نہیں ہے اسلئے کہ زمین کی جنس الگ ہے اور بیل کی جنس الگ ہے جب دونوں کی جنس الگ الگ ہے تو ایک کو دوسرے کا تابع نہیں بنایا جائے گا اس لئے یہ صورت فاسد ہے۔

اور اگر ایک کی جانب سے زمین اور عمل ہوں اور دوسرے کی جانب سے بیج اور بقر ہو تو اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر ایک پر صرف بیج لازم ہو اور باقی تینوں چیزیں دوسرے پر لازم ہوں تو یہ صورت اسلئے ناجائز ہے کہ اگر ایک پر صرف بیج لازم

ہواور باقی تین چیزیں دوسرے پر لازم ہوں یا ایک پر صرف بقر لازم ہواور دوسرے پر باقی تین چیزیں لازم ہوں تو یہ صورت علی الانفراد باطل ہے لھذا جب بقر اور بیج کا اجتماع ہو تو وہ صورت بھی باطل ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ واذاصحت فالخارج على الشرط ولاشيء للعامل ان لم يخرج ويجبر من ابى عن المضى الارب البذر﴾ لان المضى عليه لايخلو عن ضرر وهو اهلاک البذر ﴿ومتى فسدت فالخارج لرب البذر وللأخر مثل ارضه اوعمله ولايزاد على ماشرط﴾ وعند محمدؒ بالغامابلغ ﴿ولوابى رب البذر والارض وقدكرب العامل فلاشيء له حكما ويسترضى ديانة وتبطل بموت احدهما وتفسخ بعذر بدين محوج الى بيعها﴾ هذا قبل ان ينبت الزرع لكن يجب ديانة ان يسترضى اذاعمل العامل امااذانبت الزرع ولم يستحصد لايباع الارض لتعلق حق المزارع .

ترجمہ: اور جب مزارعت صحیح ہو جائے تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر پیداوار نہ ہوئی تو عامل کو کچھ بھی نہ ملے گا اور جس نے عقد جاری رکھنے سے انکار کیا اس کو عقد پر مجبور کیا جائے گا مگر بیج کا مالک کیونکہ اس کو عقد پر مجبور کرنا نقصان سے خالی نہیں اور وہ ہے بیج کا ہلاک ہونا اور جب مزارعت فاسد ہو جائے تو پیداوار بیج والے کو ملے گی اور دوسرے کو زمین یا عمل کا اجر مثل ملے گا اور یہ مقدار مشروط پر زیادہ نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اجرت مثل واجب ہوگی جہاں تک بھی ہو اگر بیج اور زمین کے مالک نے عقد مزارعت کے جاری رکھنے سے انکار کیا جبکہ عامل زمین جوت چکا ہے تو حکماً عامل کو کچھ نہ ملے گا لیکن دیانۃً اس کو راضی کیا جائے گا اور مزارعت فاسد ہوتی ہے عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے اور ایسے دین کی وجہ سے جس کی ادائیگی کیلئے زمین بیچنے کی ضرورت پیش آئے یہ اس وقت ہے جبکہ کھیتی پکی نہ ہو لیکن دیانۃً یہ بات واجب ہوگی کہ عامل کو راضی کیا جائے اگر اس نے عمل کیا ہو اور کھیتی اگی ہو لیکن ابھی تک پکی نہ ہو تو اس وقت زمین فروخت نہ کی جائے گی کیونکہ اس کے ساتھ مزارع کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

تشریح: مزارعت صحیحہ میں پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مزارعت صحیح ہوگئی تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط مطابق تقسیم کی جائے گی یعنی اگر مزارعت بالنصف ہو تو پیداوار بھی نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر زمین میں کچھ بھی پیداوار نہ ہوئی تو مزارع کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ دونوں شرکت پیداوار میں تھی اور پیداوار تو ہوئی نہیں ہے اسلئے مزارع کو کچھ نہیں ملے گا۔

اگر عقد مزارعت منعقد ہو جانے کے بعد کسی فریق نے عقد کو جاری رکھنے سے انکار کیا تو اس کو مجبور کیا جائے گا عقد کے جاری

رکھنے پر کیونکہ یہ بھی دوسرے عقود کے مانند ایک عقد ہے اور عقود کے منعقد ہو جانے کے بعد اس کا پورا کرنا لازم ہوتا ہے۔ البتہ اگر بیج کے مالک نے عقد کے جاری رکھنے سے انکار کیا تو اس کو عقد جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس کو عقد پر مجبور کرنا نقصان سے خالی نہیں ہے اور وہ ہے بیج کا ہلاک ہونا یعنی اگر ابھی زمین کے اندر بیج نہیں ڈالا ہے تو بیج والا عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ زمین سے پیداوار حاصل نہ ہو اور فی الحال تو بیج ہلاک ہو رہا ہے اور نفع کا حاصل کرنا موہوم ہے لھذا بیج والا انکار کر سکتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ زمین کے اندر بیج نہ ڈالا ہو لیکن اگر زمین کے اندر بیج ڈالا گیا ہو تو بیج والا بھی انکار نہیں کر سکتا کیونکہ اب انکار کرنے میں فائدہ نہیں ہے بلکہ الٹا نقصان ہے کیونکہ وہ متعنت ہے اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہوتا۔

اور اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے تو اس صورت میں پوری پیداوار بیج والے کو ملے گی اور دوسرے عاقد کو اجر مثل ملے گا یعنی اگر بیج عامل نے استعمال کیا ہو تو پیداوار اس کو ملے گی اور زمین کے مالک کو زمین کا کرایہ ملے گا اور اگر بیج زمین کے مالک نے استعمال کیا ہو تو پیداوار اس کو ملے گی اور عامل کو اس کی خدمت کی مزدوری ملے گی اور یہ اجر مثل مقدار مشروط پر زیادہ نہ کیا جائے گا یعنی اگر اجر مثل مقدار مشروط سے کم ہو تو کم واجب ہوگا اور اگر اجر مثل کے برابر ہو تو وہی لازم ہوگا اور اگر اجر مثل مقدار مشروط سے زیادہ ہو تو زیادہ واجب نہ ہوگا بلکہ مقدار مشروط کے بقدر واجب ہوگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک اجر مثل واجب ہوگا چاہے مقدار مشروط سے کم ہو یا زیادہ۔

اور اگر بیج اور زمین کے مالک نے عقد کو جاری رکھنے سے انکار کیا اس حال میں کہ عامل زمین کو جوت چکا ہے تو اس وقت عامل کو حکماً اور قضاءً کچھ نہ ملے گا کیونکہ دونوں کے درمیان شرکت زمین کی پیداوار میں تھی اور ابھی تک زمین میں پیداوار ہوئی نہیں ہے ۔لیکن دیانۃً عامل کو کچھ دیکر راضی کیا جائے گا تاکہ اس کا عمل بالکل ضائع نہ ہو۔

اور عقد مزارعت احد العاقدین کی موت سے باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ وکالت احد العاقدین کی موت سے باطل ہوتی ہے اسی طرح مزارعت بھی احد العاقدین کی موت سے باطل ہوگی۔

اسی طرح مزارعت فسخ کی جائے گی دین کی وجہ سے یعنی اگر زمین کے مال پر دین ہو اور اس زمین کی فروخت کئے بغیر دین کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں ہے تو اس وقت عقد مزارعت کو فسخ کیا جائے گا تاکہ زمین کا مالک مکان فروخت کر کے اپنا دین ادا کر دے لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ ابھی تک کھیتی اُگی نہ ہو اس صورت میں بھی دیانۃً مزارع کو کچھ دیکر راضی کیا جائے گا۔

اور اگر کھیتی اُگی ہو لیکن ابھی تک پکی نہ ہو تو اب زمین فروخت نہ کی جائے گی بلکہ کھیتی پکنے تک انتظار کیا جائے گا اس سے پہلے زمین فروخت نہ کی جائے گی کیونکہ اس کے ساتھ غیر یعنی مزارع کا حق متعلق ہو چکا ہے لھذا اس کے حق کی رعایت کی وجہ سے زمین فروخت نہ کی جائے گی۔

فان مضت المدة ولم يدرك الزرع فعلى العامل اجر مثل نصيبه من الارض حتى يدرك﴾ اى اجر مافيه نصيبه ﴿ونفقة الزرع عليهما بالحصص﴾ مثل اجرة السقى وغيره من العمل يكون عليهما بقدر الحصة ﴿كاجر الحصاد والرفاع والدياس والتذرية﴾ فانه عليهما بقدر حصة كل واحدمنهما ﴿فان شرط على العامل فسدت﴾ لانه شرط مخالف لمقتضى العقد فان الزرع اذاادرك انتهى العقد ﴿وعن ابى يوسفؒ انه يصح﴾ اى يصح الشرط ﴿ولزمه للتعامل قال الامام السرخسيؒ هوالاصح فى ديارنا﴾ لوقوع التعامل فالحاصل ان كل عمل قبل الادراك فهو على العامل ومابعده فعيلهما بالحصص والله اعلم.

ترجمہ: اگر مزارعت کی مدت گزرگئی اور ابھی تک کھیتی تیار نہ ہوئی ہو تو عامل پر اس کے حصے کے بقدر زمین کی اجرت مثل واجب ہوگی یہاں تک کہ کھیتی تیار ہوجائے یعنی اس کے بقدر اجر مثل جو اس کے حصہ میں آتا ہے۔اور کھیتی پر آنے والا خرچہ دونوں پر حصوں کے بقدر آئے گا مثلاً سیراب کرنے وغیرہ کا جو عمل ہے اس کا خرچہ دونوں پر حصوں کے بقدر آئے گا۔ جیسے کاٹنے، اٹھانے، گاہنے، اور دانے کو بھوسے، سے الگ کرنے کی اجرت دونوں پر اپنے اپنے حصے کے بقدر آتا ہے اگر عامل پر اس کی شرط لگادی تو عقد فاسد ہوجائے گا کیونکہ یہ شرط مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اس لئے کہ جب کھیتی تیار ہوگئی تو عقد مکمل ہوگیا۔امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس قسم کی شرط لگانا صحیح ہے اور تعامل جاری ہونے کی وجہ سے اس شرط کی پابندی لازم ہوگی۔شمس الائمہ امام سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے دیار میں تعامل کی وجہ سے یہی صورت زیادہ صحیح ہے پس حاصل کلام یہ ہے کہ جو عمل کھیتی پکنے سے پہلے ہو وہ عامل پر لازم ہوگا اور جو عمل کھیتی پکنے کے بعد ہو وہ دونوں پر لازم ہوگا ان کے حصوں کے بقدر ۔واللہ اعلم۔

تشریح: مدت گزرنے کے بعد خرچہ دونوں پر حصوں کے بقدر ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب عقد مزارعت کی مدت ختم ہوگئی اور ابھی تک کھیتی تیار نہیں ہوئی ہے تو اس صورت میں عقد مزارعت کو فسخ نہ کیا جائے گا بلکہ کھیتی زمین پر رہنے دی جائے گی اور بقیہ مدت اجر مثل مزارع پر اس کے حصے کے بقدر آئے گا اور اس کے بعد کھیتی پر جو خرچہ ہوگا وہ مزارع اور مالک دونوں پر ان کے حصوں کے بقدر لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں جانبین کا فائدہ ہے مثلاً عقد مزارعت ہوا تھا پانچ مہینوں کیلئے لیکن پانچ مہینوں میں کھیتی تیار نہ ہوئی بلکہ ایک ماہ مزید انتظار کرنا پڑا تو اس صورت میں مزارع پر ایک ماہ کی اجرت مثل واجب ہوگی یعنی ایک ماہ تک زمین کا جو کرایہ ہوگا وہ اس میں مزارع اس پر حصے کے بقدر کرایہ لازم ہوگا مثلاً ایک ماہ کرایہ ہزار، روپے ہے اور دونوں کے درمیان مزارعت بالنصف ہوئی ہے تو اس صورت میں مزارع پر پانچ سو روپے

لازم ہوں گے۔ اور مدت پوری ہونے کے بعد کھیتی پر جو خرچہ ہوگا وہ بھی دونوں پر ان کے حصوں کے بقدر ہوگا مثلاً مدت پوری ہونے کے بعد پانی دینے کا فضول اور زائد گھاس اکھاڑنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر لازم ہوگا، کیونکہ مدت پوری ہونے سے عقد منتہی ہو جاتا ہے اور عقد جب انتہاء پر پہنچتا ہے اس کے بعد جو خرچہ ہوتا ہے وہ دونوں پر ان کے حصوں کے بقدر ہوتا ہے جیسے کہ کاٹنے اور کاٹنے بعد اٹھانے یعنی دوسری جگہ منتقل کرنے اور گاہنے (تھریشر) اور دانے کو بھوسے الگ کرنے (یعنی صاف کرنے) کی اجرت دونوں پر لازم ہوتی ہے ان کے حصوں کے بقدر کیونکہ یہ تمام اعمال عقد مزارعت کے منتہی ہونے کے بعد ہوتے ہیں اور عقد کے منتہی ہونے کے بعد جو خرچہ آتا ہے وہ دونوں پر بقدر حصص آتا ہے۔

فان شرط علی العامل فسدت: مسئلہ یہ ہے کہ کھیتی پکنے کے بعد پیداوار پر جو خرچہ آتا ئے گا وہ دونوں پر بقدر حصص ہوگا اگر عامل پر کاٹنے، گاہنے، اور اٹھانے وغیرہ کی شرط لگادی تو اس سے مزارعت فاسد ہوگی یہ ظاہر الروایت کے مطابق ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے تعامل کی وجہ سے استصناع پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور مشائخ بلخ کے نزدیک یہی مختار ہے۔ شمس الائمہ امام سرخسیؒ نے اس کو اصح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ ہمارے دیار میں اسی کا تعامل ہے لھذا یہ جائز ہے۔

مجمع الانہر میں ہے کہ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کھیتی تیار ہونے سے پہلے جو خرچہ آتا ہے وہ مزارع پر ہوگا اور کھیتی پکنے کے بعد جو خرچہ ہوگا وہ دونوں پر بقدر حصص ہوگا۔

☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

ختم شد کتاب المزارعت بتاریخ ۲۷ ذیقعدہ ۱۴۲۹ھ

مطابق ۲۶ نومبر ۲۰۰۸ء

كتاب المساقاة

چند امور کی معرفت: (۱) مساقات کی تعریف۔(۲) مساقات کی مشروعیت۔(۳) مساقات کے ارکان (۴) مساقات کا محل۔(۵) مساقات کے شرائط۔

(۱) مساقات کی تعریف: ۔مساقات باب مفاعلہ کا مصدر ہے سقی سے ماخوذ ہے لغوی معنی ہیں سینچنا اور سیراب کرنا۔

اصطلاح میں "هی معاقدة دفع الاشجار الی من یعمل فیها علی ان الثمر بینهما" کہ کوئی شخص اپنا باغ دوسرے کو اس لئے دیدے کہ وہ درختوں کی پرورش، ان کی اصلاح، اور باغ کی دیکھ بھال کرتا رہے اور ان میں جو پھل لگیں وہ ان کے درمیان مشترک ہوں۔ اہل مدینہ مساقات کو معاملہ کہتے ہیں۔

(۲) مساقات کی مشروعیت: مساقات کی مشروعیت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ہے "ان رسول الله ﷺ عامل اهل خیبر بشرط مایخرج من ثمر او زرع" نیز تمام صحابہ کرام کا اجماع ہے مساقات کی مشروعیت پر۔

(۳) مساقات کے ارکان: مساقات کے ارکان ایجاب اور قبول ہے۔

(۴) مساقات کا محل: مساقات کا محل پھل دار درخت ہے۔

(۵) مساقات کے شروط: مساقات کے شرائط وہ ہیں جو مزارعت کے شرائط ہیں البتہ مساقات میں بیج اور صاحب بیج اسی طرح زمین کا قابل کاشت ہونا اور مدت بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

﴿هی دفع الشجر الی من یصلحه بجزء من ثمره وهی کالمزارعة حکما وخلافا وشرطا﴾ فان حکم المساقاة حکم المزارعة فی ان الفتوی علی صحتها وفی انها باطلة عند ابی حنیفةؒ خلافا لهما وفی ان شروطها کشروطها فی کل شرط یمکن وجودها فی المساقاة کاهلیة العاقدین وبیان نصیب العامل والتخلیة بین الاشجار وبین العامل والشرکة فی الخارج فامابیان البذر ونحوه فلایمکن فی المساقاة وعند الشافعیؒ المساقاة جائزة والمزارعة لاتجوز فی ضمن المساقاة لان الاصل هو المضاربة والمساقاة اشبه بها لان الشرکة فی الربح فقط وفی المزارعة لاتجوز الشرکة فی مجرد الربح وهو مازاد علی البذر ﴿لا المدة فانها تصح بلاذکره ا﴾ استحساناً فان لادراک الثمر وقتا معلوماً .

ترجمہ: اور یہ درخت اس شخص کو دینا ہے جو اس کی اصلاح اور دیکھ بھال کرے پھل کے ایک جزء شائع پر اور یہ مزارعت کی طرح ہے حکم، اختلاف، اور شرائط کے اعتبار سے کیونکہ مساقات کا حکم مزارعت کے حکم کی طرح ہے اس بارے میں کہ فتوی اس کے جواز پر ہے اور اس بارے میں کہ امام صاحب کے نزدیک مساقات باطل ہے برخلاف صاحبین کے اور اس بارے میں کہ مساقات کے شرائط مزارعت کے شرائط کے مانند ہیں ہر وہ شرط جس کا پایا جانا مساقات میں ممکن ہو جیسے عاقدین کی اہلیت کا ہونا، عامل کے حصے کا بیان، عامل اور درخت کے درمیان تخلیہ ہونا اور پیداوار میں شریک ہونا رہا بیج وغیرہ کا بیان تو یہ مساقات میں نہیں ہوسکتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مساقات جائز ہے اور مزارعت جائز ہے مساقات کے ضمن میں اس لئے کہ اس بارے میں اصل مضاربت ہے اور مساقات مضاربت کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے کیونکہ اس میں شرکت صرف نفع میں ہوتی ہے اور مزارعت میں صرف نفع میں شرکت جائز نہیں اور نفع وہ ہے جو بیج کی مقدار سے سے زائد ہو۔ ہاں مدت بیان کرنا ضروری نہیں بلکہ مدت ذکر کئے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے استحسان کی وجہ سے اس لئے کہ پھل پکنے کا وقت معلوم ہوتا ہے۔

تشریح: مساقات کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ماقبل میں گزگئی کہ مساقات کہتے ہیں کہ باغ یا درخت کسی کو دینا اس شرط پر کہ عامل اس کی اصلاح اور دیکھ بھال کرے اور جو پھل حاصل ہوگا وہ دونوں کے درمیان مشاع طور پر تقسیم ہوگا یعنی پھل دونوں کے درمیان یا تو نصف، نصف تقسیم ہوگا یا اثلاثا تقسیم ہوگا۔

حکم کے اعتبار سے مساقات مزارعت کی طرح ہے یعنی جس طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت جائز نہیں ہے اسی طرح مساقات بھی جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح مزارعت جائز ہے اسی طرح مساقات بھی جائز ہے اور فتوی بھی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔ حدیث خیبر، تعامل اور ضرورت کی وجہ سے۔

اسی طرح جو مزارعت کے شرائط ہیں وہی شرائط مساقات کے بھی ہیں۔

یعنی: مزارعت کے شرائط میں سے جن شرائط کا اعتبار مساقات میں ممکن ہو ان شرائط کا اعتبار مساقات میں کا جائے گا اور جن شرائط کا اعتبار مساقات میں ممکن نہ ہو ان کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

مثلاً (۱) اہلیۃ العاقدین یعنی عاقدین عاقل اور ممیز ہوں۔ (۲) عامل کے حصے کا بیان کہ عامل کو پیداوار کا نصف یا ثلث ملے گا۔ (۳) درخت اور عامل کے درمیان تخلیہ کرنا۔ (۴) پیداوار میں دونوں شریک ہوں گے۔ مذکورہ شرائط کا اعتبار جس طرح مزارعت میں کیا جاتا ہے اسی طرح مساقات میں بھی کیا جائے گا۔

بیج کا بیان اسی طرح بیل کا بیان مزارعت میں ضروری ہے لیکن مساقات میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اس لئے کہ مساقات میں

بیج اور بیل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت جائز ہے نہ مساقات۔ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت بھی جائز ہے اور مساقات بھی۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مساقات جائز ہے اور مزارعت مساقات کے ضمن میں تبعاً جائز ہے مستقلاً اور علیحدہ جائز نہیں۔ تبعاً جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو باغ مساقات پر دیدیا تو درختوں کے درمیان جو خالی جگہ ہے اس کو مزارعت پر دیدی تو یہ جائز ہے

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل مضاربت ہے یعنی مضاربت میں رب المال کی جانب سے مال ہوتا ہے اور مضارب کی جانب سے عمل ہوتا ہے اور پھر رأس المال تو رب المال کی ملکیت میں باقی رہتا ہے اور جو ربح حاصل ہوتا ہے اس میں رب المال اور مضارب دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اسی طرح مساقات میں بھی رب الاشجار کی جانب سے اشجار ہوتے ہیں اور عامل کی جانب سے عمل ہوتا ہے پھر اشجار تو رب الاشجار کی ملکیت پر باقی رہتے ہیں اور جو پیداوار حاصل ہوتی ہے اس میں شریک ہوتے ہیں لھذا مساقات مضاربت کے زیادہ مشابہ ہے کہ دونوں میں شرکت ربح میں ہوتی ہے۔

اور مزارعت میں صرف ربح میں شرکت کی شرط لگانا مُفسِد عقد ہے یعنی اگر مضاربت کے ساتھ مشابہت کی رعایت کی جائے اور یہ کہا جائے تو بیج تو رب البذر کو دیدیا جائے گا اس کے بعد ربح میں دونوں شریک ہوں گے تو اس سے عقد فاسد ہوتا ہے اور اگر یہ کہا جائے پوری پیداوار میں شرکت ہوگی یعنی بیج کے بقدر پیداوار میں بھی اور اس سے جو زیادہ پیداوار ہے اس میں بھی تو اس سے مضاربت کے ساتھ مشابہت ثابت نہیں ہوتی۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حدیث خیبر تعامل اور ضرورت کی وجہ سے مساقات بھی جائز ہے اور مزارعت بھی۔

لا المدۃ: مساقات میں مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے جس طرح مزارعت میں مدت بیان کرنا شرط ہے لھذا مساقات مدت بیان کئے بغیر بھی جائز ہے استحسان کی وجہ سے اسلئے کہ پھل پکنے کا وقت معلوم ہوتا ہے یعنی ہر پھل کا اپنا اپنا وقت اور سیزن ہوتا ہے عام طور پر اس مدت تک پھل پک جاتا ہے برخلاف مزارعت کے کیونکہ مزارعت میں چونکہ مختلف قسم کے بیج بوئے جاتے ہیں جس کی وجہ سے کھیتی پکنے کے وقت میں اختلاف ہوتا ہے۔

﴿ وتقع علی اول ثمر یخرج وادراک بذر الرطبة کادراک الثمر ﴾ الرطبة بالفارسية سپست تر فانه اذادفع الرطبة مساقاة لايشترط بيان المدة فيمتد الى ادراک بذر الرطبة فانه کادراک الثمر فی

الشجر اقول الغالب ان البذر فیها غیر مقصود بل تحصد فی کل سنة ست مرات اواکثر فان ارید البذر تحصد مرة وتترک فی المرة الثانیة الی ان یدرک البذر فیمالایؤخذ البذر ینبغی ان یقع علی السنة الاولیٰ علی السنة التی تنتهی الرطبة فیها بعد العقد﴿وذکر مدة لایخرج الثمر فیها یفسدها ومدة قدیبلغ فیها وقدلایصح﴾ ای ذکر مدة کذا یصح ﴿فلو خرج فی وقت سمی فعلی الشرط والافللعامل اجر المثل﴾ ای لیعمل الی ادارک الثمر.

ترجمہ: اور مساقات کا عقد پہلی مرتبہ پھل پکنے تک محدود رہے گا اور گندنے کے بیج کا پک جانا ایسا ہے جیسے پھل کا پک جانا ''رطبہ'' کو فارسی میں ''سپست تر کہا جاتا ہے کیونکہ جب اس نے گندنا بطور مساقات دیدیا تو اس میں مدت بیان کرنا شرط نہیں ہے لھذا اس گندنے کے بیج پکنے تک عقد جاری رہے گا کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہ درخت کے پھل کا پک جانا۔

میں کہتا ہوں کہ غالب یہ ہے کہ اس میں بیج کا حصول مقصود نہیں ہوتا بلکہ گندنا سال میں چھ دفعہ یا اس سے زیادہ کاٹی جاتی ہے اگر بیج حاصل کرنا مقصود ہو تو پہلی مرتبہ کاٹی جائے اور دوسری مرتبہ چھوڑ دی جائے یہاں تک بیج پک جائے اور جو سبزی بیج نہیں پکڑتی (یعنی اس سے بیج حاصل کرنا مقصود نہ ہو) مناسب یہ ہے کہ اس کا عقد واقع ہو جائے پہلے سال پر جس سال یہ سبزی انتہاء کو پہنچ جاتی ہے عقد کے منعقد ہونے کے بعد۔ اور ایسی مدت بیان کرنا جس میں پھل عادۃً نہیں نکلتا ایسی مدت ذکر کرنا عقد کو فاسد کرتا ہے اور ایسی مدت بیان کرنا کہ اس میں کبھی تو پھل پک جاتا ہے اور کبھی نہیں پکتا یہ صحیح ہے ایسی مدت ذکر کرنا صحیح ہے اگر پھل وقت مقررہ پر پک گیا تو پیداوار شرط کے موافق تقسیم ہوگی ورنہ عامل کو اجر مثل ملے گا تا کہ وہ پھل پکنے تک عمل کرے۔

تشریح: مساقات پہلی مرتبہ پیداوار پر واقع ہوگی:

الرطبة: ایک قسم کی گھاس جو سردی میں کئی بار کاٹی جاتی ہے اور بھوسے کے ساتھ جانوروں کو کھلایا جاتا ہے اردو زبان میں اس کو گندنا کہا جاتا ہے (غالباً پشتو زبان میں اس کو شوتل کہا جاتا ہے)۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر عامل نے درخت مساقات پر لے لئے لیکن مدت ذکر نہ کی تو یہ عقد استحسان کی وجہ سے جائز ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم ہے اور یہ عقد پہلی دفعہ پھل پکنے پر واقع ہوگا یعنی جب ایک سیزن میں پھل گیا تو اس یہ عقد انتہاء کو پہنچ جائے گا کیونکہ جمیع مدت تو انہوں نے ذکر نہیں کی ہے لھذا اکثر مدت معلوم نہیں تو اقل مدت متعین ہوگی اور اقل مدت پہلی دفعہ پھل کا پک جانا ہے یعنی ایک سیزن تک عقد جاری رہے گا اور جب یہ سیزن ختم ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا۔

وادراک الرطبة: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو گندنا کی جڑیں بطور مساقات دیدی اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد اس

پر محمول ہوگا کہ گندنا کی بیج پک جائے تو عقد ختم ہو جائے یعنی گندنا کے بیج کا پک جانا ایسا ہے جیسا کہ درخت کے پھل کا پک جانا پس جس طرح درخت کی مساقات کی صورت میں عقد پھل پکنے پر منتہی ہوتا ہے اسی طرح گندنا کے بیج پکنے پر عقد منتہی ہو جائے گا۔

اقول: شارحؒ فرماتے ہیں کہ گندنا میں بیج حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو سال میں چھ مرتبہ یا اس سے بھی زیادہ کاٹی جاتی ہے۔ پس اگر اس میں بیج کا حاصل کرنا مقصود ہو تو پھر جب پہلی دفعہ کاٹے جانے کے بعد دوسری دفعہ اس کو چھوڑ دے یہاں تک اس کا بیج پک جائے تو دوسری دفعہ پکنے اور کاٹنے سے وہ انتہاء تک پہنچ جائے گا۔

اور اگر بیج حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اس کی گھاس ہی حاصل کرنا مقصود ہو یا کوئی سبزی ایسی ہو جس میں بیج نہیں ہوتا اور وہ سال میں بار بار کاٹی جاتی ہے (جیسے پنڈی ٹماٹر وغیرہ) تو اس صورت میں پہلی دفعہ کاٹنے سے عقد منتہی نہ ہوگا بلکہ یہ عقد جس وقت سے شروع ہوا ہے اس کے بعد متصلاً جو سال ہے اس پر واقع ہو جائیگا پہلے سال سے یہی مراد ہے کہ عقد منعقد ہونے کے بعد پہلے سال تک عقد جاری رہے گا اور سال بھی پورا سال مراد نہیں ہے بلکہ اس کا پہلا سیزن مراد پس جب یہ سیزن ختم ہو گیا تو عقد بھی ختم ہو جائے گا۔

فائدہ: علامہ شامیؒ نے فرمایا یہ تمام بقول یعنی تمام سبزیاں اس حکم میں داخل ہیں یعنی اگر اس میں مدت بیان نہ کی تو عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ پہلے سال پر عقد واقع ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

وذکر مدۃ لایخرج: مسئلہ یہ ہے کہ عقد مساقات میں ایسی مدت ذکر کردی کہ عادۃً اور غالباً ایسی مدت میں پھل نہیں نکلتا تو ایسی مدت ذکر کرنے سے عقد مساقات فاسد ہوتا ہے کیونکہ مدت تو اسلئے ذکر کی جاتی ہے کہ مقصود حاصل ہو جائے اور بعد میں جھگڑا نہ ہو لھذا ایسی مدت ذکر کرنا کہ نہ اس میں کسی کو فائدہ ہو اور نہ ہی جھگڑا ختم ہو ایسی مدت بیان کرنا عقد کو فاسد کرتا ہے۔

اور اگر ایسی مدت ذکر کردی کہ اس میں کبھی تو پھل نکلتا ہے اور کبھی نہیں نکلتا تو ایسی مدت ذکر کرنے سے عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ عقد صحیح ہوگا کیونکہ نفع فوت ہونے کا یقین نہیں ہے مثلاً یہ کہا کہ ہمارے درمیان عقد مساقات ہے پانچ ماہ کیلئے اور یہ پھل کبھی تو پانچ مہینوں میں پکتا ہے اور کبھی نہیں پکتا تو اس صورت میں اگر مدت مقررہ میں پھل حاصل ہو گیا تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر مدت مذکورہ میں پھل حاصل نہ ہوا تو اس سے مساقات فاسد ہو جائے گی لھذا عامل کو اجر مثل ملے گا اور وہ پھل پکنے تک عمل کرے گا پیداوار مالک کی ہو جائے گی۔

﴿ وتصح فی الکرم والشجر والرطاب واصول الباذنجان والنخل وان کان باقیۃ ثمرا لامدر کا

کالمزارعة﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ لاتصح الافی الکرم والنخیل وانما تصح فیهما بحدیث خیبر وفی غیرهما بقی علی القیاس وعندنا تصح فی جمیع ماذکر لحاجة الناس ثم اذاصحت تصح وان کانت الثمر علی الشجر الاان ایکون الثمر مدرکا لانه یحتاج الی العمل قبل الادراک لابعده کالمزارعة تصح اذاکان الزرع بقلاً ولاتصح اذااستحصد لکن اجارة الارض لاتصح الا وان تکون خالیة عن زرع المالک ﴿فان مات احدهما اومضت مدتها والثمر نیٌّ یقوم العامل علیه اووارثه وان کره الدافع اوورثته﴾ ای مات العامل والثمر نی یقوم ورثة العامل علیه وان کره الدافع وان مات الدافع یقوم العامل کماکان وان کره ورثة الدافع استحسانا دفعاً للضرر.

ترجمہ: اور مساقات صحیح ہے انگور کی بیلوں، درخت، ترکاریوں، بینگن کی جڑوں اور کھجور کے درختوں میں اگر چہ پھل درخت پر ہولیکن تیار نہ ہو جس طرح مزارعت کا حکم ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے مگر انگور کی بیلوں اور کھجور کے درختوں میں اوران دونوں میں صحیح ہے حدیث خیبر کی وجہ سے اوران دونوں کے علاوہ جو ہیں وہ اپنے قیاس پر باقی ہیں ہمارے نزدیک مذکورہ تمام چیزوں میں صحیح ہے لوگوں کی حاجت کی وجہ سے پھر جب عقد مساقات درست ہو گیا (یعنی شرائط کے اعتبار سے) تو اب مساقات درست ہوگی اگر چہ پھل درخت پر موجود ہو ہاں اگر پھل پک چکا ہو۔ اسلئے کہ پکنے سے پہلے پھل خدمت کا محتاج ہوتا ہے اور پکنے کے بعد خدمت کا محتاج نہیں ہوتا جیسے مزارعت صحیح ہوتی ہے جبکہ کھیتی ابھی تک کچی ہو اور جب کھیتی پک جائے تو پھر صحیح نہیں ہوتا لیکن زمین کا اجارہ اس وقت تک صحیح نہیں جب تک مالک کی کھیتی سے خالی نہ ہو ۔اگر دونوں میں ایک مرجائے یا مدت گزر جائے اور پھل ابھی تک کچا ہو تو عامل اس کام کو کرے گا یا اس کا وارث اگر چہ مالک یا اس کے وارث اس کو پسند نہ کرے یعنی اگر عامل مرجائے اور پھل کچا ہو تو عامل کے ورثاء یہ کام کریں گے اگر چہ مالک اس کو پسند نہ کرے اور اگر مالک مرجائے تو عامل یہ کام کرے گا جیسے کہ پہلے کیا کرتا تھا اگر چہ مالک کے ورثاء کو پسند نہ ہو استحسان کی وجہ تا کہ دونوں سے ضرر دفع ہو۔

تشریح: مساقات صرف دخت کے ساتھ خاص نہیں:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک مساقات صرف درختوں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ درختوں کے علاوہ انگور کی بیلوں، ترکاریوں، بینگن اور ٹماٹر کی جڑوں، اسی طرح عام درختوں اور کھجور کے درخت وغیرہ سب میں مساقات جائز ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک صرف کھجور کے درخت اور انگور کی بیلوں میں جائز ہے کیونکہ حدیث خیبر یعنی عبداللہ بن عمرؓ کی

حدیث سے صرف ان دونوں میں مساقات ثابت ہے اس کے علاوہ جو ہیں اپنے قیاس پر باقی ہیں جبکہ قیاس کی رو سے اس میں مساقات جائز نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مذکورہ تمام چیزوں میں مساقات جائز ہے تعامل اور لوگوں کی حاجت کی وجہ سے۔

ثم اذا صحت تصح: اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ جب مساقات اپنے شرائط کی بناء صحیح ہوگئی تو اب مساقات اس صورت میں بھی صحیح ہوگی کہ درختوں پر پھل آیا ہو لیکن ابھی تک پکا نہ ہو یعنی مساقات کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ابھی تک درختوں پر پھل بالکل نہ آیا ہو اس کو مساقات پر دیدیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ درختوں پر پھل آیا ہے لیکن ابھی تک تیار نہیں یعنی پکا نہیں ہے اور عامل کے عمل کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو سکتا ہے تو اس صورت میں بھی مساقات جائز ہے۔

ہاں اگر پھل پک چکا ہے اور عامل کے عمل کی وجہ سے اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا تو اس صورت میں مساقات جائز نہیں ہے کیونکہ پھل پکنے سے پہلے عمل کا محتاج ہوتا ہے لیکن پکنے کے بعد عمل کا محتاج نہیں ہوتا۔

جس طرح مزاعت کا حکم ہے یعنی جس طرح خالی زمین مزارعت کیلئے دینا جائز ہے اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مالک نے زمین نے اندر بیج بویا ہو اور ابھی تک کھیتی پکی نہ ہو اور اس نے یہی زمین (بیج بوئی ہوئی زمین) کسی کو مزارعت پر دیدی تو یہ جائز ہے لیکن اگر کھیتی پک چکی ہے تو پھر مزارعت پر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں عامل کے عمل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

البتہ اگر زمین کسی کو اجارہ (کرایہ) پر دی جارہی ہو تو اس کا اجارہ (کرایہ پر دینا) اس وقت تک جائز نہیں جب تک زمین مالک کی زراعت سے خالی نہ ہو کیونکہ اجارہ میں یہ شرط ہے کہ زمین اور مستاجر کے درمیان تخلیہ ہو اور کھیتی کے ہوتے ہوئے زمین موجر کے حق کے ساتھ مشغول ہوتی ہے لھذا اجارہ کیلئے تخلیہ ہونا ضروری ہے۔

فان مات احدھما: مسئلہ یہ ہے کہ عقد مساقات منعقد ہونے کے بعد اگر ایک عاقد مر جائے یا مساقات کیلئے جو مدت ذکر کی گئی تھی وہ مدت ختم ہوگئی اور پھل ابھی تک پکا نہ ہو بلکہ کچا ہو تو اس صورت میں عقد مساقات کو فسخ نہ کیا جائے گا بلکہ اگر عامل مر گیا ہو اور مالک زندہ ہو تو اس صورت میں عامل کے ورثاء درختوں کی دیکھ بھال کریں گے اگر چہ مالک کو یہ پسند نہ ہو تب بھی عامل کے ورثاء کو اس عقد کو جاری رکھیں گے۔

اور اگر مالک مر گیا ہو اور عامل زندہ ہو تو اس صورت میں بھی عامل اس عقد کو باقی رکھے گا اگر چہ مالک کے ورثاء اس کو پسند نہ کریں یہ استحسان کی وجہ سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد فسخ ہونا چاہئے جس طرح اجارہ احد العاقدین کی موت سے فاسد

ہوتا ہے۔
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو باقی رکھنے میں جانبین سے ضرر دفع کرنا ہے۔

﴿ ولاتفسخ الا لعذر و كون العامل مريضاً لايقدر على العلم او سارقا يخاف على سعفه او ثمره عذر ودفع فضاء مدة معلومة ليغرس ويكون الارض والشجر بينهما لايصح﴾ لاشتراط الشركة فيماهو حاصل قبل الشركة ﴿والثمر والغرس لرب الارض وللأخر قيمة غرسه واجر عمله﴾ لانه في معنى قفيز الطحان لانه استيجار ببعض مايخرج من عمله وهو نصف البستان وانمالايكون الغرس لصاحبه لانه غرس برضاه ورضى صاحب الارض فصار تبعا للارض وحيلة الجواز ان يبيع نصف الاغراس بنصف الارض ويستاجر صاحب الارض العامل في ثلث سنين مثلاً بشيء قليل في نصيبه والله اعلم.

ترجمہ: اور مساقات کو فسخ نہ کیا جائے گا مگر عذر کی وجہ سے اور عامل کے ایسے بیمار ہونے سے جس کی وجہ سے وہ کام کرنے پر قادر نہ ہو یا چور کہ مالک کو اپنے درختوں کی ٹہنیوں اور پھل کے چوری ہونے کا خوف ہو۔
اور زخالی زمین دوسرے کو مدت معلومہ کیلئے تاکہ وہ اس میں پودے لگادے، زمین اور پودے دونوں کے درمیان مشترک ہوں گے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں اس چیز کے اندر شرکت کی گئی ہے جو شرکت سے پہلے حاصل ہے۔ پھل اور پودے زمین کے مالک کیلئے ہوں گے اور دوسرے کو پودوں کی قیمت اور عمل کا اجر مثل ملے گا کیونکہ یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہے اسلئے کہ یہ عامل کو اجرت پر لینا ہے اس چیز کے عوض جو خود عامل کے عمل سے نکلتی ہے اور وہ ہے آدھا باغ۔ اور پودے، پودوں کے مالک کو اس لئے نہ دئے جائیں گے کہ اس نے اپنی رضامندی اور زمین کے مالک کی رضامندی سے لگائے ہیں لھذا پودے زمین کے تابع ہو کر مالک ارض کے ہو جائیں گے۔ جواز کا حیلہ یہ ہے کہ پودوں کا مالک اپنے آدھے پودے مالک زمین کے ہاتھ آدھی زمین کے عوض فروخت کردے اور زمین کا مالک عامل کو مثلاً تین سالوں کیلئے معمولی چیز کے عوض اجیر بنالے تاکہ وہ اس نصف زمین میں عمل کرے جو مالک کا حصہ ہے واللہ اعلم۔

تشریح: عقد مساقات کب فسخ نہ کیا جائے گا؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ عقد مساقات منعقد ہو گیا تو اب منعقد ہونے کے بعد اس کو فسخ نہ کیا جائے گا بلکہ مدت تک پورا کرنا لازم ہوگا ہاں اگر کوئی عذر پیش آجائے جو عقد کو جاری رکھنے سے مانع ہو تو پھر عذر کی بناء پر فسخ کیا جا سکتا ہے عذر کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً مالک پر دین لازم ہو گیا اور اس کی ادائیگی کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ اس باغ کو فروخت کردے لھذا اس

صورت میں اگر اس نے باغ فروخت کر دیا تو اس عذر کی بناء پر مساقات کو فسخ کیا جائے گا۔
عامل ایسا بیمار ہو کہ درختوں کی دیکھ بھال کرنے پر قادر نہ ہو تو یہ بھی عذر ہے یا عامل پر اس کے چوری ہونے کا خوف ہو کہ وہ یا تو درخت کی ٹہنیاں اور شاخیں اور پتے چوری کرے گا اور یا پھل چوری کرے گا تو یہ بھی عذر ہوگا اس کی بناء پر عقد مساقات کو ختم کیا جا سکتا ہے۔

ودفع فضاء: مسئلہ یہ ہے کہ ''خالد'' کی ملکیت میں خالی زمین ہے ''خالد'' نے ''عمران'' کو یہ زمین دس سال کیلئے دیدی اور یہ کہا کہ تم اس زمین میں پودے لگادو اس کے نتیجہ میں آدھی زمین اور آدھے پودے تمہارے ہو جائیں گے، آدھی زمین اور آدھے پودے میرے ہو جائیں گے یہ عقد صحیح نہیں ہے۔
اسلئے کہ اس صورت میں اس چیز کے اندر شرکت کی شرط لگائی گئی ہے جو شرکت سے پہلے حاصل ہے یعنی زمین میں بھی دونوں شریک ہوں گے حالانکہ زمین تو پہلے سے موجود تھی اور شرکت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ جو چیز ابھی حاصل نہ ہو اس کو حاصل کیا جائے اور اس میں شرکت کی جائے۔ اور یہاں پر زمین پہلے سے حاصل ہے لھذا یہ شرکت جائز نہ ہوگی۔
اس صورت میں بٹوارہ اس طرح ہوگا کہ پھل اور پودے تو مالکِ زمین (خالد) کے ہو جائیں گے اور عامل (عمران) کو پودوں کی قیمت اور عمل کا اجر مثل ملے گا۔
اس عقد کے ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ قفیز الطحان کے معنی میں ہے کیونکہ مالک زمین (خالد) نے عامل (عمران) کو اجرت پر لیا ہے کہ تم میری زمین میں پودے لگادو اور اجرت میں تمہیں آدھا باغ ملے گا اور باغ تو خود عامل کے ہاتھ کی پیداوار ہے اور عامل کے ہاتھ کی پیداوار عامل کو اجرت میں دینا ''جزاء من جنس عملہ'' ہے اور ''جزاء من جنس عملہ'' قفیز الطحان ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

وانما لایکون الغرس لصاحبہ: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مذکورہ صورت میں پودے مالکِ زمین کو دیئے جائیں گے اور عامل کو پودوں کی قیمت ملے گی اور عمل کا اجر مثل ملے گا تو ایسا کرنا بھی تو ممکن ہے کہ عامل سے کہا جائے کہ تم اپنے پودے اکھاڑ دو اور خالی زمین مالک کو واپس کر دو۔
جواب: عامل کو پودے واپس کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ عامل نے اپنی اور مالک کی رضامندی سے زمین میں پودے لگائے ہیں لھذا جب دونوں اس پر راضی تھے تو اب پودے زمین کے تابع ہو کر مالکِ زمین کی ملکیت کے ساتھ متصل ہو گئے ہیں لھذا اب پودے زمین کے تابع ہونے کی وجہ سے مالک کی ملکیت ہوں گے اور واپس نہ کئے جائیں گے۔

(نوٹ: بین السطور نا کت نے ''لصاحب الارض '' لکھا ہے یہ غلط ہے اس سے مسئلہ کی صورت میں غلطی واقع ہوتی ہے یہ ''لصاحب الارض ''نہیں ہے بلکہ ''لصاحب الغرس '' ہے واللہ اعلم)۔

وحیلة الجواز: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ عقد کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ عامل (عمران) اپنے آدھے پودے لگانے سے پہلے مالک زمین (خالد) کے ہاتھ آدھی زمین کے عوض فروخت کردے پھر مالک زمین (خالد) عامل (عمران) کو تھوڑی سی چیز کے عوض تین سال کیلئے اجیر بنالے مثلاً اس سے یہ کہے کہ میرے حصے کی جو زمین ہے اس میں پودے لگا کر تین سال تک اس کی دیکھ بھال کیا کرو اور آپ کو اس کی اجرت میں دس روپے ملیں گے تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ عامل (عمران) نے اپنے حصے میں جو پودے لگائے ہیں وہ تو اس کی اپنی ملکیت ہے اور دوسرے (مالک زمین) کے حصے میں جو پودے لگا رہا ہے اور اس کی دیکھ بھال کر رہا ہے اس کی اجرت اس کو مل رہی ہے '' لهذا جزاء من جنس عمله ''نہیں ہے ۔

محشیؒ نے اس کا ایک اور حیلہ ذکر کیا ہے وہ یہ کہ مالک زمین (خالد) عامل (عمران) کو آدھی زمین ہبہ کردے اور ہبہ میں شرط لگادے کہ عامل (عمران) اس (خالد) کے حصے میں اس ہبہ کے عوض پودے لگائے گا تو یہ ہبہ بشرط العوض ہو جائے گا اور ہبہ بشرط العوض جائز ہے لهذا مذکورہ صورت میں یہ عقد جائز ہو جائے گا۔

☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

ختم شد کتاب المساقات بتاریخ ۔۲۹ ذیقعدہ ۔۱۴۲۹ھ

مطابق ۲۸ نومبر ۲۰۰۸ء بروز جمعۃ المبارک۔

کتاب الذبائح

کتاب المساقات اور ذبائح میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ایسی چیز کی اصلاح مقصود ہوتی ہے جس سے فی الحال نفع نہیں اٹھایا جاسکتا بلکہ آئندہ زمانہ میں نفع اٹھایا جاتا ہے مساقات میں کچا پھل ہوتا ہے اور ذبائح میں زندہ جانور ہوتا ہے جس سے فی الحال گوشت حاصل نہیں کیا جاتا یا یوں کہو کہ دونوں میں اتلاف فی الحال اور انتفاع فی المال ہے۔

ذبیحہ کی تعریف: ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے ذبیحہ دراصل مذبوح جانور کو کہتے ہیں لیکن مجازاً (بطریق مایؤل) اس جانور کو بھی ذبیحہ کہتے ہیں جو عنقریب ذبح کیا جائے گا پس لفظ ذبیحہ وصفیت سے اسمیت کی طرف منقول ہے۔

اصطلاح میں ذبح کہتے ہیں "قطع الاوداج الاربعة" یعنی چار مخصوص رگیں کاٹنا۔

﴿حرم ذبیحة لم تذک﴾ اراد بالذبیحة حیوانا من شانه الذبح حتی یخرج السمک والجراد اذلیس من شانهما الذبح وانما حملناه علی ذلک لاعلی المعنی الحقیقی اذلو حمل علیه لکان المعنی حرم مذبوح لم یذک ای لم یذکر اسم اللہ تعالیٰ علیه فلایتناول حرمة مالیس بمذبوح کالمتردیة والنطیحة ونحوهما ولامااذاقطع من الحیوان الحی عضو واذاحمل علی المعنی المجازی وهو مامن شانه ان یذبح یتناول الصور المذکورة.

ترجمہ: وہ ذبیحہ حرام ہے جس کا تذکیہ نہ کیا گیا ہو ذبیحہ سے وہ حیوان مراد ہے کہ اس کی شان میں یہ ہو کہ اس کو ذبح کیا جائے تاکہ مچھلی اور ٹڈی اس سے نکل جائیں کیونکہ ان دونوں کی شان میں ذبح نہیں ہے اور ہم نے اس معنی پر حمل کیا معنی حقیقی پر حمل نہ کیا کیونکہ اگر معنی حقیقی پر حمل کیا جائے تو معنی یہ ہو جائیں گے کہ مذبوح وہ جانور ہے جس کا تذکیہ نہ کیا گیا ہو یعنی اس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو لھذا یہ اس جانور کی حرمت کو شامل نہ ہوگی جو مذبوح نہ ہو جیسے پہاڑ سے گرا ہوا جانور، سینگ مرا ہوا جانور وغیرہ اسی طرح اس زندہ جانور سے جو عضو کاٹ دیا جائے اس کی حرمت کو بھی شامل نہ ہوگی اور جب معنی مجازی پر حمل کیا جائے یعنی ذبیحہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی شان میں یہ ہے کہ اس کو ذبح کیا جائے تو یہ مذکورہ تمام صورتوں کو شامل ہوگی۔

تشریح: ذبائح کی تفصیل:

وہ ذبیحہ حرام ہے جس کا تذکیہ نہ کیا گیا ہو یعنی جس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

اس عبارت میں ذبیحہ سے مراد وہ جانور ہے جو ذبح کی صلاحیت رکھتا ہو اور وہ ذبح ہونے کے قابل ہو یعنی معنی مجازی مراد ہے معنی

حقیقی مراد نہیں ہے ذبیحہ کے معنی حقیقی ہیں وہ جانور جو ذبح شدہ ہو اور مجازی معنی ہیں وہ جانور جس میں ذبح کی صلاحیت موجود ہو اگر چہ فی الحال وہ زندہ ہے تو یہاں پر ذبیحہ سے معنی مجازی مراد ہے معنی حقیقی مراد نہیں ہے لھذا مچھلی اور ٹڈی ذبیحہ کے حکم سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ ان دونوں میں ذبح کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے ذبیحہ سے معنی مجازی یعنی وہ جانور مراد لیا ہے جس میں ذبح کی صلاحیت موجود ہو اور اس کی ذکوۃ نہ کی گئی ہو تو وہ حرام ہے یہ اسلئے کہ اگر ذبیحہ سے معنی حقیقی یعنی ذبح شدہ جانور مراد لیا جائے تو پھر عبارت کے معنی ہوں گے کہ مذبوحہ وہ جانور ہے جس کا تذکیہ نہ کیا گیا ہو یعنی اس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو یعنی جانور مذبوح تو ہو لیکن اس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو لھذا اس صورت میں یہ حرمت اس جانور کو شامل نہ ہوگی جو مذبوح نہ ہو بلکہ متردیہ (پہاڑ سے گر گیا) ہو یا نطیحہ (سینگ مارا ہوا) ہو یعنی یہ جانور حرمت سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ آپ نے کہا ہے کہ حرام وہ ہے جو مذبوح ہو لیکن اس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور جو مذبوح نہ ہو تو پھر وہ حلال ہونا چاہئے۔

اسی طرح جس زندہ جانور سے کوئی عضو کاٹ دیا گیا ہو وہ حرام نہ ہونا چاہئے کیونکہ وہ بھی مذبوح نہیں ہے۔

لیکن جب ہم نے ذبیحہ سے معنی مجازی مراد لے لیا یعنی وہ جانور جس کی صلاحیت اور شان میں ذبح ہو تو یہ پھر مذکورہ تمام صورتوں کو شامل ہے لھذا جو حیوانات شرعاً حرام ہیں ان کی شان میں ذبح داخل نہیں ہے وہ تو حرام ہوں گے اسی طرح سمک اور جراد بھی اس سے خارج ہوں گے کیونکہ ان کی شان میں بھی ذبح داخل نہیں ہے۔ اسی طرح متردیہ، نطیحہ، موقوذہ وغیرہ کی شان میں ذبح داخل ہے لیکن اس کی ذکوۃ نہیں کی گئی ہے اس لئے وہ بھی حرام ہیں۔

ثم فسر التذكية بقوله ﴿وذكوة الضرورة جرح اين كان من البدن والاختيار ذبح بين الحلق واللبة﴾ اللبة المنحر من الصدر ﴿وعروقه الحلقوم والمرى والودجان﴾ الحلقوم مجرى النفس والمرى مجرى الطعام والشراب وفى الهداية عكس هذا وهو سهو من الكاتب اوغيره ﴿فلم يجز فوق العقدة﴾ والبعض افتوا بالجواز لقوله عليه الصلوة والسلام الذكوة بين اللبة واللحيين ﴿وحل بقطع اى ثلث منها﴾ اقامة للاكثر مقام الكل ﴿وبكل ماافرى الاوداج اوانهر الدم ولوبليطة ومروة﴾ الليطة قشر القصب والمروة الحجر الذى فيه حدة ﴿الاسنا اوظفراً قائمتين﴾ امااذاكانامنزوعين تحل الذبيحة عندنا لكن يكره وعند الشافعیؒ الذبيحة بهما ميتة لقوله عليه السلام ماخلاالظفر والسن فانهما مدى الحبشة ونحن نحمله على غير المنزوع فان الحبشة كانوا يفعلون ذلك.

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے تذکیہ کی تفصیل بیان کردی اپنے اس قول سے اور ذبح اضطراری بدن کے کسی حصے میں زخم لگانا ہے اور ذبح اختیاری حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنا ہے لبہ، جانور کے سینے کا وہ حصہ جو نحر کیا جاتا ہے اور ذبح کی رگیں۔ حلقوم، مری اور دوشہ رگ ہیں۔ حلقوم سانس کی نالی، اور مری کھانے پینے کی نالی کو کہتے ہیں اور ہدایہ میں اس کے برعکس ذکر کیا ہے لیکن یہ کاتب یا کسی اور کی سہو ہے لھذا حلق کی ابھری ہوئی ہڈی کے اوپر جائز نہیں اور بعض فقہاء نے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے حضور ﷺ کے اس ارشاد کی بناء پر کہ آپ ﷺ نے فرمایا! ذبح لبہ اور دونوں جبڑوں کے درمیان ہے اور جانور حلال ہو جائے گا تین رگیں کٹ جانے جونسی بھی ہوں اکثر کو کل کے مقام پر قائم کرتے ہوئے۔

اور ہر اس چیز سے جو رگیں کاٹ دے اور خون بہادے اگر چہ وہ بھانس کا چھلکا یا دھاردار پھتر ہو لیطہ بھانس کے چھلکے، اور مروہ پھتر کو کہتے ہیں جو تیز دھاردار ہو۔ مگر وہ دانت اور ناخن جو اپنی جگہ قائم ہوں ہاں اگر وہ دونوں اپنی جگہ سے جدا ہوں تو پھر ہمارے نزدیک ذبیحہ حلال ہوگا لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ذریعہ ذبح کرنے سے ذبیحہ مردار ہوگا کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے! سوائے دانت اور ناخن کے کیونکہ یہ بشیوں کی چھری ہے اور اس کو غیر منزوع پر حمل کرتے ہیں کیونکہ حبشی اس طرح ذبح کرتے تھے۔

تشریح: ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری کی تفصیل:

اس عبارت میں مصنفؒ نے ذبح کے اقسام اور اس کے احکام ذکر کئے ہیں۔

ذبح کی دو قسمیں ہیں (۱) ذبح اضطراری (۲) ذبح اختیاری۔

ذبح اضطراری یہ ہے کہ کوئی شخص حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنے پر قادر نہ ہو یا تو جانور کے وحشی ہونے کی وجہ سے یا جانور تک نہ پہنچنے کی وجہ سے۔ ذبح اضطراری کا حکم یہ ہے کہ بدن کسی بھی حصے میں زخم لگ جائے تو جانور حلال ہو جائے گا۔

اور ذبح اختیاری یہ ہے کہ جانور کے ذبح کرنے پر قدرت حاصل ہو۔ ذبح اختیاری کا حکم یہ ہے کہ حلق اور لبہ کے درمیان ذبح کرنا ضروری ہے اس کے بغیر جانور حلال نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ذبح کہتے ہیں کہ لبہ (سینے کی ہڈی) اور حلق (حلق کی ابھری ہوئی ہڈی) کے درمیان ذبح کرنا یعنی گلہ ذبح کرنا۔

ذبح میں چار رگیں کاٹنا ضروری ہے (۱) حلقوم (۲) مری (۳-۴) دوشہ رگ۔ حلقوم سانس کی نالی، اور مری کھانے پینے کی نالی کو کہتے ہیں ہدایہ میں اس کا برعکس ذکر کیا ہے یعنی حلقوم کھانے پینے کی نالی اور مری سانس کی نالی۔ لیکن یہ کاتب یا کسی اور سے

سہو ہو گیا حقیقت یہی ہے کہ حلقوم سانس کی نالی اور مری کھانے پینے کی نالی کو کہا جاتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حلق کی ابھری ہوئی ہڈی سے اوپر ذبح کرنا جائز نہیں ہے یعنی حلق کا بالکل اعلی حصہ جو سر کے قریب ہے وہاں سے اوپر ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز کا فتوی دیا ہے یعنی عقدہ کے اوپر ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے! ذبح لبہ (سینے کی ہڈی) اور جبڑوں کے درمیان ہے اس میں عقدہ بھی داخل ہے۔

علامہ شامیؒ نے فرمایا کہ جو جانور عقدہ سے اوپر ذبح کیا گیا ہو اگر یہ یقین ہو کہ سب رگیں یا کم از کم تین رگیں کٹ گئی ہیں تو پھر حلال ہوگا اور اگر یہ یقین ہو کہ تین رگیں نہیں کٹی تو پھر حلال نہ ہوگا۔

جانور کے ذبح کرنے کیلئے چار رگیں کاٹنا ضروری ہے یعنی۔ مری، حلقوم اور ودجان چاروں میں سے تین کاٹ دی تو اس سے بھی جانور حلال ہو جائے گا پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاروں جونسے بھی ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ مری، حلقوم اور احد الودجین ہو۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اکثر کل کا قائم مقام ہوتا ہے اکثر مسائل میں تو اکثر رگوں کو کاٹنا کل کے کاٹنے کے مترادف ہوگا۔

وبکل ماافری الاوداج: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جانور کا ذبح کرنا ہر اس چیز سے جائز ہے جو رگوں کو کاٹ دے اور خون بہادے مثلاً چھری، چاقو۔ بھانس کا چھلکا تیز دھار دار پتھر وغیرہ۔ ہاں اگر ناخن یا دانت بدن کے ساتھ قائم ہوں اگر اس سے کسی چیز کو ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہ ہوگی ہاں اگر وہ بدن کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ منزوع یعنی اکھڑے ہوئے ہوں اور اس سے کسی چیز کو ذبح کیا جائے تو وہ حلال ہوگی لیکن ایسا کرنا پھر بھی مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ناخن اور دانت سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "ماخلا الظفر والسن فانهما مدى الحبشة" کہ ناخن اور دانت حبشیوں کی چھری ہے لھذا اس سے جانور حلال نہ ہوگا۔

احناف فرماتے ہیں کہ حدیث محمول ہے اس بات پر کہ جو ناخن اور دانت بدن کے ساتھ قائم ہوں کیونکہ حبشی اس طرح عمل کیا کرتے تھے یعنی بدن کے ساتھ قائم دانت اور ناخن کے ذریعہ ذبح کرتے تھے۔

﴿وندب احداد الشفرة قبل الاضجاع وكره بعده﴾ ارفاقا بالمذبوح ﴿والجر برجلها الى المذبوح﴾ قوله والجر بالرفع عطف وعلى الضمير فى كره وهو جائز لوجود الفصل ﴿وذبحها من قفاها والنخع﴾ اى الذبح الشديد حتى يبلغ النخاع وهو بالفارسية حرام مغز ﴿والسلخ قبل ان يبرد﴾ اى يسكن عن

الاضطراب ﴿وشرط كون الذابح مسلما او كتابياً ذميا اوحربيا﴾ قال الله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وذلك لانهم يذكرون اسم الله عليها ﴿فحل ذبيحتهما لومجنونا اوامرأة وصبياً يعقل ويضبط﴾ حتى لوكان المجنون اوالصبى بحيث لايعقل ولايضبط التسمية لايحل ذبيحتهما ﴿اواقلف اواخرس لاذبيحة وثني ومجوسي ومرتد .﴾

ترجمہ: اورلٹانے سے پہلے چھری تیز کرنا مستحب ہےاورلٹانے کے بعد مکروہ ہے جانور پرنرمی کرتے ہوئے اور پیر سے ذبح کی جگہ تک کھینچنا "الجز" مرفوع ہے عطف ہے "کرہ" کے اندرضمیر مرفوع متصل پر اور یہ عطف جائز ہے کیونکہ فصل موجود ہے اور مکروہ ہے ذبح کرنا گدی کی جانب سے اورحرام مغز تک گلہ کاٹنا یعنی اتنازیادہ ذبح کرنا کہ حرام مغز تک پہنچ جائے نخاع کوفارسی میں حرام مغز کہتے ہیں۔ اسی طرح ٹھنڈا ہونے سے پہلے سے کھال اتارنا یعنی حرکت سے آرام میں آجائے اور یہ بھی شرط ہے کہ ذبح کرنے والامسلمان ہو یا کتابی، چاہے ذمی یاحربی باری تعالی کاارشاد ہے "اوراہل کتاب کا کھاناتمہارے حلال ہےاورتمہارا کھاناان کیلئے حلال ہے" کیونکہ وہ ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام لیتے ہیں لھذا مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہے اگر چہ وہ مجنون ہو یا عورت اورایسا چھوٹا بچہ ہوجو سمجھ رکھتا ہواوراللہ کانام زبان سے لے سکتاہو حتی کہ اگر مجنون اور بچہ سمجھ نہ رکھتے ہوں اور نہ زبان سے بسم اللہ ادا کرسکتا ہوتو پھران کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح جس کا ختنہ نہ ہواہو (اسکا ذبیحہ حلال ہے) یا گونگا ہواور حلال نہیں بت پرست، آتش پرست اور مرتد کا ذبیحہ۔

تشریح: ذبح میں احسان لازم ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی جانورکوذبح کررہاہےتو جانورکولٹانے سے پہلے چھری خوب تیز کردے تاکہ جانورکی جان جلدی نکل جائے اس کوزیادہ تکلیف نہ ہو جانورکولٹانے کے بعد چھری تیز کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں جانورکوتکلیف ہے ایک تو وہ زمین پر پڑاہواہےاوردوسری بات یہ ہے کہ جانور کے سامنے چھری تیز کرنے سے جانورکووحشت اور دہشت ہوگی آپ ﷺ کا ارشاد مبارک ہے "ان الله كتب الاحسان على كل شيء فاذاقتلتم فاحسنوا القِتلة واذاذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحته (رواه مسلم، وابوداود والنسائى وابن ماجة) "اسی طرح ایک اورحدیث شریف میں ہے" افلاقبل هذا وتريد ان تميتها موتتين"

والجو برجلها: اسی طرح جانورکو باندھنے کے بعد پاؤں پکڑکرمذبح تک کھینچنا بھی مکروہ ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ "الجز" مرفوع ہے عطف ہے "کرہ" کے اندرضمیر مرفوع متصل پر اورنحوی قاعدہ یہ ہے کہ جب ضمیر مرفوع

متصل پر اسم ظاہر کا عطف ہو تو اس کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ لانا واجب ہے اور یہاں پر تاکید نہیں لائی گئی ہے تو شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ یہاں پر فصل موجود ہے یعنی ''بعدہ'' اور جب فصل موجود ہوتی ہے تو پھر تاکید لانا واجب نہیں ہے۔

اسی طرح گدی یعنی گردن کی جانب سے ذبح کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ اس میں تکلیف زیادہ ہے اور فائدہ کوئی نہیں ہے لیکن اس میں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر گدی کی جانب سے ذبح کرنے کی صورت میں رگوں تک پہنچنے سے پہلے جانور کی جان نکل چکی تھی تو جانور حلال نہ ہوگا بلکہ مردار ہوگا ہاں اگر جان نکلنے سے پہلے رگوں تک پہنچ گیا تو جانور حلال ہوگا لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

اسی طرح گلا اتنا زیادہ کاٹنا کہ حرام مغز تک پہنچ جائے تو یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ بھی تکلیف بلا فائدہ ہے۔

اسی طرح جانور کی جان نکلنے سے پہلے اس کی کھال اتارنا بھی مکروہ ہے کیونکہ اس میں بھی تکلیف بلا ضرورت ہے بلکہ انتظار کرنا چاہئے کہ جانور ٹھنڈا ہو جائے۔

شرط کون الذابح :ذبح میں یہ بھی شرط ہے کہ ذابح یا تو مسلمان ہو یا کتابی ہو کتابی چاہے ذمی ہو یعنی دار الاسلام میں رہتا ہو یا حربی ہو یعنی دار الکفر میں رہتا ہو۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ ارشاد ہے کہ ''اہل کتاب کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے اور تمہارا ذبیحہ ان کیلئے حلال ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اہل کتاب دین سماوی کے قائل ہیں اور ذبح کے وقت اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیتے ہیں۔ ہاں اہل کتاب نے ذبح کے وقت اللہ کے نام کے ساتھ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا عزیز علیہ السلام کا نام لے لیا تو پھر حرام ہوگا اور ''وما اھل لغیر اللہ'' میں داخل ہوگا۔ لھذا مسلمان اور کتابی کا ذبیحہ حلال ہوگا اگرچہ وہ مجنون ہوں یا عورت یا کوئی سمجھدار بچہ جو عاقل ہو یعنی تسمیہ کا لفظ جانتا ہو اور یہ بھی جانتا ہو کہ ذبیحہ بسم اللہ سے حلال ہوتا ہے ''ویضبط'' یعنی ذبح کے شرائط جانتا ہو کہ عروق اربعہ کو کاٹنا ہے۔

ہاں اگر مجنون اور بچہ ایسے ہوں کہ جو سمجھدار نہ ہوں اور نہ بسم اللہ کے الفاظ ادا کر سکتے ہیں اور نہ ذبح کے شرائط سے واقف ہوں تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

اسی طرح غیر مختون اور گونگے کا ذبیحہ بھی حلال ہے۔

بت پرست، آتش پرست اور مرتد کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیونکہ بت پرست کیلئے کوئی دین نہیں ہوتا اور آتش پرست کے بارے میں حدیث موجود ہے کہ مجوسیوں کی عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کرو اور نہ انکا ذبیحہ کھاؤ اور مرتد کیلئے کوئی دین نہیں ہوتا اور غیر متدین کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا۔

﴿وتارک التسمیة عمداً﴾ وھذا عندنا لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه، خلافاً للشافعیؒ

واقوی حجته قوله تعالیٰ قل لااجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة اودمامسفوحا اولحم خنزیر فانه رجس اوفسقاً اهل لغیر الله به . فیحمل قوله تعالی ولاتأکلوا ممالم یذکر اسم الله علیه انه لفسق علی مااهل لغیر الله به بقرینة قوله تعالیٰ وانه لفسق وایضاً اذالم یوجد هذا فی المحرم یکون حلالاً قلنا لاضرورة فی الحمل فاذالم یحمل فیکون قل لااجد نازلاً قبل قوله ولاتاکلوا لئلایلزم الکذب ﴿فان ترکها ناسیا حل﴾ لعذر النسیان قال الله تعالیٰ ربنالاتؤاخذنا ان نسینا اواخطأنا فقوله علیه السلام تسمیة الله تعالی فی قلب کل مسلم یحمل علی حالة النسیان وعندمالکؒ لایحل فی النسیان ایضاً .

ترجمہ: اور قصداً تسمیہ چھوڑے کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”جس پر اللہ کا نام نہیں لیا گیا وہ مت کھاؤ خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے ان کی سب سے مضبوط دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ’قل لااجد الخ اوفسقاً ” تک لہذا باری تعالیٰ کا یہ قول ’ ولاتاکلوا الخ “ مااهل لغیر الله به ” پر حمل کیا جائے گا ’ وانه لفسق ” کے قرینہ سے نیز متروک التسمیہ عامداً جب محرمات میں موجود نہیں ہے تو پھر حلال ہوگا۔ہم کہتے ہیں حمل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور جب ایک کو دوسرے پر حمل نہ کیا جائے گا تو پھر ’قل لااجد ” ولاتاکلوا ” سے پہلے نازل ہوگی تا کہ جھوٹ لازم نہ ہو۔
اور اگر ذابح ذبح کے وقت بسم اللہ بھول گیا تو جانور حلال ہوگا کیونکہ نسیان عذر ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ترجمہ: اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک یا خطاء سرزد ہو جائے تو ہمارا مواخذہ نہ فرمائیں پس آپ ﷺ کا ارشاد ”بسم اللہ ہر مسلمان کے دل میں ہوتی ہے“ بھول کی حالت پر حمل کیا جائے گا، امام مالکؒ کے نزدیک بھول کی حالت میں بھی حلال نہیں ہے۔

تشریح: متروک التسمیہ عمداً حرام ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ذبح کے وقت قصداً تسمیہ (یعنی اللہ کا نام) چھوڑ دیا تو احناف کے نزدیک یہ ذبیحہ حلال نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی سب سے مضبوط اور قوی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے اس قول میں ’قل لااجد فیما اوحی محرماً علی طاعم یطعمه الاان یکون میتة او دمامسفوحا اولحم خنزیر فانه رجس اوفسقااهل به لغیر الله “ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محرمات کی فہرست بیان کی ہے اور یہ ما اور الا کے ساتھ ہے یعنی حصر کے ساتھ اور حصر اس بات کا تقاضا کرتا ہے اس کے ماسوا حرام ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ محرمات چار ہیں (۱) مردار (۲) بہتا ہوا خون (۳) خنزیر کا

گوشت (۴) فسق یعنی وہ جانور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ اس آیت مبارکہ میں محرمات چار بیان کئے گئے ہیں۔
لھذا دوسری آیت یعنی "ولاتاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ وانہ لفسق" سے بھی وہ جانور مراد ہوگا جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو اور اس پر دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "وانہ لفسق" یعنی "وانہ لفسق" نے بتلا دیا کہ "ولاتاکلوا" سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر اللہ کے نام کے بجائے غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو تو وہ حرام ہوگا۔

نیز یہ بھی کہ متروک التسمیۃ عامداً جب محرمات اربعہ مذکورہ میں موجود نہیں ہے تو ضرور حلال ہوگا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولاتاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ" کہ جس جانور پر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا جائے اسے مت کھاؤ یہ آیت عام ہے ہر قسم ذبیحہ کو شامل ہے چاہے سہواً ہو عمداً لیکن اگر کسی نے سہو اور بھول کی وجہ سے تسمیہ چھوڑ دیا تو اس کا ذبیحہ حلال ہے "رفع عن متی الخطأ والنسیان" کی بناء پر لھذا یہ قسم تو متروک التسمیہ میں داخل نہیں ہے کیونکہ ناسی (بھول جانے والا) ذاکر (یاد کرنے والے) کے حکم میں ہوتا ہے پس گر متروک التسمیہ عامداً کا ذبیحہ بھی حلال ہو جائے جس طرح کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو پھر کتاب اللہ کے عموم پر عمل باقی نہیں رہے گا بلکہ کتاب اللہ کا حکم منسوخ ہو جاءے گا۔

نیز عدی بن حاتمؓ کی حدیث کے اخر میں ہے "فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک" اس آیت میں حرمت کی علت ترک تسمیہ بیان کی گئی ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا قول اجماع کا بھی خلاف ہے کیونکہ صدر اول یعنی دور صحابہ میں اس بات پر اجماع منعقد تھا کہ متروک التسمیۃ عامداً حلال نہیں ہے اختلاف صرف متروک التسمیۃ ناسیاً میں تھا۔

اسی طرح ایک کو آیت کو دوسری ایت پر حمل کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ "قل لا اجد" والی آیت پہلے نازل ہوئی ہے اس میں صرف چار محرمات کا ذکر تھا اس کے بعد "ولاتا کلوا والی آیت نازل ہوئی تو اس میں ایک پانچویں محرم کا بھی اضافہ کر دیا گیا کہ جس پر قصداً تسمیہ چھوڑ دیا جائے وہ بھی حرام ہے تاکہ کذب اور تعارض لازم نہ آئے یعنی جس وقت تک "ولاتاکلوا" والی آیت نازل نہ ہوئی تھی اس وقت تک محرمات چار تھے اور جب یہ ایت نازل ہوگئی تو اس نے محرمات میں ایک اور محرم کا اضافہ کر دیا۔

ہاں گر کسی نے بھول کر تسمیہ چھوڑ دیا تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا کیونکہ نسیان عذر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ربنا لاتؤاخذنا الخ" اس امت سے اللہ تعالیٰ خطاء اور نسیان کا مؤاخذہ نہیں فرماتے اور نبی کریم ﷺ "تسمیۃ اللہ تعالیٰ فی قلب کل

مسلم " سے یہی مراد ہے کہ بھول کر تسمیہ رہ جانے سے جانور حرام نہ ہوگا۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک متروک التسمیہ چاہے عامداً ہو یا ناسیا دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا آیت " ولا تاکلوا الخ " کے عموم کی وجہ سے۔

احناف فرماتے ہیں کہ نسیان کے اعتبار کرنے سے دین میں حرج عظیم لاحق ہوگا اور دین سے حرج اٹھایا گیا ہے اسلئے متروک التسمیہ ناسیا حلال ہوگا۔

﴿ وکره ان یذکر مع اسم الله تعالیٰ غیره وصلا لاعطفا کقوله بسم الله اللهم تقبل من فلان وحرم الذبیحة ان عطف نحو بسم الله واسم فلان اوفلان﴾ ای بسم الله وفلان ﴿فان فصل صورة ومعنی کالدعاء قبل الاضجاع وقبل التسمیة لاباس به .

ترجمہ: اور مکروہ ہے اللہ کے نام کے ساتھ متصلاً غیر اللہ کا نام لینا نہ کہ عطفاً جیسے کہ کہنا اللہ کے نام سے فلاں کی جانب سے قبول کر دے اور اگر عطف کے ساتھ لیا تو ذبیحہ حرام ہو جائے گا جیسے یہ کہنا اللہ کے نام سے اور فلاں کے نام سے یا اللہ اور فلاں کے نام سے اگر اس نے صورۃ اور معنیً الگ ذکر کر دیا جیسے لٹانے اور تسمیہ سے پہلے دعاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اللہ کے نام کے ساتھ غیر اللہ کا ذکر کرنا:

مسئلہ یہ ہے اگر کسی نے ذبح کے وقت مذبوح پر غیر اللہ کا نام لے لیا تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ وصلاً اللہ تعالیٰ کا نام کے ساتھ غیر اللہ کا نام لے لے مثلاً یہ کہنا بسم اللہ محمدٌ رسول اللہ یعنی محمدٌ کو مرفوع پڑھنے کی صورت۔ اس صورت میں بسم اللہ الگ جملہ ہے اور محمدٌ رسول اللہ الگ جملہ ہے لھذا ذبیحہ حرام تو نہ ہوگا لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اسلئے کہ اس صورت میں صورۃً شرک کے ساتھ مشابہت موجود ہے۔ اور اگر مجرور یا منصوب پڑھ لے یعنی " **بسم الله محمدٍ رسول الله** ،**بسم الله محمداً رسول الله** " تو اس صورت میں ذبیحہ حرام ہوگا۔ لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ آخری اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے تینوں صورتوں میں ذبیحہ مکروہ ہوگا۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں غیر اللہ کے نام ذکر کرنے سے ذبیحہ مکروہ ہو جاتا ہے جس طرح ذبح کے وقت یہ کہنا مکروہ ہے " **اللهم تقبل من فلان** " یعنی عین ذبح کے وقت یہ کہنا مکروہ ہے کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے " **جردوا التسمیة یعنی ذکر الله تعالی عند الذبح** " ۔ کہ ذبح وقت اللہ کے نام کے ساتھ کسی غیر کو شریک نہ کرو۔

(۲) غیر اللہ کا نام عطف کے ساتھ ذکر کرنے سے ذبیحہ حرام ہو جائے گا جیسے یوں کہنا " **بسم الله واسم فلان یابسم الله**

وفلان'' ایسا کرنے سے ذبیحہ حرام ہوجاتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ ''اھل به لغیر الله '' میں داخل ہے۔

(۳) دونوں کو صورۃً ومعنیً الگ الگ ذکر کرنا جیسے لٹانے سے پہلے یا ذبح کرنے کے بعد دعا کرنا مثلاً یہ کہنا ''اللھم تقبل منی ومن فلان '' یہ جائز ہے اس سے ذبیحہ نہ حرام ہوجاتا ہے اور نہ مکروہ۔

﴿وحب نحر الابل وكره ذبحها وفي البقر والغنم عكسه﴾ هكذا عندنا وعندمالكؒ ان ذبح الابل اونحر البقر والغنم لايحل ﴿ولزم ذبح صيد استأنس وكفى جرح نعم توحش اوسقط فى بير ولم يمكن ذبحه﴾ هذا عندنا وعندمالكؒ لايحل الابالذكوة الاختيارية ﴿ولايحل جنين ميت وجدفى بطن امه﴾ هذاعندابى حنيفةؒ وعندهما وعندالشافعيؒ اذاتم خلقه اكل وذكوة الام ذكوة له ﴿ولاذوناب اومخلب من سبع اوطير ولاحشرات الارض والحمر الاهليه والبغل والخيل والضبع والزنبور والسلحفات والابقع الذى ياكل الجيف والغذاف والفيل اليربوع وابن عرس ولاحيوان مائى الاسمک لم يطف والجريث والمارماهى﴾ الناب بالفارسية دندان نيش وذوناب حيوان ينتهب بالناب وذوالمخلب طائر يختطف بالمخلب وفى الحمر الاهيلة خلاف مالكؒ وفى الخيل خلافهما وخلاف الشافعيؒ ولناقوله تعالىٰ والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وفى الضبع خلاف الشافعى. وهوبالفارسية كفتار والسلحفات سنک پشت والابقع كلاغ بيشه والغذاف كلاغ سياه برزک واليربوع موش دشتى وهو حلال عند الشافعيؒ وابن عرس راسو قوله لم يطف من الطفو اى لم يعل على الماء ميتاً حتى ان طفى الماء ميتاً حرم والجريث نوع من السمک وهو غير المارماهى كذافى المغرب ﴿وحل الجراد والسمک بلاذكوة وغراب الزرع والارنب والعقعق معها﴾ اى مع الذكوة .

ترجمہ: اونٹوں کو نحر کرنا افضل ہے اور اس کا ذبح کرنا مکروہ ہے، گائے اور بکری میں اس کا عکس ہے یہ ہمارے نزدیک ہے، امام مالکؒ کے نزدیک اگر اونٹ کو ذبح کر دیا، یا گائے اور بکری کو نحر کر دیا تو وہ حلال نہ ہوگا، اور لازم ہے اس شکار کا ذبح کرنا جو مانوس ہوگیا ہو اور کافی ہے اس جانور کو زخمی کرنا جو وحشی ہوگیا ہو یا کنویں میں گر گیا ہو اور اس کا ذبح کرنا ممکن نہ ہو یہ ہمارے نزدیک ہے امام مالکؒ کے نزدیک ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا اور جو بچہ ماں کے پیٹ میں زندہ پایا جائے وہ حلال نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں اگر اس کی خلقت تام ہوگئی ہے تو پھر کھایا جائے گا اور ماں کا ذبح کرنا بچے کیلئے کافی ہوگا۔ اور نہ کچلی کے دانت والا درندوں یا پرندوں میں سے اور نہ زمین پر رینگنے والے کیڑے

مکوڑے، نہ پالتو گدھے، نہ خچر، گھوڑے، نہ بجو نہ بھڑ، نہ کچوا، نہ وہ چت کبرا کوا جو مردار کھاتا ہے، سیاہ کوا، ہاتھی، جنگلی چوہا، اور نیولا (بھی حلال نہیں ہے) اور نہ ہی پانی کے جانور حلال ہیں سوائے اس مچھلی کے جو طافی نہ ہو، جریث اور مار ماہی کے۔ناب کو فارسی میں دندان نیش (کچلی والے دانت) کہا جاتا ہے ذوناب وہ حیوان ہے جو کچلی کے دانت سے کسی چیز کو پھاڑ کر اچک لیتا ہے اور ذوالمخلب وہ پرندہ ہے جو چونچ کے ذریعہ کسی چیز کو اچک لیتا ہے اور پالتو گدھوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور گھوڑے میں صاحبین اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہماری دلیل باری تعالیٰ کا قول یہ ہے "والخیل والبغال" اور بجو میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے فارسی میں اس کو کفتار کہا جاتا ہے کچوے کو فارسی میں سنگ پشت کہا جاتا ہے "ابقع" کو فارسی میں کلاغ بیشہ کہا جاتا ہے اور "غداف" کو کلاغ سیاہ بزرگ کہا جاتا ہے اور یربوع (چوہے) کو فارسی میں موش دشتی (جنگلی چوہا) کہتے ہیں اور وہ امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے "ابن عرس" کو فارسی میں راسو (نیولا) کہا جاتا ہے "لم یطف، طفو" سے ہے یعنی وہ مچھلی جو مرنے کے بعد پانی کے اوپر آجائے حتی کہ اگر مر کر پانی کے اوپر آجائے تو وہ حرام ہوگی اور جریث بھی مچھلی کی ایک قسم ہے لیکن یہ مار ماہی کے علاوہ دوسری قسم ہے مغرب نامی کتاب میں اس طرح لکھا ہے۔ٹڈی اور مچھلی کے تمام اقسام ذبح کے بغیر حلال ہیں ،کھیت کا کوا، خرگوش، اور عقعق ذبح کے ذریعہ حلال ہو جاتے ہیں۔

تشریح: کون سے جانور میں نحر افضل ہے اور کونسے میں ذبح اس کا بیان:

احناف کے نزدیک اونٹ میں نحر افضل ہے کیونکہ آپ ﷺ نے کا عمل یہی تھا لھذا سنت کی پیروی کرتے ہوئے احناف کے نزدیک اونٹ میں نحر افضل ہے۔گائے اور بکری، بھیڑ وغیرہ میں ذبح افضل ہے۔اگر کسی نے اس کا عکس کیا یعنی اونٹ کو ذبح کیا، بکری، بھیڑ وغیرہ کو نحر کیا تو یہ بھی جائز ہے بشرطیکہ کہ تمام رگیں کٹ جائیں لیکن غیر افضل ہے کیونکہ سنت کی پیروی کے خلاف ہے نحر کا طریقہ یہ ہے کہ اونٹ کو کھڑا کر کے اس کا ایک پیر باندھ لیا جائے پھر اس کے سینے کے بالائی حصے میں چھری، نیزہ وغیرہ مارا جائے جس کے نتیجے میں کھڑے کھڑے اس کا خون بہہ جائے یہاں تک کہ خود گر جائے آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر سو اونٹ نحر کئے تھے۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اگر کسی نے اونٹ کو ذبح کیا یا گائے بکری وغیرہ کو نحر کیا تو جانور حلال نہ ہوگا انہوں نے حضور ﷺ کے فعل کو وجوب پر حمل کیا ہے۔ احناف فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا خلاف سنت ہے اور سنت کی مخالفت سے کراہت آتی ہے حرمت نہیں آتی۔

ولزم ذبح صید : مسئلہ یہ ہے کہ جو وحشی جانور مانوس ہو جائے اور پالتو جانوروں کی طرح گھر میں رہنے لگے تو وہ ذکوۃ

اضطراری سے حلال نہ ہوگا بلکہ ذکوۃ اختیاری کے ساتھ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

اور پالتو جانوروں میں سے جو وحشی ہوجائے یا کوئی جانور کنویں میں گر جائے اور اس کی ذکوۃ اختیاری پر قدرت نہ ہو تو ذکوۃ اضطراری سے حلال ہوجائے گا یعنی بدن کے کسی بھی کے حصے میں زخم لگ جانے سے حلال ہوجائے گا یہ احناف کے نزدیک ہے۔حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اس طرح کرنے سے جانور حلال نہ ہوگا اسلئے کہ پالتو جانور کا وحشی ہونا نادر ہے اور نوادر کا اعتبار نہیں ہوتا۔

جنین میں فقہاء کا اختلاف:

ولا یحل جنین وجد فی بطن امه: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے گائے یا بکری وغیرہ ذبح کردی اور ذبح کے بعد اس کے پیٹ سے مرا ہوا بچہ نکلا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک یہ بچہ نہیں کھایا جائے گا حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر یہ بچہ تام الخلقت ہو تو کھایا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے ''ذکاۃ الجنین ذکاۃ امه '' کہ ماں کی ذکوۃ وہ جنین کی ذکوۃ ہے یعنی ماں کا ذبح کرنا وہ بچہ کا ذبح کرنا ہے۔

دلیل عقلی: حضرات صاحبین کی دلیل عقلی یہ ہے کہ جنین ماں کا جز ہے حقیقۃً وحکماً۔

حقیقۃً اس طرح ہے کہ بچہ ماں کے ساتھ اس طرح متصل ہے کہ کاٹنے کے بغیر ماں سے الگ نہیں ہوسکتا۔

حکماً جز ہونا اس طرح ہے کہ جنین ماں کی بیع میں داخل ہوتا ہے اگر یہ ماں کا جز نہ ہوتا تو وہ ماں کی بیع میں داخل نہ ہوتا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل بھی یہی حدیث ہے یعنی ''ذکاۃ الجنین ذکاۃ امه '' طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ یہاں پر تشبیہ ہے یعنی ''ذکاۃ الجنین کذکاۃ امه ''۔ یعنی بچے کی ذکوۃ ماں کی ذکوۃ کی طرح یعنی جس طرح ماں کو مستقلاً ذبح کیا جاتا ہے اسی طرح بچے کو بھی مستقلاً ذبح کیا جائے گا۔اور تشبیہ پر دلیل یہ ہے کہ ایک روایت میں یہ عبارت منصوب آئی ہے یعنی ''ذکاۃ الجنین ذکاةَ امه '' اور یہ منصوب بنزع الخافض ہے لھذا تشبیہ مراد ہوگی اور تشبیہ میں مشبہ کیلئے وہ حکم ثابت کیا جاتا ہے جو مشبہ بہ کیلئے ثابت ہوتا ہے لھذا ماں کیلئے مستقلاً ذبح ثابت ہے تو بچے کیلئے بھی مستقلاً ذبح ثابت ہوگا، جیسا کہ ایک شعر میں آیا ہے۔

شعر

عَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَجِيْدُكِ جِيْدُهَا ☆ غَيْرَ اَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْكِ دَقِيْقُ

ای عیناک کعینیها وجیدک کجیدها ۔ پس جس طرح یہاں پر تشبیہ ہے اور حرف تشبیہ حذف ہے اسی طرح "ذکوۃ الجنین ذکوۃ امہ" میں بھی حرف تشبیہ حذف ہے (مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ)۔

ولا ذوناب: اس درندہ کا کھانا حلال نہیں ہے جو کچلی کے دانت والا ہو یعنی دانت سے شکار کو پھاڑ کر کھاتا ہو اور وہ پرندہ بھی حلال نہیں ہے جو پنجوں سے شکار کو پکڑ کر کھاتا ہو کیونکہ حدیث شریف میں آتا ہے "نهی رسول الله ﷺ عن اکل کل ذی ناب من السباع" اسی طرح مصنف عبدالرزاق کی روایت میں ہے "نهی رسول الله ﷺ یوم خیبر عن اکل کل ذی مخلب وعن اکل کل ذی ناب من السباع ولحوم الحمر الاهلیة" (مصنف عبدالرزاق)۔

اسی طرح حشرات الارض یعنی زمین کے کیڑے مکوڑوں کو کھانا بھی حلال نہیں ہے۔

پالتو گدھا، خچر، گھوڑے، بجو، بھڑ، اور کچھوے کا کھانا حلال نہیں ہے۔

والحمر الاهلیة: حمر اہلیہ کے بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے حضرت امام مالکؒ کے نزدیک حمر اہلیہ حلال ہے ۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ "نهی رسول الله ﷺ عن لحوم الخیل والبغال والحمیر" ایک دوسری روایت میں ہے "نهی عن متعة النساء یوم الخیبر وعن اکل لحوم الحمر الانسیه" ۔

وفی الخیل خلافهما: گھوڑے کے گوشت کے بارے امام صاحب، صاحبین اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ ہے جبکہ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت حلال ہے۔

صاحبین کی دلیل: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے خیبر کے دن حمر اہلیہ کے گوشت سے منع فرمایا تھا اور گھوڑے کے گوشت کھانے کی اجازت دی تھی۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ آیت ہے "والخیل والبغال والحمیر لترکبوها وزینة" طریقہ استدلال یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اپنا امتنان ذکر کیا ہے اور باری تعالیٰ جب امتنان ذکر کرتا ہے تو سب سے اعلیٰ امتنان ذکر کرتا ہے کھائے جانے والے جانوروں میں اعلیٰ امتنان اکل (کھانا) ہے اگر گھوڑے کا کھانا جائز ہوتا تو باری تعالیٰ رکوب کے بجائے کھانا کا ذکر فرماتے لیکن باری تعالیٰ نے کھانے کا ذکر نہیں کیا ہے تو معلوم ہوا کہ گھوڑا ماکول نہیں ہے۔

وفی الضبع: بجو یعنی گوہ احناف کے نزدیک حرام ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک گوہ حلال ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کے دستر خوان پر گوہ کھایا گیا ہے۔

احناف فرماتے ہیں کہ عائشہؓ سے گوہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے منع فرمایا پس معلوم ہوا کہ انہوں نے آپ ﷺ سے یہ سنا ہوگا اور جس روایت میں اکل کا ذکر ہے ممکن ہے کہ وہ حرمت سے پہلے ہو۔بعد میں حرمت نازل ہوگئی ہو۔

ابقع: سفید اور سیاہ رنگ والا کوا۔غداف کالا بڑا کوا۔

لم یطف: سمک طافی اس مچھلی کو کہا جاتا ہے جو پانی میں مر کر پانی کی سطح کے اوپر آجائے۔

سمک کے بارے میں یہ اصول ہے کہ سمندری حیوانات میں صرف مچھلی حلال ہے اور مچھلی میں بھی یہ شرط ہے کہ وہ طافی نہ ہو۔

جریث: مچھلی کی ایک قسم ہے جو سیاہ رنگ کی ہوتی ہے اور ایک مار ماہی ہے جو سانپ کے مشابہ ہوتی ہے یہ حلال ہے کیونکہ یہ بھی مچھلی کی ایک قسم ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ٹڈی اور مچھلی کے تمام اقسام ذبح کے بغیر حلال ہیں۔

اور غراب الزرع۔یعنی وہ کوا جو مردار نہ کھاتا ہو بلکہ دانہ کھاتا ہو وہ حلال ہے۔اسی طرح خرگوش۔اور عقعق ذبح کرنے سے حلال ہوجاتا ہے ذبح کے بغیر حلال نہیں ہیں۔

علامہ طحاویؒ نے لکھا ہے کہ عقعق بروزن جعفر کبوتر کے برابر بشکل غراب لمبی دم والا سیاہ وسفید رنگ کا ایک پرندہ ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

ختم شد کتاب الذبائح ۔۹۔ذی الحجہ ۱۴۲۹ھ بشب عید الاضحیٰ

مطابق ۸ دسمبر ۲۰۰۸ء لیلۃ الثلثاء

كتاب الاضحية

اضحیہ کی تعریف: اُضحِیَہ''اصل میں''اُفعُولَۃٌ''کے وزن پر تھا علم الصیغہ میں مذکور قاعدہ نمبر ۱۴ کے مطابق اُضحِیہ بن گیا۔ لغت میں اضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو ایام عید الاضحیٰ میں ذبح کیا جاتا ہے اور اصطلاح شریعت میں اضحیہ کہتے ہیں''ذبح حیوان مخصوص بنية القربة فی وقت مخصوص''۔

اضحیہ کی مشروعیت: اضحیہ ۲ھ میں مشروع ہوا ہے جیسا کہ زکوۃ اور عیدین کی نماز ۲ھ میں مشروع ہوئی ہیں۔

اضحیہ کی مشروعیت کتاب اللہ سے'' فصل لربک وانحر، لن ينال الله لحومها ولا دمائها ولكن يناله التقوى منكم''۔

اضحیہ کی مشروعیت حدیث سے: ماعمل ابن آدم يوم النحر عملا احب الى الله تعالى من اراقة الدم انها لتأتى يوم القيامة بقرونها واظلافها واشعارها وان الدم ليقع من الله عزوجل بمكان قبل ان يقع على الارض فطيبوا بها نفسا (رواہ الحاکم وابن ماجہ والترمذی)۔

ضحى رسول الله ﷺ بكبشين املحين اقرنين فرأيته واضعا قدميه على صفاحها يسمى ويكبر فذبحهما بيده''(رواہ الجماعۃ واحمد)۔

تمام مسلمانوں کا اجماع ہے اضحیہ کی مشروعیت پر کہ تمام اعمال میں سے محبوب ترین عمل ہے ایام النحر میں۔

اضحیہ واجب ہے یا سنت؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اضحیہ واجب ہے۔ حضرات صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اضحیہ سنت مؤکدہ ہے۔

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل: حدیث شریف میں آتا ہے''اذا رأيتم هلال ذى الحجة واراد احدكم ان يضحى فليمسك عن شعره واظفاره ''۔ اس حدیث شریف میں آپ ﷺ نے اضحیہ کو مشیت پر معلق کردیا ہے اور تعلیق وجوب کے منافی ہے۔

ایک اور حدیث شریف میں ہے''ثلاث هن على فرائض وهن لكم تطوع، الوتر، والنحر، وصلاة الضحى (رواہ احمد فی مسندہ والحاکم فی المستدرک)

ان احادیث سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کے نزدیک وجوب پر دلیل یہ حدیث شریف ہے "**من وجد سعة لان يضحى فلم يضح فلايحضر مصلانا**" اس حدیث میں اضحیہ نہ کرنے والے پر وعید بیان کی گئی ہے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ قربانی واجب نہیں ہے۔

قربانی کا سبب وقت ہے اور اس کا رکن ایسے جانور کو ذبح کرنا ہے جس کا ذبح کرنا یہاں جائز ہے (جس کی تفصیل بعد میں آرہی ہے)

هى شاة من فرد وبقرة اوبعير منه الى سبعة ان لم يكن لفرد اقل من سبع حتى لو كان لاحد السبعة اقل من السبع لايجوز عن احد لان وصف القربة لايتجزى وعند مالكؒ تجوز عن اهل بيت واحد وان كانوا اكثر من سبعة ولايجوز عن اهل بيتين وان كانوا اقل من سبعة .

ترجمہ: ایک بکری ایک فرد کی طرف سے کافی ہوگی، گائے اور اونٹ ایک سے لیکر سات افراد تک کی طرف سے کافی ہوگی بشرطیکہ کسی شخص کا حصہ ساتویں سے حصے سے کم نہ ہو حتی کہ اگر کسی شخص کا حصہ ساتویں حصے سے کم ہو تو کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی کیونکہ وصف قربت میں تجزی نہیں ہوسکتی اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک گائے یا اونٹ کی قربانی ایک گھر والوں کی طرف سے کافی ہوگی اگر چہ وہ سات سے زیادہ ہوں اور دو گھر والوں کی طرف سے جائز نہ ہوگی اگر چہ وہ سات سے کم ہو۔

تشریح: قربانی کے جانوروں میں شرکت کس حد تک جائز ہے؟

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بکری، دنبہ، اور بھیڑ ایک شخص کی جانب سے کافی ہوتی ہے ایک سے زیادہ کی طرف سے جائز نہیں ہوتی۔ جبکہ گائے اور اونٹ میں ایک سے لیکر سات افراد تک شرکت کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا حصہ ساتویں حصے سے کم نہ ہو ہاں ساتھ سے زیادہ ہوسکتا ہے مثلاً ایک گائے میں چار افراد شریک ہیں تو ہر ایک کا حصہ سے ساتویں حصے سے زیادہ ہے۔

لھذا اگر کسی شریک کا حصہ ساتویں حصے سے کم ہو جائے تو سب کی قربانی جائز نہ ہوگی کیونکہ جب ایک کا حصہ ساتویں سے کم ہو گیا تو اس کا حصہ قربانی نہیں رہا بلکہ صرف گوشت مقصود رہا اور دوسرے شرکاء نے قربانی کی نیت کی ہے تو ایک قربانی میں گوشت اور قربانی دونوں کی نیت نہیں ہوسکتی کیونکہ قربانی وصف قربت ہے اور وصف قربت میں تجزی نہیں ہوسکتی۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایک بکری، بھیڑ، اور ایک گائے ایک گھر والوں کی طرف سے کافی ہوسکتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے "**عن ابوايوب انصاریؓ قال كنا نضحى بالشاة الواحدة يذبحها الرجل عنه وعن اهل بيته ثم تباهى**

الناس بعدُ فصارت مباھاۃ ''اسی طرح زہرہ بن معبد اپنے دادا ہشام بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن ہشام کی والدہ اپنے بیٹے عبداللہ کو آپ ﷺ کی خدمت لے گئی اور کہا کہ یارسول اللہ ان سے بیعت کریں آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ چھوٹا ہے، آپ ﷺ نے ان کے سر پر دست شفقت پھیر دیا اور فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ پورے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرتے تھے۔لھذا ایک بکری ایک گھر والوں کی طرف سے جائز ہوگی اور دو گھر والوں کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ احناف فرماتے ہیں کہ یہ ثواب کے اعتبار سے ہے کیونکہ آپ ﷺ نے دو مینڈھے ذبح کئے تھے ایک اپنی جانب سے اور ایک پوری امت کی جانب سے تو یہ ثواب کے اعتبار سے ہے اسی طرح ایک بکری یا ایک اونٹ وغیرہ ایک گھر والوں کی جانب سے ثواب کے اعتبار سے جائز ہوگا۔

﴿ويقسم اللحم وزنالاجزافا الااذاضم معه من اكارعه اوجلده﴾ اى يكون مع اللحم اكارع اوجلد ففى كل جانب شیء من اللحم وشیء من الاكارع اويكون فى كل جانب شیء من اللحم وبعض الجلد ويكون فى جانب لحم واكارع وفى اٰخر لحم وجلد وانما يجوز صرفاللجنس الى خلاف الجنس.

ترجمہ: اور گوشت کو تقسیم کیا جائے گا وزن کے اعتبار سے نہ کہ انکل اور اندازے کے اعتبار سے مگر یہ کہ اس کے ساتھ پائے یا کھال ہو یعنی گوشت کے ساتھ پائے یا کھال ہو تو ہر جانب میں کچھ گوشت ہوگا اور کچھ پائے یا ہر ایک جانب میں کچھ گوشت ہوگا اور کچھ کھال، یا ایک جانب میں گوشت اور پائے ہوں گے اور دوسری جانب میں گوشت اور کھال۔ یہ اسلئے جائز ہے کہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

تشریح: گوشت کی تقسیم میں وزن کا اعتبار ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قربانی میں اگر چند آدمی شریک ہوں اور وہ آپس میں گوشت تقسیم کرنا چاہتے ہوں تو گوشت کو وزن تقسیم سے کرنا ضروری ہوگا آنکل اور اندازے سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ گوشت وزنی چیز ہے اور جنس بھی ایک ہے لھذا جب جنس بھی ایک اور وزن بھی موجود ہے یعنی ربا کی علت کامل طور پر موجود ہے تو اس میں تساوی ضروری ہوگی تاکہ ربوا لازم نہ آئے۔

ہاں اگر اس کے ساتھ سری پائے یا کھال رکھ دی جائے ۔اب اس کی تین صورتیں ہیں

(۱) ہر ایک جانب میں کچھ گوشت ہے اور کچھ پائے۔

(۲) ہر ایک جانب میں کچھ گوشت ہے اور کچھ کھال۔

(۳) ایک جانب میں گوشت اور پائے ہیں جبکہ دوسری جانب میں گوشت اور کھال ہیں۔
تو ان تینوں صورتوں میں اٹکل اور اندازے سے تقسیم کرنا جائز ہے۔ کیونکہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے یعنی جس جانب میں گوشت ہے یہ گوشت دوسری جانب میں پائے یا کھال کے مقابل ٹھہرایا جائے گا اور دوسری جانب میں جو گوشت ہے یہ پہلی جانب میں پائے اور کھال کے مقابل ٹھہرایا جائے گا۔ اور جنس کو جب خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے تو ربوا متحقق نہیں ہوتا۔ لھذا جب ربوا متحقق نہیں ہے تو اٹکل سے تقسیم کرنا جائز ہوگا۔

﴿وصح اشتراک ستة فی مقرة مشترية لاضحية استحساناً﴾ وفی القياس لايجوز وهو قول زفرؒ لانه اعدها للقربة فلايجوز بيعها وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمينة ولايجد الشركاء وقت البيع فالحاجة ماسة الی هذا ﴿وذاقبل الشراء احب﴾ ذا اشارة الی الاشتراک وعن ابی حنيفةؒ يكره الاشتراک بعد الشراء .

ترجمہ: قربانی کیلئے خریدی ہوئی گائے میں مزید چھ آدمیوں کو شریک کر لینا استحساناً صحیح ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفرؒ کا قول بھی ہے اس لئے کہ اس نے قربت کیلئے تیار کر رکھی ہے لھذا اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات آدمی کو موٹی گائے مل جاتی ہے اور بیع کے وقت شرکاء کو نہیں پاتا تو اس کی حاجت درپیش ہے اور یہ کام خریدنے سے پہلے کرنا پسندیدہ ہے "ذا" اشارہ ہے اشتراک کی طرف اور امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ خریدنے کے بعد اشتراک مکروہ ہے۔

تشریح: قربانی کے جانور میں شرکت جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک گائے قربانی کی نیت سے خرید لی پھر خریدنے کے بعد اپنے ساتھ چھ افراد کو شریک کر لیا تو یہ شرکت صحیح ہے یا نہیں؟

قیاس کی رو سے یہ شرکت جائز نہیں ہے کیونکہ جب اس نے قربانی کی نیت سے گائے خرید لی تو اس نے اس گائے کو اللہ کے تقرب کا ذریعہ بنالیا اور جس چیز کو اللہ کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں اور اس کو گائے میں دوسرے آدمیوں کو شریک کرنا درحقیقت فروخت کرنا ہے لھذا اس کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات آدمی کو موٹی تازی گائے مل جاتی ہے اور اس وقت شرکاء میسر نہیں ہوتے اگر وہ شرکاء کی تلاش میں لگ جائے تو گائے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اس لئے اس بات کی ضرورت اور حاجت درپیش ہے کہ وہ اس

وقت اکیلا اس گائے کو خرید لے اور بعد میں دوسرے ساتھیوں کو اپنے ساتھ شریک کر لے۔ لیکن یہ اشتراک (یعنی دوسرے ساتھیوں کو اپنے شریک کرنے) کا عمل خریدنے سے پہلے افضل ہے تا کہ ابتداء ہی سے سب کی نیت مشترکہ طور پر تقرب الی اللہ کی ہو۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے کلام میں ''ذا'' سے اشارہ ہو رہا ہے ''اشتراک'' کی طرف۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ خریدنے کے بعد شرکت مکروہ ہے کیونکہ جس جانور کو قربت کی نیت سے خریدا گیا ہے اس کو فروخت کرنا لازم آتا ہے۔ اسلئے خریدنے سے پہلے شرکت کرنا چاہئے۔

﴿ولاتجب الاعلى من تجب عليه الفطرة﴾ وقد مر فی الفطرة وانما تجب لقوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلايقربن مصلانا وعند الشافعیؒ هی سنة ﴿لنفسه لالطفله فی ظاهر الرواية﴾ وفی رواية الحسن عن ابی حنيفةؒ تجب علی طفله كمافی الفطرة قلناسبب الفطرة رأس يمونه ويلی عليه ﴿بل يضحی عنه ابوه اووصيه من ماله﴾ هذاعند ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ وقال محمدؒ والشافعیؒ يضحی عنه ابوه من مال نفسه لامن ماله .

ترجمہ: اور قربانی واجب نہیں ہے مگر اس شخص پر جس پر صدقہ فطر واجب ہے اور اس کا ذکر صدقہ فطر میں گزر چکا ہے اور قربانی واجب ہے آپ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ''جس کے پاس وسعت ہو پھر بھی وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ آئے امام شافعیؒ کے نزدیک قربانی سنت ہے (قربانی واجب ہے) اپنی طرف سے نہ کہ اپنے نابالغ بچوں کی طرف سے ظاہر الروایت کے مطابق، امام حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ نابالغ بچوں پر بھی واجب ہے صدقہ فطر کی طرح ہم کہتے ہیں کہ صدقہ فطر کا سبب ایسا رأس یعنی نفس ہے جس کی باپ پرورش کرتا ہے اس پر باپ کو ولایت حاصل ہے بلکہ باپ یا باپ کا وصی بچے کے مال سے بچے کیلئے قربانی کرے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی طرف سے باپ اپنے مال سے قربانی کرے نہ کہ بچے کے مال سے۔

تشریح: قربانی اور صدقہ فطر کا نصاب ایک ہے:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قربانی اس شخص پر واجب ہے جس پر صدقہ فطر واجب ہے اور یہ بات صدقہ فطر کے باب میں گزر چکی ہے کہ صدقہ فطر اس شخص پر واجب ہے صاحب نصاب ہو لھذا جو شخص صاحب نصاب ہو اس پر صدقہ فطر بھی واجب ہے اور قربانی بھی۔

قربانی کے وجوب کی دلیل: قربانی کے وجوب کی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان مبارک ہے ''من وجد سعة لان

یضحی فلم یضح فلایقربن مصلانا ''کہ جس کے پاس قربانی کی وسعت ہو پھر بھی وہ قربانی نہ کرے تو ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے ایسی وعید ترک واجب پر ہو سکتی ہے ترک سنت پر نہیں ہو سکتی۔ حضرات صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے (اس کی تفصیل باب کے اول میں بعنوان قربانی واجب ہے یا سنت؟ گزر چکی ہے وہاں ایک نظر دیکھ لیا جائے)۔

ظاہر الروایت کے مطابق صاحب نصاب پر قربانی واجب ہے اپنی طرف سے اور اولاد کی طرف سے والد پر قربانی واجب نہیں ہے۔ البتہ امام حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ نابالغ بچوں کی قربانی بھی باپ پر واجب ہے جس طرح نابالغ بچوں کا صدقہ فطر باپ پر واجب ہے اسی طرح قربانی بھی باپ پر واجب ہوگی۔

ظاہر الروایت کے مطابق باپ پر قربانی واجب نہیں اور صدقہ فطر واجب ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب ایسا سر یعنی نفس ہے جس کی آدمی پرورش کرتا ہو اور اس پر اس کو ولایت حاصل ہو صدقہ فطر میں یہ بات موجود ہے لیکن قربانی میں موجود نہیں ہے اس لئے کہ قربانی مال پر واجب ہوتی ہے رأس پر واجب نہیں ہوتی، لھذا دونوں میں فرق ہونے کی وجہ سے نابالغ بچوں کا صدقہ فطر باپ پر واجب ہے لیکن قربانی باپ پر واجب نہیں ہے۔ فتاوی شامی، اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ فتوی ظاہر الروایت پر ہے۔ ہاں اگر نابالغ بچوں کا مال ہو تو فتاوی قاضی، صاحب ہدایہ اور شرح الوقایہ کی تشریح کے مطابق حضرات شیخینؒ کے مذہب پر باپ اور وصی نابالغ بچے کے مال سے قربانی کریں گے۔ جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے مذہب پر باپ اپنے مال سے قربانی کرے گا نابالغ بچے کے مال سے قربانی نہیں کرے گا۔

﴿واکل منه الطفل ومابقی یبدل بماینتفع بعینه﴾ کالثوب والخف لابماینتفع به بالاستهلاک کالخبز ونحوه وانما یجوز ان یبدل بذلک لابهذا قیاساعلی الجلد فان الجلدیجوز ان ینتفع به بان یتخذ جرابا واذابدله بماینتفع بعینه فتبدل حکم المبدل فهو کالانتفاع بعینه لکن التبدیل بالدراهم تمول وبماینتفع به بالاستهلاک فی حکم الدراهم فاذاکان الحکم فی الجلد هذا قاسوا علیه اللحم اذاکان للصبی ضرورة.

ترجمہ: اور نابالغ اس سے کھائے اور جو بچ جائے اس کا تبادلہ ایسی چیز سے کیا جائے جس کے عین سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔ جیسے کپڑا، اور موزا۔ ایسی چیز سے تبادلہ نہیں کرسکتا جس کو ہلاک کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہو جیسے روٹی وغیرہ۔ اُس چیز کے ساتھ تبادلہ جائز ہے اِس کے ساتھ نہیں کھال پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ کھال سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے کہ اس سے جراب بنایا جائے

اور جب اس کو تبدیل کر دیا ایسی چیز کے ساتھ جس کے عین سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو تو مبدل کا حکم بھی تبدیل ہو گیا تو یہ اس کے عین سے فائدہ اٹھانے کے مانند ہو گیا لیکن دراہم سے بدلنا مالداری حاصل کرنا ہے اور ایسی چیز سے بدلنا جس کو ہلاک کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہو یہ دراہم کے حکم میں ہے پس جب کھال کا یہ حکم ہے تو اس پر گوشت کو بھی قیاس کر دیا جبکہ بچے کی ضرورت ہو۔

تشریح: نابالغ بچے کی قربانی سے تصدق جائز نہیں:

ماقبل میں یہ مسئلہ گزر گیا ہے کہ اگر نابالغ بچہ مالدار ہو تو اس کے مال سے قربانی کی جائے گی، اب سوال یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کے مال سے قربانی کی جائے تو اس کے گوشت کا کیا جائے گا؟

مصنفؒ نے اس کو جواب دیدیا کہ جتنا گوشت وہ خود کھا سکتا ہے وہ کھالے اور جو گوشت اس کی ضرورت سے زائد ہو اس کو ایسی چیز کے عوض فروخت کر دے جس کے عین سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو مثلاً اس کے عوض میں کپڑا یا موزا خرید لے اور ایسی چیز کے عوض فروخت نہ کرے، جس کے عین سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو بلکہ عین کو ہلاک کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہے جیسے روٹی، دراہم، اور دنانیر وغیرہ۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ایسی چیز کے عوض فروخت کرنا جائز ہے جس کے عین سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو اور ایسی چیز کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں جس کے عین سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو یہ حکم قیاس ہے کھال کے حکم پر کیونکہ کھال کا یہی حکم ہے کہ اس کے عین سے خود نفع اٹھا سکتا ہے کہ اس سے جراب یا موزا وغیرہ بنالیا جائے اسی طرح اس کو ایسی چیز سے تبدیل کر دے جس کے عین سے نفع اٹھانا ممکن ہو یعنی جو حکم مبدل (کھال اور گوشت) کا ہے وہی حکم بدل کا بھی یعنی جس طرح مبدل کے عین سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اسی طرح بدل کے عین سے بھی فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

دراہم سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ دراہم سے تبدیل کرنا تمول یعنی مالداری حاصل کرنا ہے اور قربانی کی کھال اور گوشت سے تمول جائز نہیں اسی طرح ایسی چیز سے تبدیل کرنا جس کے عین سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو بلکہ اس کو ہلاک (ختم) کر کے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو یہ بھی دراہم کے حکم میں ہے یعنی تمول ہے اور قربانی کی کھال و گوشت سے تمول جائز نہیں ہے پس جب کھال کا یہ حکم ہے کہ اس کے عین سے فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن اس سے تمول جائز نہیں ہے اسی طرح گوشت کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اس کے عین سے فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن اس سے تمول نہیں کر سکتا البتہ نابالغ بچہ کی قربانی سے صدقہ جائز نہیں ہے تو ضرورت کے وقت اس کا اضافی گوشت فروخت کر کے ایسی چیز خرید لی جائے جس کے عین سے نفع اٹھانا ممکن ہو۔

﴿ واول وقتها بعد الصلوة ان ذبح فی مصر ﴾ ای بعد صلوة العید یوم النحر ﴿ وبعد طلوع فجر یوم

النحر ان ذبح في غيره واخره قبيل غروب اليوم الثالث﴾ فالمعتبر في هذا مكان الفعل لامكان من عليه لكن الاضحية لاتجب على المسافر كذافي الهداية وعندمالكؒ والشافعيؒ لاتجوز بعدالصلوة قبل نحرالامام وتجوز عند الشافعيؒ في اربعة ايام ﴿واعتبر الأخر للفقر وضده والولادة والموت﴾ اى اذكان غنيا في اول الايام فقيرا في اخرها لاتجب عليه وعلى العكس تجب وان ولد في اليوم الأخر تجب عليه وان مات لاتجب عليه .

ترجمہ: اور قربانی کا ابتدائی وقت نماز عید کے بعد ہے اگر شہر میں ذبح کیا جارہا ہو یعنی نحر کے دن نماز عید کے بعد اور اگر غیر شہر میں ہو تو عید کے دن فجر کی نماز کے بعد اور اخری وقت تیسرے دن کے غروب آفتاب سے پہلے تک ہے اس باب میں فعل کے مکان کا اعتبار ہے اس شخص کا اعتبار نہیں جس پر قربانی واجب ہے لیکن مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے ہدایہ میں اس طرح ہے، امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کی قربانی کرنے سے پہلے جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک جائز ہے فقر اور اس کی ضد، ولادت اور موت کے بارے میں اخری دن کا اعتبار ہوگا یعنی جب عید کے پہلے دن مالدار تھا اور اخری دن میں فقیر ہوگیا تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی اور اس کے برعکس واجب ہوگی اور اگر اخری دن میں پیدا ہوگیا تو قربانی واجب ہوگی اور اگر مرگیا تو واجب نہ رہے گی۔

تشریح: قربانی کے ابتدائی اور اخری وقت کا بیان:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قربانی کا وقت شروع ہوتا ہے شہر والوں کیلئے شہر کسی بھی جگہ نماز عید کے بعد اپنی مسجد کی نماز سے فارغ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ شہر کے کسی بھی مقام پر نماز عید ادا کی گئی تو پورے شہر والے قربانی کر سکتے ہیں نماز سے پہلے نہیں کر سکتے اور دیہات والوں پر چونکہ عید کی نماز لازم نہیں ہے اسلئے دیہات والے عید کے دن فجر کی نماز کے بعد قربانی کر سکتے ہیں۔

اور قربانی کا اخری وقت تیسرے دن کے غروب آفتاب سے پہلے تک ہے یعنی بارہویں ذی الحجہ کے غروب آفتاب سے پہلے تک قربانی کر سکتے ہیں غروب آفتاب کے بعد قربانی نہیں کر سکتے۔

لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہے کہ اس باب میں مکانِ فعل معتبر ہے مکان فاعل معتبر نہیں ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ دیہات میں فجر کے بعد قربانی جائز ہے اور شہر میں نماز عید سے پہلے قربانی جائز نہیں ہے لھذا اگر کسی شہری آدمی نے اپنی قربانی کا جانور دیہات میں بھیج دیا تو اس کو نماز عید سے پہلے قربانی کر سکتا ہے اور اگر دیہاتی نے اپنی قربانی کا جانور شہر میں بھیج دیا تو اس کی قربانی نماز سے پہلے جائز نہیں ہے اس لئے فرمایا کہ اس باب میں مکانِ فعل معتبر ہے مکانِ فاعل معتبر نہیں۔

ہدایہ میں ہے مذکور ہے کہ مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عید کی نماز کے بعد قربانی اس وقت تک جائز نہیں جب تک امام نے خود قربانی نہ کی ہو عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری میں ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ جب تک امام نے نحر نہ کیا ہو اس وقت تک نحر جائز نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کا نحر شرط نہیں ہے بلکہ امام شافعیؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ جب تک امام خطبہ سے فارغ نہ ہو اس وقت تک نحر جائز نہیں امام کا نحر شرط نہیں جبکہ احناف کے نزدیک نماز عید شرط ہے چاہے امام خطبہ فارغ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو چاہے امام نے نحر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار دن تک جائز ہے ان کے نزدیک ایام تشریق یعنی تیرہویں تاریخ کی عصر تک جائز ہے۔

واعتبر الاخر: مسئلہ یہ ہے کہ قربانی کے باب میں فقر اور غناء کے متعلق اخری وقت کا اعتبار ہے۔ یعنی اگر کوئی شخص قربانی کے دنوں میں پہلے دن غنی تھا لیکن اخری وقت میں فقیر ہو گیا تو اس پر قربانی واجب نہیں رہے گی اور اگر کوئی شخص قربانی کے ابتدائی اوقات میں فقیر تھا لیکن بالکل اخری وقت میں غنی ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بچہ بالکل اخری وقت میں پیدا ہو گیا اور پیدا ہوتے ہی مالدار ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کے اخری وقت میں مر گیا تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی۔

﴿وكره الذبح ليلاً فان تركت﴾ اى التضحية ﴿ومضت ايامها تصدق الناذر وفقير شراها للاضحية بها حية والغنى بقيمتها شراها او لا﴾ المراد انه نذر ان يضحى بهذه الشاة فانه ح يتعلق بالمحل والفقير انما يجب عليه بالشراء بنية الاضحية فاما الغنى فالواجب يتعلق بذمته شرى الشاة او لا.

ترجمہ: اور رات میں ذبح کرنا مکروہ ہے اگر قربانی چھوڑ دی گئی اور اس کے دن گزر گئے تو نذر کرنے والا اور وہ فقیر جس نے جانور کو قربانی کیلئے خریدا ہو (یہ دونوں) اس جانور کو زندہ صدقہ کریں گے اور مالدار شخص اس کی قیمت صدقہ کرے گا چاہے اس نے خریدا ہو یا نہ خریدا ہو مطلب یہ ہے کہ اس نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ اس بکری کو قربانی کرے گا تو یہ نذر متعلق ہوتی ہے محل کے ساتھ اور فقیر نے اپنے اوپر واجب کر دیا ہے قربانی کی نیت سے خریدنے کی بناء پر اور مالدار کے ذمہ کے ساتھ واجب متعلق ہے چاہے اس نے بکری خریدی ہو یا نہ خریدی ہو۔

تشریح: رات میں ذبح کرنا مکروہ ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رات کی تاریکی میں رگیں پوری نہ کٹ جائیں۔

اگر کسی نے ایام قربانی میں قربانی نہ کی اور قربانی کے دن گزر گئے تو اب اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یا تو اس شخص نے قربانی کی نذر مانی ہوگی کہ اگر میرا فلاں کام ہوگیا تو یہ (متعین) بکری یا یہ (متعین) گائے قربانی کروں گا اور پھر کام ہوگیا اور اس نے قربانی نہ کی یہاں تک کہ ایام قربانی گزر گئے۔

(۲) یا وہ شخص فقیر تھا اور اس نے قربانی کی نیت سے جانور خرید لیا ایام قربانی گزر گئے اور اس نے قربانی نہ کی۔

(۳) یا وہ شخص مالدار تھا اور اس نے قربانی کیلئے جانور خریدا ہو یا نہ خریدا ہو لیکن ایام قربانی گزر گئے اور اس نے قربانی نہ کی۔

پہلی اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ اس جانور کو زندہ صدقہ کرنا واجب ہوگا اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مالدار ایک بکری کی قیمت صدقہ کرے گا چاہے اس نے جانور خریدا ہو یا نہ خریدا ہو۔

اس لئے کہ نذر کی صورت میں قربانی متعلق ہوتی ہے محل کے ساتھ پس جب محل موجود ہے تو اسی کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔

اور فقیر نے چونکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے اپنے اوپر موجودہ جانور کی قربانی لازم کردی ہے اسلئے جب تک جانور موجود ہے اسی کا صدقہ کرنا لازم ہوگا۔

اور مالدار کے ذمہ قربانی واجب ہے اس کے کسی جانور کے ساتھ متعلق نہیں ہے لھذا اس پر ایک بکری کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہوگا چاہے اس نے جانور خریدا ہو یا نہ خریدا ہو۔

﴿وصح الجذع من الضأن ﴾ الجذع شاة لهاستة اشهر والضأن ماتكون له الية ﴿والثنى فصاعدا من الثلاثة﴾ اى من الشاة اعم من ان يكون ضأناً اومعزاً ومن البقر والابل ﴿وهو بن خمس من الابل وحولين من البقر وحول من الشاة ﴾ قيل الثنايا ابن حول وابن ضعف وابن خمس من ذوى ظلف وخف ﴿كالجماء والخصى والثولاء دون العمياء والعوراء والعجفاء والعرجاء التى لاتمشى الى المنسك﴾ الجماء التى لاقرن لها والثولاء المجنونة العوراء ذات عين واحدة وقدقيدت العجفاء بانهالاتنقى اى مايكون عجفها الى حد لايكون فى عظامها نقى اى مخ ﴿ومقطوع يدهاورجلهاوماذهب اكثر من ثلث اذنها اوذنبها اوعينها اواليتها﴾ هذا رواية الجامع الصغير وقيل الثلث وقيل الربع وعندهما ان بقى اكثر من النصف اجزاه ثم طريق معرفة ذهاب ثلث العين ان يشد العين المأوفة فيقرب اليها العلف اذاكانت جائعة فينظر انهامن اى مكان رأت العلف ثم تشد العين الصحيحة ويقرب اليها العلف فينظر انهامن اى مكان رأت العلف فينظر الى تفاوت مابين المكانين فان كان ثلثا فقد ذهب الثلث وهكذا .

ترجمہ: اور صحیح ہے چھ ماہ کا دنبہ جذع اس دنبے کو کہا جاتا ہے جس کی عمر چھ ماہ ہو اور ''ضأن'' وہ ہے جس کی چکتی ہو، ثنی یا اس

سے بڑا جانور باقی تینوں میں یعنی شاۃ چاہے دنبہ ہو یا بکری، گائے اور اونٹ میں سے۔ اونٹوں میں ثنی پانچ سال کا ہوتا ہے گائے میں دو سال اور بکری میں ایک سال کا، کہا گیا ہے کہ ثنی ایک سال کا، اس کے دو چند کا اور پانچ سال کا کھر والے اور موزے والے جانور میں سے، جیسے جماء یعنی وہ جانور جس کے بالکل سینگ نہ ہوم، خصی جانور اور پاگل جانور کی قربانی جائز ہے۔ نہ کہ اندھے جانور کی اور کانے کی اور کمزور کی اور لنگڑے کی جو قربانی گاہ تک خود نہ چل سکتا ہو۔ جماء وہ جانور ہے جس کے سینگ نہ ہو، ثولاء پاگل جانور، عوراء، جو ایک آنکھ والا ہو اور ''عجفاء'' کو مقید کیا گیا ہے کہ اس کی ہڈیوں میں گدہ باقی نہ ہو یعنی اس کی کمزوری اس حد تک پہنچ چکی ہو کہ اس کی ہڈیوں میں گودہ باقی نہ ہو اور وہ جانور جس کا ہاتھ یا پاؤں ٹوٹ گیا ہو اور وہ جانور جس کے کان یا دم ثلث سے زیادہ کٹ گئی ہو یا آنکھ یا چکتی۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے، کہا گیا ہے کہ تہائی تک اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ چوتھائی تک اور صاحبینؒ کے نزدیک نصف سے زیادہ باقی ہو تو جائز ہے پھر ایک تہائی بنائی چلی جانے کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس جانور کی عیب دار آنکھ کو باندھ لیا جائے پھر اس کو گھاس قریب کردی جائے جبکہ وہ بھوکا ہو تو دیکھا جائے کہ وہ کس جگہ سے گھاس کو دیکھتا ہے پھر اس کی صحیح آنکھ کو بند کردی جائے اور اس کو گھاس قریب کردی جائے اور دیکھا جائے کہ وہ کس جگہ سے گھاس کو دیکھتا ہے پھر دونوں جگہوں کے درمیان فاصلے کو دیکھا جائے پس اگر وہ ایک تہائی ہو تو ایک تہائی بنائی جا چکی ہوگی اسی طرح اور بھی۔

تشریح: جن جانوروں کی قربانی جائز ہے اس کی تفصیل:

چار قسم حلال جانوروں کی قربانی جائز ہے (۱) ضأن یعنی بھیڑ اور دنبہ (۲) بکری (۳) گائے (۴) اونٹ ان چار اقسام کے علاوہ دوسرے جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے اگرچہ حلال ہے۔

دنبے میں جذع کی قربانی جائز ہے جذع کہتے ہیں چھ ماہ کی ایسی دنبہ جو اگر ایک سال کی عمر کی بکریوں میں چھوڑ دیا جائے تو اس کے برابر ہو لھذا ایسی دنبے کی قربانی جائز ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''ضأن'' وہ ہے جس کی چکتی ہو لھذا اس تعریف کی بناء پر کبش (مینڈھا) ضأن میں داخل نہیں بلکہ معز (بکری) میں داخل ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ''ضأن'' وہ ہے جس کے اون ہو اس تعریف کی بناء پر کبش (مینڈھا) ضأن میں داخل ہے۔

جذع کے علاوہ دوسری اجناس میں یہ شرط ہے کہ وہ ثنی ہو یا اس سے زیادہ ہو اونٹوں میں ثنی پانچ سال کا ہوتا ہے، گائے بھینس میں ثنی دو سال کا ہوتا ہے جبکہ بکری میں ثنی ایک سال کا ہوتا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے ثنی ایک سال کا ہوتا ہے اور ایک سال کے دو چند کا اور پانچ سال کھر والے اور موزے والے جانوروں میں۔ظلف سے اشارہ ہے گائے اور بکری کی طرف جبکہ 'خف' سے اشارہ ہے اونٹ کی طرف یعنی ظلف اور خف والے اجناس میں قربانی جائز ہے۔

:مندرجہ ذیل جانوروں کی قربانی جائز ہے:

جماء: وہ جانور جس کی پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو اس کی قربانی جائز ہے۔

والخصی: خصی جانور کی قربانی جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے آپ ﷺ نے دو خصی مینڈھوں کی قربانی کی تھی۔

والثولاء: وہ جانور جو پاگل ہو گیا ہو اس کی قربانی جائز ہے بشرطیکہ اس کا جنون اس حد تک نہ پہنچا ہو کہ چارہ نہ کھا سکتا ہو۔

مندرجہ ذیل جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہے:

اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں۔

کانے جانور (جس کی ایک آنکھ نہ ہو) کی قربانی جائز نہیں۔

اتنا کمزور اور مریل جانور کہ کمزوری کی وجہ سے اس کی ہڈیوں میں گودہ باقی نہ ہو اس کی قربانی جائز نہیں۔

ایسے لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں جو قربانی کی جگہ تک خود نہ جا سکتا ہو۔

ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں جس کا اگلا پاؤں یا پچھلا پاؤں کٹا ہوا ہو۔

ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں جس کے کان، یا دم، یا بینائی، یا چکتی کا ایک تہائی سے زیادہ حصہ جا چکا ہو۔یہ جامع الصغیر کی روایت کے مطابق ہے۔

امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ جب ایک تہائی حصہ جا چکا ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی اسلئے کہ آپ ﷺ کا فرمان ہے "والثلث کثیر" اور امام صاحب سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے کہ ایک چوتھائی حصہ اگر جا چکا ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی اسلئے کہ بہت سے احکام میں ربع کل کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔

جبکہ حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے جس عضو کا نصف سے زیادہ حصہ باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہے کیونکہ اکثر باقی ہے اور "وللاکثر حکم الکل" کے مطابق فقیہ ابواللیث سمرقندیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

اور اگر نصف ختم ہو جائے تو صاحبین سے اس کے متعلق روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق قربانی جائز ہے اسلئے کہ ختم ہونے

والا حصہ اکثر نہیں ہے اور دوسری روایت کے مطابق قربانی جائز نہیں ہے اسلئے کہ ختم ہونے والا حصہ قلیل نہیں ہے۔

بینائی معلوم کرنے کا طریقہ: جس جانور کی ایک آنکھ کی کچھ بینائی جاچکی ہو اس کے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جانور کو ایک دو یا تین دن تک بھوکا رکھا جائے پھر اس کی عیب دار آنکھ کو کسی کپڑے یا پٹی وغیرہ سے باندھ لیا جائے پھر اس کو دور سے گھاس دکھادی جائے جس جگہ سے اس نے گھاس دیکھ لی اس پر نشان لگادی جائے پھر اس کے بعد اس کی صحیح آنکھ بند کر دی جائے اور دور سے گھاس دکھادی جائے پس جس جگہ سے اس نے گھاس دیکھ لی اس پر نشان لگادی جائے پھر دونوں جگہوں کے درمیان فاصلے کو ناپ لیا جائے۔ مثلاً پہلی دفعہ جب اس نے گھاس دیکھ لی تو ناپنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس نے تیس گز کے فاصلے پر گھاس دیکھ لی ہے اور دوسری دفعہ جب ناپ لیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے بیس گز کے فاصلے سے گھاس دیکھ لی ہے پس معلوم ہوا کہ ایک تہائی بینائی جاچکی ہے اور اگر دوسری دفعہ اس نے پندرہ گز کے فاصلے پر گھاس دیکھ لی تھی تو معلوم ہوا کہ آدھی بینائی جاچکی ہے۔

﴿فان مات احد سبعةوقال ورثته اذبحوها عنه عنكم صح﴾ وعن ابى يوسفؒ انه لايصح وهو القياس لانه تبرع بالاتلاف فلايجوز عن الغير كالاعتاق عن الميت وجه الاستحسان ان القربة قد تقع عن الميت كالتصديق بخلاف الاعتاق فان فيه الزام الولاء على الميت ﴿كبقرة عن اضحية ومتعة وقران وان كان كافرا اومريدا للحم لا ﴾ لان البعض ليس بقربة وهي لاتتجزى ﴿ويأكل منها ويوكل ويهب من يشاء وندب التصدق بثلثها وتركه لذى عيال توسعةً عليهم والذبح بيده ان احسن والاامر غيره وكره ان ذبحها كتابى ويتصدق بجلدها اويعمله الة كجراب اوخف اوفرو اويبدله بماينتفع به باقيا لابما ينتفع به مستهلكاً كخل ونحوه فان بيع اللحم او الجلد به تصدق بثمنه﴾.

ترجمہ: اگر سات شرکاء میں سے ایک شریک مرگیا اور اس کے ورثاء نے کہا کہ تم اس جانور کو اپنی طرف سے اور میت کی طرف سے ذبح کردو تو یہ صحیح ہے امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ یہ درحقیقت ہلاک کرنے کیلئے تبرع کی اجازت دینا ہے اور غیر کی طرف سے یہ جائز نہیں ہے جیسے کہ میت کی طرف سے اعتاق جائز نہیں۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کبھی تقرب کا عمل غیر کی جانب سے بھی کیا جاسکتا ہے جیسے میت کی جانب سے صدقہ کرنا برخلاف اعتاق کے کیونکہ اس میں غیر پر ولاء ثابت کرنا لازم آتا ہے۔ جیسے کہ جائز ہے ایک گائے اضحیہ، دم تمتع اور دم قران سے۔ اگر ان میں سے ایک کافر ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو کسی کی قربانی جائز نہ ہوگی کیونکہ بعض تو تقرب نہیں رہا اور قربانی میں تجزی نہیں

ہوسکتی۔اور قربانی کے گوشت سے خود بھی کھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے اور جس کو چاہے ہبہ کر سکتا ہے اور مستحب ہے کہ ایک تہائی صدقہ کردے اہل وعیال والے کیلئے تصدق کو ترک کرنا مستحب ہے اپنے بچوں پر وسعت اور فراخی کیلئے اور اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا مستحب ہے اگر اچھی طرح ذبح کرنا جانتا ہو ورنہ دوسرے کو حکم دیدے قربانی کے جانور کو اہل کتاب سے ذبح کرانا مکروہ ہے اور قربانی کے جانور کی کھال کو صدقہ کردے یا اس سے کوئی چیز بنالے مثلاً جراب، موزہ واسکٹ یا ایسی چیز سے تبادلہ کردے جس کو باقی رکھتے ہوئے نفع اٹھانا ممکن ہو نہ کہ ایسی چیز سے تبادلہ کرنا جس کو ہلاک کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہو جیسے سرکہ وغیرہ اگر گوشت یا کھال ایسی چیز کے عوض فروخت کردی گئی تو اس کا ثمن صدقہ کرنا لازم ہوگا۔

تشریح: اگر شرکاء میں ایک شریک مرجائے تو پھر بھی قربانی صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک گائے یا اونٹ میں سات آدمی شریک تھے قربانی کرنے سے پہلے سات شرکاء میں سے ایک شریک مرگیا اس کے ورثاء نے کہا کہ تم اپنی طرف سے اور میت کی طرف سے قربانی کا جانور ذبح کرلو چنانچہ انہوں نے ذبح کرلیا تو یہ قربانی درست ہوجائے گی۔حضرت امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ قربانی درست نہ ہوگی اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ قربانی ورثاء کی اجازت کے باوجود، درست نہ ہو کیونکہ میت کے مرنے کے بعد وارث اس کے حصے کا مالک ہوگیا ہے پھر وارث کا قربانی کی اجازت دینا تبرع بالاتلاف ہے یعنی ایسا نفلی کام جو ضیاع کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور تبرع بالاتلاف غیر کی طرف سے جائز نہیں ہوتا۔جیسے کہ میت کی طرف غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ میت کی طرف بھی قربت کا وقوع ہوتا ہے جیسے میت کی طرف صدقہ کرنا یعنی جس طرح وارث اپنے مورث کی طرف سے مالی صدقہ کر کے اس کا ثواب اس کو پہنچا سکتا ہے اسی طرح میت کی طرف سے قربانی کر کے اس کا ثواب میت کو پہنچا سکتا ہے جیسے کہ آپ ﷺ نے اپنی پوری امت کی طرف سے قربانی کر کے اس کا ثواب امت کو پہنچایا ہے۔

برخلاف اعتاق کے کہ میت کی طرف سے اعتاق اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اعتاق کے بعد معتق کیلئے ولاء ثابت ہوتی ہے اور میت کی طرف سے اعتاق اگر صحیح ہوجائے تو اس بات کو مستلزم ہوگا کہ میت کیلئے ولاء بھی ثابت ہو اور میت کیلئے ولاء ثابت کرنا الزام علی المیت ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے اور قربانی میں میت پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا۔

کبقرة عن اضحية: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں قربانی درست ہے کیونکہ سب شرکاء کی نیت قربت کی ہے یعنی سب کی نیت قربت اور تقرب کی ہونا چاہئے اگرچہ جہات قربت مختلف ہو مثلاً ایک کی نیت قربانی کی ہو دوسرے کی نیت دم تمتع کی ہو اور تیسرے کی نیت دم قران کی ہو تو یہ درست ہے کیونکہ سب کی نیت تقرب اور قربت کی ہے اگرچہ جہات قربت

مختلف ہیں۔

فائدہ: دم تمتع اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص ایام حج میں حج اور عمرہ دوالگ الگ احراموں کے ساتھ ادا کرے۔اس پر دم تمتع واجب ہوتا ہے اور دم قران اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص ایام حج میں حج اور عمرہ ایک احرام کے ساتھ ادا کرے اس پر دم قران واجب ہوتا ہے۔

اور اگر شرکاء میں سے ایک شریک کافر ہو یا کسی کی نیت قربانی کرنے کی نہ ہو بلکہ گوشت حاصل کرنے کی ہو تو پھر کسی کی بھی قربانی درست نہ ہوگی کیونکہ بعض حصہ قربت نہ رہا تو پوری قربانی قربت ہونے سے خارج ہو جائے گی اسلئے کہ قربانی اور تقرب میں تجزی نہیں ہوسکتی اسلئے سب کی قربانی غارت ہوگئی اسلئے انتہائی احتیاط کرنا چاہئے کہ کسی شریک کی نیت خراب نہ ہو۔

قربانی کا گوشت خود بھی کھا سکتا ہے، دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے اور جس کو چاہے اس کو ہبہ کرسکتا ہے اور مستحب یہ ہے کہ قربانی کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کردے اگر کسی شخص کے اہل وعیال زیادہ ہو تو اس کیلئے ترک تصدق یعنی صدقہ نہ کرنا افضل ہے تاکہ اپنے اہل وعیال پر وسعت اور فراخی کردے۔

اسی طرح اپنے ہاتھ سے قربانی کا جانور ذبح کرا افضل ہے اگر اچھی طرح ذبح کرنا جانتا ہو کیونکہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ۶۳ اونٹ اپنے ہاتھ مبارک سے نحر کئے تھے اور اگر خود ذبح کرنا نہ جانتا ہو تو پھر دوسرے کو حکم کرے۔

اگر قربانی کا جانور کسی اہل کتاب سے ذبح کرایا تو ذبح صحیح ہو جائے گا لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے مسلمان سے ذبح کرانا چاہئے۔

اسی طرح قربانی کے جانور کی کھال کو صدقہ کرنا چاہئے یا خود اپنے استعمال میں لانا چاہئے مثلاً یہ کہ اس سے جراب، موزہ، جائے نماز، واسکٹ وغیرہ بنالے۔ یا ایسی چیز کے ساتھ تبادلہ کردے جس کے عین سے نفع اٹھانا ممکن ہو مثلاً اس سے کپڑا خرید لیا جائے لیکن ایسی چیز کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں جس کے عین کو باقی رکھ نفع اٹھانا ممکن نہ ہو بلکہ اس کو ہلاک کر کے نفع اٹھایا جاسکتا ہو مثلاً کھانے پینے کی چیزیں خریدنا جیسے سرکہ روٹی وغیرہ یا دراہم ودنانیر وغیرہ کیونکہ ان کے عین سے اس وقت تک نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے جب تک اس کو ختم نہ کیا جائے اسلئے ان چیزوں کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں ہے۔

اگر کسی نے قربانی کا گوشت یا کھال فروخت کردیا تو اس کا جو ثمن ہے اب اس کا صدقہ کرنا واجب ہوگا خود اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا۔

﴿ولو غلط اثنان وذبح كل شاة صاحبه صح بلاغرم﴾ وفي القياس ان لايصح ويضمن لانه ذبح شاة غيره بغير امره وجه الاستحسان انها تعينت للاضحية ودلالة الاذن حاصلة فان العادة جرت بالاستعانة

بالغیر فی امر الذبح ﴿وصحت التضحیة بشاۃ الغصب لا الودیعة وضمنها﴾ لان فی الغصب یثبت الملک من وقت الغصب وفی الودیعة یصیر غاصبا بالذبح فیقع الذبح فی غیر الملک اقول بل یصیر غاصبا بمقدمات الذبح کالاضجاع وشد الرجل فیکون غاصبا قبل الذبح .

ترجمہ: اگر دو آدمیوں نے غلطی کی اور ہر ایک نے دوسرے کی بکری ذبح کر دی تو ضمان کے بغیر قربانی درست ہو جائے گی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قربانی درست نہ ہو اور ہر ایک ضامن ہو کیونکہ ہر ایک نے دوسرے کی بکری ذبح کر دی ہے اس کے حکم کے بغیر استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ بکری قربانی کیلئے متعین ہو چکی ہے اور دلالۃً اجازت حاصل ہے کیونکہ عادت یہ جاری ہے کہ ذبح کے معاملے میں دوسرے سے مدد حاصل کی جاتی ہے۔ اور غصب کی ہوئی بکری کی قربانی درست ہو جائے گی نہ کہ ودیعت کی بکری کی اور غاصب ضامن ہوگا کیونکہ غصب کی صورت میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے غصب کے وقت سے اور ودیعت میں وہ ذبح کرنے سے غاصب ہو جاتا ہے تو ذبح واقع ہوگا غیر کی ملکیت میں میں کہتا ہوں کہ وہ ذبح کے مقدمات سے غاصب بن جاتا ہے جیسے لٹانا پاؤں باندھنا لھذا وہ ذبح سے پہلے غاصب ہوگا۔

تشریح: ذبح میں غلطی واقع ہونے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو شخصوں نے غلطی کر لی اور ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کی بکری اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر لی تو دونوں کی قربانی درست ہوگی اور کسی پر ضمان بھی نہ آئے گا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی قربانی درست نہ ہوتی اور ہر ایک پر ضمان بھی واجب ہوتا کیونکہ ہر ایک نے دوسرے کی بکری ذبح کر دی ہے اس کی اجازت کے بغیر یہ ایسا ہے اگر کسی نے قصاب کی بکری اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دی ہو تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس ساتھی نے جو بکری ذبح کر دی ہے یہی بکری قربانی کیلئے متعین ہو چکی تھی اجازت اگرچہ صراحۃً موجود نہیں ہے لیکن دلالۃً اجازت موجود ہے وہ یہ عام طور پر عادت یہ جاری ہے کہ ذبح کے معاملے میں لوگ ایک دوسرے سے مدد حاصل کرتے ہیں گویا کہ ہر ایک نے دوسرے کے ساتھ مدد کرتے ہوئے اس کی بکری ذبح کر دی اور مدد کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے لھذا دونوں کی قربانی درست ہوگی اور ضمان لازم نہ ہوگا۔ اور ہر ایک دوسرے سے اپنی ذبح شدہ بکری واپس لے گا اور اگر دونوں نے کھایا ہو تو ایک دوسرے کو اجازت دیدے۔

وصحت التضحیة بشاۃ الغصب: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس سے قربانی کر دی تو یہ قربانی درست ہوگی اور اس پر بکری کا ضمان لازم ہوگا اور اگر کسی نے ودیعت کی بکری سے قربانی کر لی تو قربانی

درست نہ ہوگی اور اس پر ضمان لازم ہوگا۔

اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ غصب ملکیت کا سبب ہے اور ودیعت ملکیت کا سبب نہیں ہے۔

لھذا جس وقت سے غاصب نے بکری غصب کرلی اس وقت سے غاصب بکری کا مالک بن گیا ہے لھذا قربانی اپنی ملکیت میں پائی گئی ہے اسلئے یہ قربانی صحیح ہوگی۔

لیکن ودیعت میں مودَع ودیعت کے وقت سے اس کا مالک نہیں تھا بلکہ ذبح کرنے سے غاصب بن گیا ہے لھذا ذبح کے وقت مودَع اس کا مالک نہیں تھا تو قربانی واقع ہوگئی غیر کی ملکیت میں اور غیر کی ملکیت میں قربانی درست نہیں ہوتی۔ البتہ ضمان واجب ہوگا کیونکہ ودیعت میں تعدی پائی گئی ہے اور ودیعت میں تعدی پائے جانے کی وجہ سے مودَع غاصب بن جاتا ہے اور غاصب پر ضمان لازم ہوتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ودیعت کی صورت میں بھی قربانی درست ہوگی کیونکہ ودیعت کی صورت میں بھی مودَع ذبح سے پہلے غاصب بن جاتا ہے اسلئے کہ ذبح سے پہلے ذبح کے جو مقدمات ہیں یعنی لٹانا پاؤں باندھنا وغیرہ یہ ودیعت میں تعدی ہے لھذا جب ذبح سے پہلے ودیعت میں تعدی پائی گئی تو مودَع ذبح سے پہلے غاصب بن گیا اور جب ذبح سے پہلے غاصب بن گیا تو غصب کی صورت میں چونکہ ملکیت ثابت ہوتی ہے وقت غصب سے اسلئے یہ ذبح غاصب (ذابح) کی ملکیت میں پائی گئی ہے لھذا یہ قربانی بھی درست ہوگی۔ اور مودَع پر ضمان لازم ہوگا۔

فائدہ: نفس جواز اپنی جگہ ہے لیکن غصب کا گناہ بھی لازم ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب۔

ختم شد کتاب الاضحیۃ بتاریخ ۲۰۔ ذی الحجہ۔ ۱۴۲۹ھ

مطابق ۱۹ دسمبر ۲۰۰۸ء بروز جمعۃ المبارک

كتاب الكراهية

کراہیۃ لغۃً ضد الارادۃ والرضاء کو کہا جاتا ہے ۔

مصنفؒ نے ان مسائل کو کتاب الکراہیۃ کے عنوان سے بیان کیا ہے اگر چہ اس میں غیر مکروہ کا بیان بھی موجود ہے اسلئے کہ مکروہ سے احتراز واجب ہونے کی وجہ سے اس کا بیان اہم ہے۔ امام قدوریؒ نے اس کو کتاب الحظر والاباحۃ کے عنوان سے ذکر کیا ہے یہ عنوان عمدہ ہے کیونکہ حظر کے معنی ہیں منع اور اباحت کے معنی ہیں اطلاق وجواز اس میں وہ مسائل بیان کئے جاتے ہیں جو ممنوع ہیں یا مباح ہیں بعض حضرات نے اس کو کتاب الاستحسان کے عنوان سے موسوم کیا ہے کیونکہ اس میں ان چیزوں کا بیان ہے جن کو شریعت نے مستحسن یا قبیح قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے اس کو کتاب الزہد والورع کا عنوان دیا ہے اسلئے کہ اس میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کی شریعت نے اجازت دی ہے لیکن زہد وتقوی کا تقاضا ان کے ترک کا ہے۔

﴿ماكره حرام عند محمدؒ ولم يتلفظ به لعدم القاطع﴾ فنسبة المكروه الى الحرام كسبة الواجب الى الفرض ﴿وعندهما الى الحرام اقرب﴾ المكروه عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ ليس بحرام لكنه الى الحرام اقرب هذا هو المكروه كراهة تحريم واما المكروه كراهة تنزيه فللحل اقرب.

ترجمہ: جو چیز مکروہ ہے وہ حرام ہی ہے امام محمدؒ کے نزدیک اور انہوں نے اس کے حرام ہونے کا تلفظ نہیں کیا ہے نص قطعی نہ ہونے کی وجہ سے لھذا امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ کی نسبت حرام کی طرف ایسی ہے جیسے واجب کی نست فرض کی طرف اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک مکروہ حرام کے قریب ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ حرام نہیں ہے لیکن حرام کے قریب ہے یہ حکم مکروہ تحریمی کا ہے البتہ مکروہ تنزیہی جو ہے وہ حلال کے قریب ہے۔

مکروہ تحریمی کے بارے میں امام محمدؒ اور حضرات شیخینؒ کا اختلاف:

مکروہ کا درجہ حرام سے کم ہے جس چیز کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہو اس کو حرام کہتے ہیں اور جس چیز کی حرمت نص ظنی سے ثابت ہو اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں مکروہ تحریمی حرام کے قریب ہے اور مکروہ تنزیہی مباح کے قریب ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک ہر مکروہ حرام ہی ہے البتہ امام محمدؒ نے اس پر حرام کا اطلاق نہیں کیا ہے کیونکہ اس کی حرمت پر نص قطعی موجود نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ کی نسبت حرام کی طرف ایسی ہے جیسے کہ واجب کی نسبت فرض کی طرف یعنی جس طرح واجب اور فرض دونوں واجب العمل ہیں اسی طرح مکروہ تحریمی اور حرام دونوں سے اجتناب واجب ہے۔

اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک مکروہ حرام نہیں ہے بلکہ حرام کے قریب ہے۔ حضرات شیخین اور امام محمدؒ کے درمیان جو اختلاف ہے یہ اختلاف مکروہ تحریمی کے بارے میں ہے مکروہ تنزیہی تو حل یعنی مباح کے قریب ہے۔

فصل فی الاکل والشرب

﴿ الاکل فرض ان دفع به هلاکه وماجور علیه ان مکنه من صلوته قائما ومن صومه ومباح الی الشبع لیزید قوته وحرام فوقه الالقصد قوة صوم الغد اولئلایستحی ضیفه وکره لبن الاتان وبول الابل ﴾ امالبن الاتان فحکمه حکم لحمه واما بول الابل فحرام عندابی حنیفةؒ وعند ابی یوسفؒ یحل به التداوی لحدیث العرنیین وعند محمدؒ یحل مطلقاً لانه لو کان حراما لایحل به التداوی قال علیه السلام ماوضع شفائکم فیماحرم علیکم وابویوسفؒ یقول لایبقی حراماً للضرورة وابوحنیفةؒ یقول الاصل فی البول الحرمة وهو علیه السلام قدعلم شفاء العربینن وحیاً وامافی غیرهم فالشفاء فیه غیرمعلوم فلایحل.

ترجمہ: کھانا فرض ہے اگر کھانے کے ذریعے اپنی ہلاکت دفع کرنا مقصود ہو اور اس پر ثواب ملے گا اگر اس کے ذریعہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کی طاقت حاصل کرنا مقصود ہو اور سیر ہونے تک مباح ہے تاکہ قوت بڑھ جائے اور اس سے زیادہ کھانا حرام ہے ہاں اگر آئندہ کل کے روزے کی قوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ مقصود ہو کہ مہمان کھانے سے نہ شرمائے اور مکروہ ہے گدھی کا دودھ اور اونٹ کا پیشاب رہا گدھی کا دودھ تو اس کا حکم وہی ہے جو اس کے گوشت کا حکم ہے رہا اونٹ کا پیشاب تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تداوی کے طور پر اونٹ کا پیشاب استعمال کرنا حلال ہے عرینین کی حدیث کی وجہ سے اور امام محمدؒ کے نزدیک اونٹ کا پیشاب مطلقاً حلال ہے اسلئے کہ اگر یہ حرام ہوتا تو اس کے ذریعہ دوا کرنا حلال نہ ہوتا کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ حرام چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی گئی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ضرورت کے وقت اس کی حرمت باقی نہیں رہتی۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پیشاب میں اصل حرمت ہے اور آپ ﷺ کو عرینین کی شفاء وحی کے ذریعہ بتلادی گئی تھی اور عرینین کے علاوہ میں شفاء معلوم نہیں ہے لھذا حلال نہ ہوگا۔

تشریح: کھانے اور پینے کا بیان:

مکروہات کا باب بہت وسیع ہے اور زندگی کے بے شمار شعبوں سے اس کا تعلق ہے یہاں پر مصنفؒ نے فصل کا عنوان قائم نہیں کیا ہے لیکن صاحب ہدایہ نے مختلف فصول کے ذریعہ اس کو بیان کیا ہے اسلئے ہم نے بھی صاحب ہدایہ کی پیروی میں فصل کا عنوان قائم کیا ہے تاکہ مسائل سمجھنے میں آسانی ہو۔

فصل اول اکل اور شرب کے بیان میں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اتنی مقدار میں کھانا جس کی وجہ سے انسان کی جان ہلاکت سے بچ جائے یہ فرض ہے اگر اتنا بھی نہ کھائے اور انسان بھوک کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو اس پر خودکشی کا گناہ لازم ہوگا کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے 'ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ'' کہ اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور بھوک کی وجہ سے اپنے آپ کو مروانا اپنے کو خود ہلاک کرنا ہے لھذا اتنی مقدار کہ جس کی وجہ سے انسان ہلاکت سے بچ جائے یہ فرض ہے۔

اور اتنا کھانا، کھانا جس سے اتنی قوت حاصل ہو جائے کہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے روزہ رکھنے میں مدد، دے سکے اس پر اجر ملے گا یعنی اس سے تقویٰ علی الطاعات حاصل ہو جائے اس پر اجر ملے گا اور یہ صلحاء کا کھانا ہے۔

اور اس سے زیادہ سیر ہونے تک کھانا مباح ہے تاکہ بدن میں قوت حاصل ہو جائے۔

اور سیر ہونے کے بعد اتنا کھانا کہ معدہ اور صحت خراب ہونے کا یقین ہو یہ حرام ہے۔

ہاں اگر کل کے دن روزہ رکھنے کے ارادے سے کھائے یا مہمان کے ساتھ سیر ہونے کے بعد کھائے تاکہ مہمان کو شرم نہ آئے تو یہ جائز ہے۔

گدھی کا دودھ حرام ہے:

گدھی کا دودھ مکروہ تحریمی ہے کیونکہ دودھ پیدا ہوتا ہے گوشت سے اور گدھیوں کا گوشت حرام ہے تو دودھ بھی حرام ہوگا۔

وبول الابل: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اونٹوں کا پیشاب حرام ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور تداوی اس کا استعمال جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اونٹوں کا پیشاب مطلقاً حلال ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبیلہ عرینہ اور قبیلہ عکل کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام قبول کیا جب چند دن مدینہ منورہ میں رہے تو بیمار ہو گئے اور ان کے پیٹ میں تکلیف ہو گئی تو انہوں نے آپ ﷺ سے کہا کہ ہم جانور پالنے والے لوگ ہیں مدینہ مدینہ منورہ کی آب وہوا ہمیں موافق نہیں آئی تو آں حضرت ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ تم مدینہ منورہ سے باہر چلے جاؤ جہاں صدقہ کے اونٹ بندھے ہوئے ہیں وہاں ان کے دودھ اور پیشاب پیو۔ چنانچہ وہ مدینہ منورہ سے باہر حرہ میں رہنے لگے لیکن جب وہ صحت یاب ہو گئے تو اسلام کو چھوڑ کر مرتد ہو گئے، اونٹوں کے چرواہے کو قتل کر دیا اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر بھاگ گئے جب آپ ﷺ کو خبر پہنچی تو آپ ﷺ نے ان کو پکڑنے کیلئے کچھ لوگوں کو بھیجا چنانچہ وہ پکڑے گئے پھر ان کی آنکھوں میں سلائی گرم کر کے ڈالی دی گئی پھر ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر ان کو اسی

حالت میں حرہ میں ڈال دیا یہاں تک کہ اسی حالت میں سب مر گئے۔ (بخاری شریف باب ابوال الابل والدواب، مسلم شریف حکم المحاربین والمرتدین)

امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے بطور تداوی ابوال الابل کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ بطور تداوی ابوال الابل جائز ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب آپ ﷺ نے بطور تداوی اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ ابوال الابل حلال ہے کیونکہ یہ اگر یہ حرام ہوتا کہ تو آپ ﷺ بطور تداوی اس کی اجازت نہ دیتے کیونکہ حدیث شریف میں ہے "ماوضع شفائكم فيماحرم عليكم" کہ حرام چیز میں تمہاری شفاء نہیں رکھی گئی ہے پس معلوم ہوا کہ ابوال الابل مطلقاً حلال ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ پیشاب میں اصل حرمت ہے چاہے اونٹوں کا ہو یا کسی اور جانور کا اور عرینین کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ کو بطور وحی بتلایا گیا تھا کہ ان کی شفاء اسی میں ہے اور عرینین کے علاوہ دوسرے لوگوں کی شفاء کا ہونا اس میں یقینی نہیں ہے لھذا حلال نہ ہوگا۔

یا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ اس حدیث میں مثلے کا ذکر بھی موجود ہے حالانکہ مثلہ بالاتفاق منسوخ ہے تو یہ بول الابل کی حلت بھی منسوخ ہوگی۔

﴿والاكل والشرب والادهان والتطيب من اناء ذهب وفضة﴾ اى للرجال والنساء قال عليه السلام انمايجرجر فى بطنه نارجهنم ﴿وحل من اناء رصاص وزجاج وبلور وعقيق ومن اناء مفضض ﴾ وعند الشافعيؒ يكره ﴿وجلوسه على كرسى مفضض متقيا موضع الفضة﴾ فقوله وجلوسه عطف على الضمير فى حل وهذا يجوز لوجود الفصل فعند ابى حنيفةؒ الاكل والشرب من الاناء المفضض والجلوس على الكرسى اوالسرير او السرج اونحوه مفضضاً انمايحل اذاكان متقيا موضع الفضة اى لايكون الفضة فى موضع الفم وفى موضع اليد عند الاخذ وفى موضع الجلوس على الكرسى وعند ابى يوسفؒ يكره مطلقاً ومحمدؒ قدقيل انه مع ابى حنيفةؒ وقد قيل انه مع ابى يوسفؒ .

ترجمہ: اور مکروہ ہے کھانا، پینا، تیل لگانا، اور خوشبو لگانا سونے اور چاندی کے برتن میں یعنی مردوں اور عورتوں سب کیلئے آپ ﷺ کا فرمان ہے جو سونے وچاندی کے برتن دنیا میں استعمال کرتا ہے وہ درحقیقت اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ ڈال رہا ہے اور حلال ہے سیسے، شیشے، بلور، عقیق، اور اس برتن میں جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ

ہے۔اور حلال ہے ایسی کرسی پر بیٹھنا جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہے اس شرط پر کہ چاندی کی جگہ سے اپنے آپ کو بچاتا ہو مصنفؒ کا قول ''وجلوسہ'' مرفوع ہے عطف ہے ''حل'' کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر اور یہ عطف جائز ہے فصل کے موجود ہونے کی وجہ سے۔امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھانا، پینا چاندی کے ملمع کئے ہوئے برتن میں اور چاندی کے ملمع کی ہوئی کرسی، تخت اور زین پر بیٹھنا اس وقت جائز ہے جبکہ چاندی کی جگہ سے بچتا ہو یعنی چاندی منہ لگانے کی جگہ، پکڑتے وقت ہاتھ لگانے کی جگہ اور کرسی پر بیٹھنے کی جگہ میں نہ ہو۔امام ابویوسفؒ کے نزدیک مذکورہ چیزیں مطلقاً مکروہ ہے۔امام محمدؒ کے بارے میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ وہ امام ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں۔

تشریح: سونے اور چاندی کے برتنوں کا حکم:

مسئلہ یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانا، پینا، تیل لگانا اور خوشبو لگانا حرام ہے مردوں کیلئے بھی اور عورتوں کیلئے بھی کیونکہ حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں سونے اور چاندی کے برتنوں میں کھانے، پینے اور ریشم استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے اور فرمایا ہے یہ کافروں کیلئے دنیا میں ہے اور ہمارے لئے آخرت میں ہے۔

اسی طرح صحیح بخاری موطا امام مالک، مسلم شریف، ابن ماجہ، اور مسند احمد وغیرہ میں ہے ''الذی یشرب فی اٰنیة الفضة انما یجرجر فی بطنه نار جهنم'' جو شخص چاندی کے برتن میں پانی پیئے گا وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ انڈیل رہا ہے۔

البتہ سیسہ، کانچ، بلور اور عقیق کے برتنوں میں کھانا پینا اسی طرح ایسے برتنوں میں بھی کھانا پینا جائز ہے جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہو۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ برتنوں میں کھانا پینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس پر بھی سونے اور چاندی کی طرح تفاخر کیا جاتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ سونے اور چاندی کے علاوہ دوسری اشیاء پر تفاخر نہ کیا جاتا تھا۔

اسی طرح ایسی کرسی پر بیٹھنا جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہو اس شرط پر کہ چاندی کی جگہ سے اپنے آپ کو بچاتا ہو یہ جائز ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کا قول ''وجلوسه'' مرفوع ہے عطف ماقبل ''وحل'' کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر اور ضمیر مرفوع متصل پر جب اسم ظاہر کا عطف کیا جاتا ہے تو ضمیر منفصل کے ساتھ اس کی تاکید لانا واجب ہوتا ہے یہاں پر تاکید اسلئے نہیں لائی گئی ہے کہ اسم ظاہر اور ضمیر متصل کے درمیان فصل موجود ہے اور فصل قائم مقام تاکید ہوتی ہے لھذا یہ عطف جائز ہے فصل آنے کی وجہ سے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے برتن میں کھانا جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہو یا ایسی کرسی تخت اور زین پر بیٹھنا جس پر چاندی کی ملمع سازی کی گئی ہو جائز ہے اس شرط پر کہ منہ لگانے کی جگہ، پکڑنے کی جگہ اور بیٹھنے کی جگہ میں چاندی نہ ہو۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے چاہے چاندی کی جگہ پر بیٹھے یا اس کے علاوہ دوسری جگہ بیٹھے ہر حال میں مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کا مسلک اس کے بارے میں ظاہر نہیں ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام محمدؒ امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے یعنی کرسی مفضض وغیرہ استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ یعنی کرسی مفضض وغیرہ استعمال کرنا مکروہ ہے۔

﴿وقبل قول كافر قال شريت اللحم من مسلم او كتابي فحل اومجوسي فحرم﴾ فان قول الكافر مقبول في المعاملات للحاجة اليه اذالمعاملات كثيرة الوقوع ﴿وقول فرد كافر اوانثى اوفاسق اوعبد في المعاملات كشراء ذكر والتوكيل﴾ كمااذااخبر اني وكيل فلان في بيع هزا يجوز الشراء ﴿وقول العبد والصبي في الهدية والاذن﴾ كما اذاجاء بهدية وقال اهدى فلان اليک هذه الهدية يحل قبوله منه اوقال اناماذون في التجارة يقبل قوله ﴿وشرط العدل في الديانات كالخبر عن جناسة الماء فتيمم اذااخبر بها مسلم عدل ولوعبدا ويتحرى في الفاسق والمستور ثم يعمل بغالب رأيه ولواراق فتيمم في غلبة صدقه اوتوضا فتيمم في كذبه فاحوط.

ترجمہ: اور کافر کا قول قبول ہوگا جس نے کہا میں نے مسلمان یا کتابی سے گوشت خریدا ہے تو حلال ہوگا اور اگر کہا کہ مجوسی سے خریدا ہے تو حرام ہوگا کیونکہ معاملات میں کافر کا قول قبول ہے حاجت کی وجہ سے اسلئے کہ معاملات کثیر الوقوع ہیں اسی طرح ایک کافر کا قول، ایک عورت کا قول، ایک فاسق کا قول اور ایک غلام کا قول معاملات میں قبول ہے جیسے شراء مذکور اور توکیل جیسے کسی نے خبر دیدی کہ میں فلاں کا وکیل ہوں اس چیز کے فروخت کرنے میں تو اس سے خریدنا جائز ہے۔ اسی طرح غلام اور بچے کا قول معتبر ہے ہدیہ کے بارے میں جیسے کوئی ہدیہ لیکر آگیا اور کہا کہ فلاں نے آپ کو یہ ہدیہ بھیج دیا ہے تو اس سے قبول کرنا جائز ہے یا اس نے کہا کہ میں ماذون فی التجارۃ ہوں تو اس کا قول قبول ہوگا اور دین کے معاملات میں عدالت شرط ہے جیسے پانی کی نجاست سے خبر دینا لھذا تیمم کرے گا اگر عادل مسلمان نے اس کی خبر دیدی اگرچہ غلام ہو۔ فاسق اور مستور الحال کی خبر میں تحری کی جائے گی پھر غالب رائے پر عمل کیا جائے گا اگر صدق کے غالب ہونے کی صورت میں پانی بہائے پھر تیمم کرے یا کذب کے غالب ہونے کی صورت میں وضوء کرے پھر تیمم کرے تو یہ زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

تشریح: معاملات میں کافر کا قول معتبر ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے کسی کافر کو گوشت خریدنے کیلئے بھیج دیا اس کافر نے گوشت خریدنے کے بعد یہ کہا کہ یہ گوشت میں

نے مسلمان یا کتابی سے خریدا ہے تو اس صورت میں یہ گوشت حلال ہوگا اور اگر کافر نے کہا کہ میں نے یہ گوشت مجوسی یا بت پرست سے خریدا ہے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا اسلئے کہ معاملات میں کافر کا قول معتبر ہوتا ہے کیونکہ معاملات کثیر الوقوع ہیں اسلئے ہر جگہ مسلمان اور عادل کا میسر ہونا مشکل ہے اسلئے کافر کا قول بھی اس میں معتبر ہے۔

اسی طرح معاملات میں ایک کافر، یا ایک عورت، یا ایک فاسق، یا ایک غلام کا قول بھی معتبر ہوتا ہے۔ جیسے شراء مذکور اور توکیل۔

یعنی جس طرح مسئلہ مذکورہ میں کافر نے یہ کہا کہ میں نے یہ گوشت مسلمان یا اہل کتاب سے خریدا ہے تو کھانا حلال ہے لیکن اگر اس نے کہا کہ میں نے مجوسی سے خریدا ہے تو حلال نہ ہوگا۔ یا ایک کافر یا فاسق نے یہ خبر دیدی کہ میں فلاں کا وکیل ہوں اس چیز کی فروخت کرنے کیلئے تو اس سے اس چیز کا خریدنا جائز ہوگا۔

اسی طرح غلام اور نابالغ بچے کا قول معتبر ہوگا ہدیہ کے بارے میں یعنی جب غلام نے یا چھوٹے بچے نے یہ کہا فلاں نے میرے ہاتھ آپ کو یہ چیز بطور ہدیہ بھیج دی ہے تو آپ کیلئے یہ گنجائش ہے کہ اس سے یہ چیز قبول کرلیں کیونکہ عام طور پر ہدیہ خادم (غلام) اور بچوں کے ہاتھ بھیج دیا جاتا ہے۔

اسی طرح غلام اور بچے نے یہ اقرار کرلیا کہ میں ماذون فی التجارۃ ہوں تو آپ کیلئے یہ گنجائش ہے کہ اس سے کوئی چیز خرید لے لیکن دیانات یعنی دینی معاملات میں عدالت شرط ہے لھذا اگر کسی عادل آدمی نے یہ خبر دیدی کہ یہ پانی نجس ہے تو تیمم کیا جائے اور اس پانی سے وضوء نہیں کیا جائے اگر چہ خبر دینے والا غلام ہو یا عورت ہو۔ لیکن اگر خبر دینے والا فاسق ہو یا مستور الحال ہو تو پھر اس کی خبر پر یقین نہ کیا جائے گا بلکہ تحری، سوچ اور فکر سے کام لیا جائے گا لھذا اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ آدمی صادق یعنی پانی واقعی نجس ہے تو تیمم کیا جائے اور اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ آدمی کاذب ہے یعنی پانی نجس نہیں ہے تو پھر اس سے وضوء کیا جائے لیکن احتیاط اس میں ہے کہ صدق کے غالب ہونے کی صورت میں پانی کو بہا دیا جائے یعنی اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ آدمی صادق ہے اور پانی واقعی نجس ہے تو بہتر یہ ہے کہ پانی کو بہا دیا جائے اور پھر تیمم کیا جائے تا کہ شک باقی نہ رہے اور کذب کے غالب ہونے کی صورت میں یعنی اس غالب گمان یہ ہو کہ یہ آدمی کاذب ہے اور پانی پاک ہے تو اس صورت میں پہلے پانی سے وضوء کیا جائے تو پھر تیمم کیا جائے تا کہ شک باقی نہ رہے۔

﴿ومقتدی دعی الی ولیمة فوجد ثمه لعبا اوغناء لایقدر علی منعه یخرج البتة وغیره ان قعد واکل جاز ولایحضر ان علم من قبل وقال ابوحنیفةؒ ابتلیت بهذا مرة فصبرت وذاقبل ان یقتدی به ودل قوله علی حرمة کل الملاهی لان الابتلاء بالمحرم یکون﴾ اعلم انه لایخلو انه ان علم قبل الحضور ان هناک لهوا لایجوز الحضور وان لم یعلم قبل الحضور لکن هجم بعده فان کان قادرا علی المنع یمنع وان لم

يكن قادرا فان كان الرجل مقتدى يخرج لئلا يقتدى الناس به وان لم يكن مقتدى فان قعد واكل جاز لان اجابة الدعوة سنة فلاتترك بسبب بدعة كصلوة الجنازة تحضرها النياحة قال ابو حنيفةؒ ابتليت بهامرة فصبرت قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويمكن ان يقال الصبر على الحرام لاقامة السنة لايجوز والصبر الذى قال ابوحنيفةؒ ان يكون جالسا معرضاً عن ذلك اللهو منكراًله غير مشتغل ولامتلذذ به .

ترجمہ: کسی مقتدی (پیشوا) کو ولیمہ کی دعوت دیدی گئی اور اس نے وہاں کھیل کود، گانا بجانا پایا اور اس کے روکنے پر قادر نہ ہو تو ضرور وہاں سے نکل جائے اور غیر مقتدی اگر بیٹھ جائے اور کھائے تو جائز ہے اور اگر پہلے سے علم ہو تو پھر حاضر ہونا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ اس مصیبت میں مبتلاء ہو گیا تو میں نے صبر کیا اور یہ ان کے مقتدی بننے سے پہلے کی بات ہے امام ابوحنیفہؒ کے قول نے ہر قسم کے لہو ولعب کے حرام ہونے پر دلالت کردی کیونکہ ابتلاء حرام چیز کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جان لیں کہ یہ دو حال سے خالی نہیں اگر اس کو حاضر ہونے سے پہلے علم ہو کہ وہاں پر لہو ولعب کے کام ہوں گے تو پھر حاضر ہونا جائز نہیں ہے اور اگر حاضر ہونے سے پہلے علم نہ ہو بلکہ حاضر ہونے کے بعد اچانک یہ کام پیش آگئے پس اگر وہ روکنے پر قادر ہو تو روک دے اور اگر روکنے پر قادر نہ ہو پس اگر وہ مقتدی اور پیشوا ہو تو نکل جائے تا کہ لوگ کی اقتدی نہ کریں اور اگر وہ مقتدا نہ ہو پس اگر بیٹھ گیا اور کھالیا تو جائز ہے کیونکہ دعوت قبول کرنا سنت ہے لھذا بدعت کی وجہ سے اس کو نہیں چھوڑا جائے گا جیسے نماز جنازہ کے ساتھ اگر رونے والی عورتیں حاضر ہو جائیں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ اس میں مبتلا ہو گیا تو میں نے صبر کیا فقہاء نے فرمایا ہے کہ امام صاحب کا قول ''ابتلیت'' حرمت پر دلالت کرتا ہے اور ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ حرام پر صبر کرنا سنت کو زندہ کرنے کیلئے جائز نہیں ہے اور وہ صبر جس کا امام صاحب نے تذکرہ کیا ہے یہ ہے کہ آدمی اس طرح بیٹھے کہ لہو ولعب اسے اعراض کرنے والا ہو اس کو برا سمجھنے والا ہو اس میں مشغول نہ ہو اور نہ اس سے لذت حاصل کرنے والا ہو۔

تشریح: دعوت ولیمہ میں اگر غیر شرعی کام ہو رہا ہے تو مقتدا کو وہاں سے نکلنا چاہئے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی کو ولیمہ کی دعوت دیدی گئی اور وہ آدمی دعوت میں حاضر ہو گیا اور وہاں پر غیر شرعی کام یعنی گانا بجانا ڈانس وغیرہ ہو رہا ہو تو اس کیلئے کھانا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ اس میں تفصیل ہے۔

وہ یہ کہ اگر اس شخص کو پہلے سے یہ علم ہو کہ وہاں پر غیر شرعی (یعنی بدعت فسق فجور کا) کام ہوگا تو اس صورت میں اگر یہ شخص منع کرنے پر قادر ہو تو منع کردے اور اگر منع کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر حاضر ہونا جائز نہیں ہے۔

اور اگر اس کو پہلے سے علم نہ ہو بلکہ حاضر ہونے کے بعد معلوم ہوگیا کہ غیر شرعی کام یعنی کھیل کود گانے بجانے ہو رہے ہیں تو اس صورت میں اگر یہ شخص مقتدا ہو یعنی امام اور پیشوا ہو پس اگر منع کرنے پر قادر ہو تو منع کردے اور اگر منع کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر اس کیلئے وہاں پر بیٹھ کر کھانا جائز نہیں ہے بلکہ اٹھ کر نکل جانا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بیٹھ کر کھانا استخفاف بالدین ہوگا یعنی لوگ یا اس کی اقتدا کریں گے یا اس کی وجہ سے دین کو حقیر سمجھیں گے اسلئے اس کیلئے کھانا جائز نہیں ہے۔

اور اگر وہ شخص مقتدا نہ ہو بلکہ عام شخص ہو تو وہ اگر بیٹھ کر کھائے تو اس کیلئے جائز ہے اگر اس کو بھی پہلے سے علم ہو کہ وہاں یہ خرافات ہوں گے تو پھر حاضر ہونا جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ اس مصیبت میں مبتلا ہوگیا تھا تو میں نے صبر کیا تھا۔ علماء نے فرمایا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب امام صاحب مقتدا نہیں بنے تھے کیونکہ ابتلاء حرام ہی کے ذریعہ ہوتا ہے حلال اور مباح کو ابتلاء نہیں کہا جاتا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ عامی آدمی کیلئے کھانا اسلئے جائز ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے اور یہ خرافات بدعت ہیں لھذا بدعت کی وجہ سے سنت کو نہیں چھوڑا جائے گا جیسے اگر جنازہ کے ساتھ رونے والی عورتیں نکل جائیں تو ان کی وجہ سے نماز جنازہ نہیں چھوڑا جائے گا۔

قالوا قوله ابتليتُ : شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول "ابتلیتُ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہر قسم کھیل کود گانے بجانے حرام ہے کیونکہ ابتلاء حرام ہی سے ہوتا ہے۔

ويمكن ان يقال: ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب گانا بجانا رقص وغیرہ حرام ہے تو سنت قائم کرنے کیلئے حرام کا ارتکاب کیسے درست ہوگا۔ لھذا ایسے مجالس میں حاضر ہونا کسی کیلئے بھی جائز نہیں ہے۔

رہا امام ابوحنیفہؒ کا معاملہ تو یہ اس وقت کی بات ہے کہ جب آپ مقتدا نہیں بنے تھے نیز امام صاحب اس سے اعراض کرنے والے تھے اس کو برا سمجھ رہے تھے اور اس میں مشغول ہونے والے نہ تھے اور نہ اس سے لذت حاصل کرنے والے تھے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر پہلے سے علم ہو کہ وہاں پر خرافات ہوں گے تو حاضر ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اگر پہلے سے علم نہ ہو بلکہ حاضر ہونے کے بعد معلوم ہو پس اگر یہ کام دسترخوان پر یعنی کھانا کھانے کی جگہ میں ہو رہا تھا تو بھی کھانا جائز نہیں ہے اور اگر دسترخوان پر نہ ہو رہا ہو پس اگر یہ شخص مقتدا ہو تو پھر بھی کھانا جائز نہیں ہے اور اگر مقتدا نہ ہو بلکہ عامی آدمی ہو تو پھر کھانے کی گنجائش ہے۔

واللہ اعلم بالصواب۔

فصل في اللبس : ﴿ لايلبس رجل حريراً الاقدر اربعة اصابع ﴾ اى فى العرض اراد مقدار العلم

وروی انه علیه السلام لبس جبة مکفوفة بالحریر وعند ابی حنیفةؒ لافرق بین حالة الحرب وغیره وعندهما یحل فی الحرب ضرورةً قلنا الضرورة تندفع بمالحمته ابریسم وسداه غیره ﴿ویتوسده ویفترشه﴾ هذاعندابی حنیفةؒ لماروی انه علیه السلام جلس علی مرفقة من حریر قالا یکره ﴿ویلبس ماسداه ابریسم ولحمته غیره وعکسه فی الحرب فقط﴾ انما اعتبر فی المخلوط اللحمة حتی لو کانت من الابریسم لایحل وان کانت من غیره یحل اعتباراً للعلة القریبة .

ترجمہ: مرد ریشمی لباس نہ پہنے مگر چار انگلیوں کے بقدر یعنی چوڑائی میں چار انگلیوں سے نقش ونگار کی جگہ مراد ہے کیونکہ مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا جبہ پہنا تھا جس کے جھالر پر ریشم لگا ہوا تھا، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جنگ اور غیر جنگ میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جنگ میں ضرورت کی وجہ سے حلال ہے ہم کہتے ہیں کہ ضرورت اس سے بھی دفع ہوتی ہے کہ اس کا بانا ریشم کا ہو اور تانا غیر ریشم کا ہو۔ ریشم کا تکیہ بنا سکتا ہے اور اس سے بچھونہ بنا سکتا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ مروی ہے کہ آپ ﷺ ریشم کی گدی پر بیٹھے تھے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے اور وہ کپڑا پہن سکتا ہے جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا غیر ریشم کا ہو اور اس کا عکس صرف جنگ میں جائز ہے۔ مخلوط میں بانے کا اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر بانا ریشم کا ہو تو حلال نہ ہوگا اور بانا غیر ریشم کا ہو تو حلال ہوگا علت قریبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح: لباس کا بیان:

مردوں کیلئے ریشم کا استعمال جائز نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے ''انمایلبس الحریر فی الدنیا من لاخلاق له فی الآخرة'' (بخاری، مسلم، مسند احمد وغیرہ)۔

مگر چار انگلیوں کے بقدر یعنی عرض میں چار انگلیوں بقدر استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ایسا جبہ استعمال فرمایا تھا جس کے جھالروں پر ریشم لگا ہوا تھا۔

نیز ابن ماجہ، مصنف ابن ابی شیبہ، سنن کبریٰ للبیھقی اور مسند صحابہ، میں ہے کہ ''عن عمرؓ انه کان ینهی عن الحریر والدیباج الاماکان هکذاواشارباصبعه ثم الثانیة ثم الثالثة ثم الرابعة وقال کان رسول الله ﷺ ینهانا عنه''۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالص ریشم کا استعمال مطلقاً حرام ہے چاہے جنگ میں ہو یا غیر جنگ میں۔ جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جنگ میں خالص ریشم کا استعمال جائز ہے کیونکہ جنگ میں ضرورت ہے اسلئے کہ ریشم میں یہ خاصیت موجود ہے کہ اس پر تلوار پھسل جاتی ہے اور اس کی چمک کی وجہ سے دشمن کی آنکھیں میں روشنی پڑتی ہے جس سے اس کے

اور ہیبت طاری ہوتی ہے۔لھذا اس ضرورت کی بناء پر خالص ریشم کا استعمال جنگ میں جائز ہے۔
امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ضرورت اس سے دفع ہوتی ہے کہ اس کا بانا (یعنی جو دھاگہ عرضاً لگایا جاتا ہے) ریشم کا ہو اور تانا (یعنی جو دھاگہ طولاً لگایا جاتا ہے) غیر ریشم کا ہولھذا جب ضرورت اس سے دفع ہوتی ہے تو خالص ریشم کا استعمال جائز نہ ہوگا۔
ریشم کا تکیہ، ریشم کا بچھونہ اسی طرح دیواروں پر ریشمی پردہ استعمال کرنا جائز ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔
جبکہ صاحبین کے نزدیک ریشم کا استعمال جائز نہیں ہے کیونکہ سونے اور ریشم کا استعمال عورتوں کیلئے بطور زینت جائز ہے مردوں کیلئے مطلقاً حرام ہے اور جس طرح سونے کا استعمال زینت کے علاوہ دوسرے استعمال کیلئے جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کا استعمال بھی زینت کے علاوہ کیلئے جائز نہ ہوگا۔
امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ سے ریشم کی گدی پر بیٹھنا ثابت ہے جب آپ ﷺ سے ریشم کی گدی پر بیٹھنا ثابت ہے تو ریشم کا تکیہ اور بچھونا استعمال کرنا بھی جائز ہوگا۔
اور ایسا لباس پہننا جس کا تانا ریشم کا ہو تو اور بانا غیر ریشم کا ہو جائز ہے اور اگر اس کا عکس ہو یعنی بانا ریشم کا ہو اور تانا غیر ریشم کا ہو تو یہ صرف حالت جنگ میں جائز ہے حالت جنگ کے علاوہ میں جائز نہیں ہے۔
شارحؒ فرماتے ہیں کہ مخلوط کپڑے میں بانے کا اعتبار ہے اس لئے کہ کپڑا تانے اور بانے دونوں سے بنتا ہے لیکن بانا علت قریب ہے اور تانا علت بعیدہ ہے لھذا علت قریبہ کا اعتبار کرتے ہوئے کپڑے میں بانے کا اعتبار کیا گیا ہے لھذا اگر کپڑے کا بانا غیر ریشم کا ہو اور تانا ریشم کا ہو تو ایسے کپڑے کا استعمال جائز ہوگا اور اگر بانا ریشم کا ہو اور تانا غیر ریشم کا ہو جائز نہ ہوگا۔

﴿ولایتحلی بذھب اوفضة الا بخاتم ومنطقة وحلیة سیف منھا ومسمار ذھب لنقب فص وحل للمرأة کلھا ولایتختم بالحجر والحدید والصفر﴾ لکن یجوز ان کان الحلقة من الفضة والفص من الحجر ﴿وترکه لغیر الحاکم احب﴾ ای ترک التختم لغیر السلطان والقاضی احب لکونه زینة والسلطان والقاضی یحتاج الی التختم ﴿ولایشد سنه بذھب بل بفضة ھذا عند ابی حنیفةؒ ﴿وکره الباس الصبی ذھباوحریراً﴾ کمان شرب الخمر حرام فکذا اشرابھا .

ترجمہ: مرد سونے اور چاندی کے زیور سے زینت حاصل نہیں کرے گا مگر انگوٹھی، کمر بند، اور تلوار کو چاندی سے مزین کرنا حلال ہے اور سونے کی کیل نگینے کے سوراخ کیلئے اور عورتوں کیلئے یہ سب حلال ہیں۔ پتھر، لوہے اور پیتل کی انگوٹھی نہ بنائے لیکن اگر اس کا حلقہ چاندی کا ہو اور نگینہ پتھر کا ہو تو جائز ہے اور انگوٹھی کا چھوڑنا بادشاہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کیلئے افضل ہے یعنی انگوٹھی

کا ترک بادشاہ اور قاضی کے علاوہ کیلئے افضل ہے کیونکہ یہ زینت ہے۔ جبکہ بادشاہ اور قاضی کو اس کی ضرورت ہے۔ اور دانت کو سونے سے نہ باندھا جائے بلکہ چاندی سے باندھا جائے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور چھوٹے بچے کو سونا اور ریشم پہنانا مکروہ ہے جیسے کہ شراب پینا حرام ہے اسی طرح شراب پلانا بھی حرام ہے

تشریح: مردوں کیلئے سونا اور چاندی حرام ہیں:

مسئلہ یہ ہے مردوں کیلئے سونا مطلقاً حرام ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر اور چاندی کا انگوٹھا جائز ہے بشرطیکہ ایک مثقال سے کم ہو اس سے زیادہ جائز نہیں ہے اسی طرح پٹکا یعنی کمر بند وہ پٹی جو کمر پر باندھی جاتی ہے اس کے اطراف پر چاندی کے حلقے لگائے جاتے ہیں۔ یا تلوار کا زیور بشرطیکہ ہاتھ لگانے کی جگہ میں چاندی نہ ہو یا انگوٹھی کے نگینے میں سونے کی کیل لگائی ہو تو یہ جائز ہے اس کے علاوہ زینت کیلئے استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

اور عورتوں کیلئے یہ سب حلال ہیں کیونکہ حدیث شریف میں صراحت موجود ہے کہ "**اخذ رسول اللہ ﷺ حریراً بشماله وذهباً بيمنه ثم رفع بهما فقال ان هذين حرام على ذكور امتي وحل لاناثهم**"۔

اسی طرح پھتر، لوہے اور پیتل کی انگوٹھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ آپ ﷺ کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوئے جس نے پیتل کی انگوٹھی پہنی تھی آپ ﷺ نے ان سے فرمایا میں آپ سے بتوں کی بو محسوس کرتا ہوں۔ جبکہ ایک دوسرے شخص نے لوہے کی انگوٹھی پہنی تھی ان سے کہا کہ میں آپ پر اہل جہنم کے زیور دیکھتا ہوں۔ ہاں اگر انگوٹھی چاندی کی ہو اور اس کا نگینہ پھتر کا ہو تو پھر جائز ہے ۔

بادشاہ اور قاضی کے علاوہ عام لوگوں کیلئے انگوٹھا استعمال نہ کرنا پسندیدہ ہے کیونکہ یہ زینت ہے اور مردوں کے ساتھ زینت مناسب نہیں ہے البتہ بادشاہ اور قاضی کو ضرورت ہے کیونکہ وہ مہر لگاتے ہیں لھذا اس ضرورت کی وجہ سے بادشاہ اور قاضی پہن سکتے ہیں لیکن آج کل چونکہ انگوٹھے سے مہر لگانے کا رواج ختم ہو گیا ہے بلکہ اس کیلئے علیحدہ مہر ہوتی ہے اسلئے آج کل بادشاہ اور قاضی کیلئے بھی ترک ختم بہتر ہوگا۔

اسی طرح دانت کو سونے سے باندھنا جائز نہیں ہے بلکہ اگر ضرورت ہو تو چاندی سے باندھا جائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دانت کو سونے سے باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ عرفجہ بن اسعد کنانی کی ناک جنگ کلاب میں خراب ہوگئی تھی تو انہوں نے چاندی کی آنکھ لگوائی لیکن اس میں بھی بدبو پیدا ہوگئی تو انہوں نے آپ ﷺ سے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مانگی چنانچہ آپ ﷺ نے اجازت دیدی۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ضرورت ہے لھذا جب تک ضرورت نہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔
اسی طرح چھوٹے بچے کو سونا اور ریشم پہنانا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ جس طرح خود شراب پینا حرام ہے اسی طرح دوسروں کو بھی شراب پلانا حرام ہے اسی طرح جب خود سونا اور ریشم استعمال کرنا جائز ہے اسی طرح دوسرے مرد کو بھی سونا اور ریشم پہنانا حرام ہوگا۔

﴿لاخرقة الوضوء اومخاط﴾ عند البعض يكره ذلک لانه نوع تجبر لكن الصحيح انها اذا كانت للحاجة لايكره وان كانت للتكبر يكره ﴿لاالرتم﴾ هوالخيط الذى يعقد على الاصبع لتذكر الشيء فعقده لايكره لانه ليس بعبث لان فيه غرضا صحيحاً وهوالتذكر انما ذكر هذا لان من عادة بعض الناس شد الخيوط على بعض الاعضاء وكذا السلاسل وغيرها وذلک مكروه لانه محض عبث فقال ان الرتم ليس من هذا القبيل.

ترجمہ: وضوء کے پانی پونچھنے اور ناک صاف کرنے کیلئے خرقہ یعنی رومال رکھنا مکروہ نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جب یہ حاجت کیلئے ہو تو مکروہ نہیں ہے اور اگر تکبر کیلئے ہو تو مکروہ ہے۔ اور ''رتم'' بھی مکروہ نہیں ہے رتم اس دھاگے کو کہا جاتا ہے جو لوگ اپنی انگلی پر باندھتے ہیں کسی چیز کی یاددہانی کیلئے تو اس کا باندھنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ کوئی عبث کام نہیں ہے اسلئے کہ اس میں غرض صحیح موجود ہے اور وہ ہے یاددہانی مصنفؒ نے یہ اسلئے ذکر کردیا کہ بعض لوگوں کی عادت یہ ہے کہ بعض اعضاء پر دھاگیں اور زنجیریں وغیرہ باندھتے ہیں یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ عبث فعل ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ رتم اس قبیل سے نہیں ہے۔

تشریح: وضوء کے پانی پونچھنے کیلئے رومال اور تولیہ استعمال کرنا جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ وضوء کے پانی پونچھنے کیلئے اسی طرح غسل کے بعد بدن سے پانی پونچھنے کیلئے یا ناک صاف کرنے کیلئے رومال یا تولیہ استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ اس پر نہی وارد نہیں ہے اور اسلاف سے یہ عمل ثابت ہے ''وماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن'' کی رو سے یہ جائز ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے شارحؒ فرماتے ہیں اگر یہ عمل حاجت اور ضرورت کی وجہ سے ہو تو جائز ہے اور اگر تکبر کی نیت سے ہو تو پھر مکروہ ہے جس طرح تربعاً یعنی چارزانو ہوکر بیٹھنا اگر ضرورت کی وجہ ہو تو جائز ہے اور اگر تکبر کی وجہ سے ہو تو مکروہ ہے۔
اسی طرح رتم بھی مکروہ نہیں ہے۔ رتم اس دھاگے کو کہا جاتا ہے جو لوگ اپنی انگلی پر باندھتے ہیں کسی کام کی یاددہانی کیلئے اہل عرب کی یہ عادت تھی کہ کسی کام کی یاددہانی کیلئے انگلی پر دھاگہ باندھتے تھے لھذا یہ عمل مکروہ نہیں ہے اسلئے کہ یہ عبث عمل نہیں ہے بلکہ

اس کے ساتھ غرض صحیح متعلق ہے کیونکہ اس سے کسی کام کی یاد دہانی مقصود ہوتی ہے۔ روایت میں آتا ہے آپ ﷺ نے بعض صحابہ کرامؓ کو اس کا حکم بھی فرمایا ہے (فتح القدیر)

مصنفؒ نے رتم کی عدم کراہت یہاں پر اس لئے ذکر کردی کہ بعض لوگوں کی یہ عادت یہ ہوتی ہے کہ بلاضرورت بدن کے بعض اعضاء جیسے کلائی وغیرہ پر دھاگے یا زنجیر وغیرہ باندھتے ہیں یہ مکروہ ہے اسلئے کہ عبث اور فضول فعل ہے تو اس سے یہ وہم ہوتا تھا کہ رتم بھی مکروہ ہوگا تو مصنفؒ نے اس کی وضاحت کردی کہ رتم مکروہ نہیں ہے کیونکہ رتم غرض صحیح کیلئے ہے۔

فصل فی الوطی والنظرو المس: ﴿وينظر الرجل من الرجل سوى مابين سرته الى تحت ركبته﴾ السرة ليست بعورة عندنا والركبة عورة وعند الشافعيؒ على العكس ﴿ومن عرسه وامته الحلال الى فرجهما ومن محرمه الى الرأس والوجه والصدر والساق والعضد ان امن شهوته والا فلا لا الى الظهر والبطن والفخذ كامة غيره﴾ فان حكم امة الغير حكم المحرم لضرورة رؤيتها فى ثياب المهنة ﴿وماحل نظراً منها حل مساً وله مس ذلک ان اراد شرائها وان خاف شهوته وامة بلغت لاتعرض فى ازار واحد ومن الاجنبية الى وجهها وكفيها فقط﴾ هذافى ظاهرالرواية وعن ابى حنيفةؒ انه يحل النظر الى قدميها وقد مرفى كتاب الصلوة ان القدم ليست بعورة قلنافى الصلوة ضرورة وليس فى نظر الاجنبى الى القدم ضرورة بخلاف الوجه والكف ﴿وكذالسيدة﴾ فانها فى النظرالى قدميها كالاجنبية ﴿فان خاف اى الشهوة لاينظر الى وجهها الابحاجة كقاض يحكم وشاهد يشهدعليها ومن يريد النكاح امرأةً اوشراء امة ورجل يداويها﴾ فان هؤلآء يحل لهم النظر مع خوف الشهوة للحاجة ﴿فينظر الى موضع مرضها بقدر الضرورة وتنظرالمرؤة من المرأة كالرجل من الرجل وكذامن الرجل ان امنت شهوتها والخصى المجبوب والمخنث فى النظرالى الاجنبية كالفحل ﴿ ويعزل عن امته بلااذنها وعن عرسه به﴾ العزل ان يطأ فاذاقرب الى الانزال اخرج ذكره ولاينزل فى الفرج

ترجمہ: ایک مرد دوسرے مرد کو دیکھ سکتا ہے سوائے اس حصے کے جو اس کی ناف اور گھٹنے کے درمیان ہے ہمارے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنہ عورت ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔ اپنی اور اپنی حلال باندی کی شرم گاہ کی طرف نظر جائز ہے اور اپنی محارم عورتوں کے سر، چہرہ، سینہ، اور پنڈلی کی طرف نظر جائز ہے بشرطیکہ شہوت سے مامون ہو ورنہ جائز نہیں ہے، ہاں ان کی پیٹھ، پیٹ اور ران کی طرف نظر جائز نہیں جیسے کہ دوسرے کی باندی کیونکہ دوسرے کی باندی کا حکم محارم کے حکم کی طرح ہے

کیونکہ اس کو خدمت کے لباس میں دیکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور جن اعضاء کی طرف نظر جائز ہے اس کو ہاتھ لگانا بھی جائز ہے اور باندی کے ان اعضاء کو ہاتھ لگانا جائز ہے جبکہ خریدنے کا ارادہ ہو اگرچہ شہوت کا خوف ہو اور جو باندی بالغ ہو چکی ہو اس کو ایک ازار میں پیش نہ کیا جائے ۔ اور اجنبیہ عورت کے صرف چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف نظر کر سکتا ہے یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ عورت کے قدموں کی طرف نظر کرنا جائز ہے، کتاب الصلوۃ میں یہ مسئلہ گزر گیا ہے کہ قدم عورت نہیں ہے، ہم کہتے ہیں کہ نماز میں ضرورت ہے اور اجنبیہ کے قدم کی طرف نظر کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے برخلاف چہرے کے، اسی طرح سیدہ بھی ہے کیونکہ اس کے قدموں کی طرف نظر کرنے میں وہ اجنبیہ کے حکم میں ہے، پس اگر شہوت کا خوف ہو تو پھر اس کے چہرے کی طرف نظر نہ کرے مگر ضرورت کی وجہ سے جیسے قاضی جب فیصلہ کر رہا ہو یا گواہ اس کے خلاف گواہی دے رہا ہو یا کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کا ارادہ رکھتا ہو یا کسی باندی کے خریدنے کا ارادہ ہو یا کوئی شخص اس کا علاج کر رہا ہو ان لوگوں کیلئے اجنبیہ کی طرف نظر کرنا ضرورت کی وجہ سے حلال ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو لھذا ڈاکٹر صرف بقدر ضرورت مرض کی جگہ کو دیکھ سکتا ہے ۔ اور ایک عورت دوسری عورت کے اس بدن کو دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کو دیکھ سکتا ہے اسی طرح مرد کو بھی بشرطیکہ شہوت سے مامون ہو، خصی، مجبوب (یعنی مقطوع الذکر) اور ہیجڑا عورت کی طرف نظر کرنے میں اجنبی کے حکم میں ہیں ۔ اور اپنی باندی سے عزل کر سکتا ہے اس کی اجازت کے بغیر اور اپنی بیوی سے اس کی اجازت سے عزل یہ ہے کہ آدمی وطی کرے اور جب انزال کے قریب ہو جائے تو اپنا ذکر خارج کرے اور فرج میں انزال نہ کرے۔

تشریح: وطی اور نظر کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کی عورت کے علاوہ بقیہ پورے بدن کو دیکھ سکتا ہے اور مرد کی عورت ناف سے لیکر گھٹنے کے نیچے تک یعنی احناف کے نزدیک ناف عورت میں داخل نہیں ہے اور گھٹنہ عورت میں داخل ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی گھٹنہ عورت میں داخل نہیں ہے اور ناف عورت میں داخل ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے "عورة الرجل مابین سرته الی رکبته وفی روایة مادون سرته حتی یجاوز رکبته "(المبسوط کتاب الاستحسان، العنایہ شرح ہدایہ، فتح القدیر شرح ہدایہ)۔

شوہر اپنی بیوی اور اپنی اس باندی کی شرم گاہ کی طرف نظر کر سکتا ہے جس کے ساتھ وطی کرنا حلال ہو اگرچہ اولیٰ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی شرم گاہ کی طرف نظر نہ کریں کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "اذااتی احدکم اھله فلیستتر ولا یتجردان

تجرد العیر '' کہ جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس آئے تو ستر کریں اور اونٹ کی طرح دونوں ننگے نہ ہو جائیں۔ نیز اس سے نسیان بھی پیدا ہوتا ہے۔

اور مرد اپنی محرم عورتوں (جن کے ساتھ نکاح حرام ہے) کے سر، چہرہ، سینہ، پنڈلی اور کلائی کی طرف نظر کر سکتا ہے بشرطیکہ شہوت کا خطرہ نہ ہو اور اگر شہوت کا خطرہ ہو تو پھر ان اعضاء کی طرف نظر جائز نہیں ہے۔

اور مرد اپنی محرم عورتوں کی پیٹھ اور پیٹ کی طرف نظر نہیں کر سکتا جیسے کہ دوسرے کی باندی کی پیٹھ اور پیٹ کی طرف نظر کرنا جائز نہیں ہے یعنی دوسرے کی باندی کا حکم محارم کے حکم کی طرح ہے یعنی جس طرح اپنی محارم کے جن اعضاء کی طرف نظر جائز ہے اسی طرح دوسرے کی باندی کے ان اعضاء کی طرف نظر بھی جائز ہے کیونکہ باندی مولی کی خدمت کرتی ہے اور خدمت کرنے کے سلسلے میں کبھی باہر بھی جانا پڑتا ہے اور دوسرے اجنبی لوگوں سے ملنا بھی پڑتا ہے اسلئے اس کے اعضاء کی طرف ضرورت کی وجہ سے نظر کرنا جائز ہے البتہ دوسرے کی باندی کی پیٹھ اور پیٹ کی طرف نظر جائز نہیں ہے اسی طرح اپنی محارم کی پیٹھ اور پیٹ کی طرف بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔

اور دوسرے کی باندی کے جن اعضاء کی طرف نظر کرنا جائز ہے ان اعضاء کو ہاتھ لگانا بھی جائز ہے جبکہ خریدنے کا ارادہ ہو اگرچہ شہوت کا خوف ہو کیونکہ خریدنے کے وقت ہاتھ لگانے کی ضرورت ہے۔

اور جب باندی بالغ ہو جائے تو اس کو فروخت کرنے کیلئے ایک ازار میں پیش نہ کیا جائے ازار سے اتنا کپڑا مراد ہے جو ناف سے لیکر گھٹنے تک بدن کو چھپالے چونکہ باندی بالغ اور قابل اشتہاء ہے اسلئے فروخت کرنے کیلئے بھی قمیص پہنا کر پیش کیا جائے گا۔ کیونکہ باندی کی پیٹھ اور پیٹ عورت میں داخل ہیں۔

اجنبیہ عورت کے چہرے اور ہاتھ کو نظر کرنا جائز ہے بشرطیکہ شہوت کا خطرہ نہ ہو اگر شہوت کا خطرہ ہو تو پھر حرام ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے ''من نظر الی محاسن امرأة اجنبیه عن شهوة صب فی عینیه الآنک '' جس نے اجنبیہ عورت کی طرف شہوت سے نظر کی اس کی آنکھوں میں سیسہ ڈالا جائے گا۔ حضرت علیؓ سے آپ ﷺ نے فرمایا ''اے علی ایک نظر کے بعد دوسری نظر لگانا کیونکہ آپ کو پہلی نظر تو معاف ہے لیکن دوسری نظر معاف نہیں ہے۔

یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ اجنبیہ عورت کے قدمین کو دیکھنا بھی جائز ہے اس کی تفصیل کتاب الصلوۃ میں گزر گئی ہے کہ نماز میں قدم عورت نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں ضرورت کی وجہ سے پاؤں کو ظاہر کرنا جائز ہے غیر نماز میں کوئی ضرورت نہیں ہے نماز کے علاوہ عورت کے پاؤں کو دیکھنا جائز نہیں ہے برخلاف چہرہ اور ہتھیلی کے کیونکہ چہرہ اور ہتھیلی ضرورت کی وجہ سے ظاہر کرنا پڑتا ہے اس لئے بوقت ضرورت اس کی طرف نظر کرنا جائز ہے اور قدمین

ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے قدمین کی طرف نظر کرنا جائز بھی نہیں ہے۔

یہی حکم سیدہ کا ہے یعنی غلام کیلئے اپنی سیدہ کے پاؤں کی طرف نظر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ سیدہ کے پاؤں کی طرف دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ہاں بوقت ضرورت اپنی سیدہ کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف نظر کرسکتا ہے بشرطیکہ شہوت کا خوف نہ ۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اجنبیہ کی طرف دیکھنے میں شہوت کا خوف ہو تو پھر اجنبیہ کی طرف نظر کرنا جائز نہیں ہے مگر حاجت اور ضرورت کی وجہ سے مثلاً جب قاضی اس کے خلاف فیصلہ کررہا ہے تو اس کے چہرے کی طرف دیکھے گا کہ اس کے عورت کے خلاف فیصلہ کرتا ہوں، یا گواہ گواہی دے رہے ہوں تو اس کے چہرہ کی طرف نظر کریں گے کہ اس عورت کے خلاف ہم گواہی دے رہے ہیں کیونکہ اس صورت میں ضرورت ہے۔

یا کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ نکاح کا ارادہ رکھتا ہو یا باندی کے خریدنے کا ارادہ رکھتا ہو، یا ڈاکٹر اور طبیب اس کا علاج کررہا ہو تو ان لوگوں کیلئے اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف نظر کرنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو کیونکہ یہاں ضرورت ہے لیکن ڈاکٹر اور طبیب صرف موضع مرض کو دیکھ سکتے ہیں اس کے علاوہ دوسری جگہ کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں ضرورت نہیں ہے۔

اور ایک عورت کیلئے دوسری عورت کی طرف دیکھنے کا حکم وہی ہے جو ایک مرد کیلئے دوسرے مرد کی طرف نظر کرنے کا ہے یعنی ایک عورت دوسری عورت کی ناف سے لیکر گھٹنے تک بدن کو نظر نہیں کرسکتی مگر ضرورت کی وجہ سے اس کے علاوہ باقی بدن کی طرف نظر کرسکتی ہے۔

اسی طرح عورت اجنبی مرد کے بدن کا وہ حصہ دیکھ سکتی ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کا دیکھ سکتا ہے یعنی جس طرف ایک مرد دوسرے مرد کے ناف سے لیکر گھٹنے تک کے علاوہ بدن کو دیکھ سکتا ہے اسی طرح ایک عورت دوسرے اجنبی مرد کے ناف سے لیکر گھٹنے تک بدن کے علاوہ بدن کو دیکھ سکتی بشرطیکہ شہوت کا خوف نہ ہو اگر شہوت کا خوف ہو تو دیکھنا جائز نہیں ہے۔

خصی اور مجبوب یعنی مقطوع الذکر اور مخنث یعنی ہیجڑا کا حکم بھی عام مردوں کی طرح ہے یعنی جس طرح عام مردوں کیلئے اجنبیہ عورت کی طرف نظر کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح خصی، مجبوب، اور مخنث کیلئے بھی اجنبیہ عورت کی طرف نظر کرنا جائز نہیں ہے۔

ویعزل عن امته: مسئلہ یہ ہے کہ آقا اپنی باندی کی اجازت کے بغیر اس سے عزل کرسکتا ہے عزل اس کو کہتے ہیں کہ آدمی وطی کرے اور جب انزال کے قریب ہو جائے تو ذکر فرج سے خارج کرکے باہر انزال کرے باندی سے تو عزل جائز ہے اس کی اجازت کے بغیر کیونکہ باندی کا مولی پر یہ حق لازم اور واجب نہیں ہے کہ مولی اس کے ساتھ وطی کرے تو تکمیلِ شہوت بھی اس

پر لازم نہ ہوگی اور اپنی بیوی سے اس کی اجازت سے عزل کرسکتا ہے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کرسکتا کیونکہ وطی بیوی کا حق ہے تو انزال چونکہ تکمیل لذت کیلئے ہوتا ہے اسلئے تکمیل لذت بھی اس کا حق ہوگا لھذا بیوی کا حق اس کی اجازت کے بغیر ساقط کرنا جائز نہ ہوگا۔

﴿ومن ملك امة بشراء اونحوه﴾ كالوصية والارث ونحوهما ﴿ولوبكرا ومشرية من امرأة اوعبد اومحرمها﴾ اى محرم الامة لكن غيرذى رحم محرم لهاحتى لاتعتق الامة عليه ﴿ومن مال صبى﴾ اى كانت الامة من مال صبى ﴿حرم عليه وطيها ودواعيه حتى يستبرئ بحيضة فيمن تحيض وبشهر فى ذوات شهر وبوضع حمل فى الحال﴾ فان الحكمة فى الاستبراء تعرف براء ة الرحم صيانة للماء المحترم عن الاختلاط وذلك عند حقيقة الشغل اوتوهم الشغل بماء محترم لكنه امر خفى فادير الحكم على امرظاهر وهو استحداث الملك وان كان عدم وطى المولى معلوماً كمافى الامور التى عدها وهى قوله ولوبكرا الى اخره فان الحكمة تراعى فى الجنس لافى كل فرد لكن يرد عليه ان الحكمة لاتراعى فى كل فرد لكن تراعى فى الانواع المضبوطة فان كانت الامة بكرا اومشرية ممن لاتثبت نسب ولدها منه وهو ان يكون الولد ثابت النسب ينبغى ان لايجب لان عدم الشغل بالماء المحترم متيقن فى هذه الانواع والجواب انه انمايثبت بالنص لقوله عليه السلام فى سبايااوطاس الالاتوطأ الحبالى حتى يضعن حملهن ولاالحيالى حتى يستبرئن بحيضة فان السبايا لاتخلو من ان يكون فيها بكرا اومسبية من امرأة ونحو ذلك ومع هذا حكم النبىﷺ حكماً عاماً فلايختص بالحمكة كماانه تعالىٰ بين الحكمة فى حرمة الخمر بقوله انما يريد الشيطٰن ان يوقع الاية فلايمكن ان يقول احد انى اشربها بحيث لايقع العداوة ولايصدنى عن الصلوة فاذاكانت المصلحة غالبة فى تحريمه فالشرع يحرم على العموم لما ان فى التخصيص مالايخفى من الخبط وتجاسر الناس بحيث ترتفع الحكمة فاذاثبت الحكم فى السبى على العموم ثبت فى سائر اسباب الملك كذلك قياساً فان العلة معلومة ثم تايد ذلك بالاجماع .

ترجمہ: اگر کوئی شخص کسی باندی کا مالک ہوجائے خریداری کے ذریعہ یا کسی اور ذریعے سے یعنی وصیت اور میراث وغیرہ کے ذریعہ اگر چہ وہ باندی باکرہ ہو یا عورت سے خریدی گئی ہو یا عبد ماذون سے یا اس کے محرم سے لیکن وہ ذی رحم محرم نہ ہو یہاں تک

کہ باندی اس پر آزاد نہیں ہوتی، یا بچے کے مال سے یعنی باندی بچے کے مال سے ہوتو اس پر اس باندی کے ساتھ وطی اور دواعی وطی حرام ہیں یہاں تک کہ اس کی پاکی معلوم نہ ہو جائے ایک حیض کے ساتھ حیض والی عورتوں میں اور ایک مہینے کے ساتھ مہینوں والی عورتوں میں اور یا وضع حمل کے ساتھ، استبراء میں حکمت یہ ہے کہ رحم کی براءت معلوم ہو جائے دوسرے کا ماء محترم، اختلاط سے بچ جائے اور یہ (استبراء رحم) یا تو حقیقی طور پر دوسرے کے ماء محترم سے مشغول ہونے کی غرض ہوگا یا مشغولیت کے وہم کی غرض سے، لیکن رحم کا مشغول ہونا امر خفی ہے لھذا حکم دائر ہوگا امر ظاہر پر اور وہ ملکیت جدیدہ کا حاصل ہونا ہے اگر چہ مولی کی عدم وطی یقینی طور پر معلوم ہو جیسے ان امور میں جن کو مصنف ؒ نے شمار کیا ہے "ولو بکرا" سے اخر تک، اس لئے کہ حکمت کی رعایت جنس میں کی جاتی ہے ہر ہر میں نہیں کی جاتی لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکمت کی رعایت ہر ہر فرد میں تو نہیں کی جاسکتی لیکن حکمت کی رعایت ان انواع میں کی جاسکتی ہے جو ضبط میں آتی ہیں (یعنی مخصوص انواع میں) پس اگر باندی باکرہ ہو یا ایسے شخص سے خریدی گئی ہو جس سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور وہ یہ کہ بچہ ثابت النسب ہو پھر تو مناسب یہ ہے کہ استبراء واجب نہ ہو کیونکہ ان انواع میں ماء محترم کے ساتھ مشغول نہ ہونا یقینی ہے۔ جواب یہ ہے کہ استبراء ثابت ہے نص سے آپ ﷺ کا فرمان ہے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں کہ خبردار حاملہ باندیوں سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے اور نہ غیر حاملہ باندیوں سے یہاں کہ ایک حیض کے ذریعہ رحم کی براءت معلوم نہ ہو اسلئے کہ قیدی اس سے خالی نہیں ہوتے کہ اس میں ضرور باکرے بھی ہوں گی اور ایسی باندیاں بھی ہوں گی جو کسی عورت سے قید میں آئی ہوں گی لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے حکم عام فرمایا ہے لھذا یہ حکم حکمت کے ساتھ خاص نہ ہوگا جیسے باری تعالی نے شراب کے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی ہے "کہ شیطن چاہتا ہے کہ آپ لوگوں کے درمیان بغض، عداوت اور دشمنی ڈالے لھذا ممکن نہیں کہ ایک آدمی یہ کہے کہ میں تو شراب اس طرح پیتا ہوں کہ میرے دل میں کسی کے ساتھ عداوت پیدا نہیں ہوتی اور نہ مجھے نماز سے روکتی ہے۔ لیکن جب شراب کے حرام ہونے میں مصلحت غالب تھی تو شریعت نے اس کو علی العموم حرام قرار دیا، نیز تخصیص میں جو بات ہے وہ کسی پر مخفی نہیں ہے یعنی ٹیڑھا پن اور لوگوں کا دلیر ہونا اس طریقے پر کہ حکمت ہی ختم ہو جائے گی پس جب قیدیوں کے بارے میں حکم علی العموم ثابت ہو گیا تو ملکیت کے تمام اسباب میں اسی طرح ثابت ہوگا قیاس کی وجہ سے کیونکہ اس میں بھی علت معلوم ہے پھر اجماع نے اس کی تائید کردی ہے۔

تشریح: استبراء کے مسائل:

استبراء کے معنی ہیں صفائی اور برائت طلب کرنا۔

مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی باندی کا مالک ہوجاتا ہے مالک ہونا چاہے خریداری کی وجہ سے ہو یا کسی اور طریقے سے مثلاً وصیت، میراث ہبہ وغیرہ سے تو اس باندی کے ساتھ اس وقت تک وطی جائز نہیں ہے جب تک اس کے رحم کی صفائی اور برائت (خالی ہونا) معلوم نہ ہوجائے اگرچہ باندی باکرہ ہو، یا عورت سے خریدی گئی ہو، یا عبد ماذون سے خریدی گئی ہو یا ایسے محرم سے خریدی گئی ہو جس پر باندی آزاد نہیں ہوتی مثلاً باندی اپنے رضاعی بھائی کی ملکیت میں تھی یہ باندی اس پر آزاد نہیں ہوتی کیونکہ وہ اگرچہ اس باندی کا محرم تو ہے (یعنی اس کے ساتھ نکاح اور وطی حرام ہے) لیکن ذی رحم نہیں ہے لھذا اگر کسی نے باندی کے رضاعی بھائی سے باندی خرید لی تو یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ اس نے اس باندی کے ساتھ وطی نہیں کی ہے۔

یا باندی خریدی گئی ہو بچے کے مال سے یعنی باندی نابالغ کی ملکیت میں تھی کسی نے نابالغ بچے سے باندی خرید لی تو ان تمام صورتوں میں مشتری کیلئے اس باندی کے ساتھ وطی اور دواعی وطی (یعنی لمس، تقبیل، اور نظر الی الفرج) حلال نہیں ہے جب تک اس کا استبراء نہ کرالے یعنی اگر وہ حائضہ ہو تو اس کے ایک حیض گزرنے تک اور اگر حائضہ نہ تو ایک مہینے گزرنے تک انتظار کیا جائے گا اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک انتظار کیا جائے گا اس سے پہلے اس کے ساتھ وطی اور دواعی وطی جائز نہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ استبراء میں حکمت یہ ہے کہ رحم کی برائت اور خالی ہونا معلوم ہوجائے تاکہ دوسرے آدمی کا ماء محترم اختلاط سے محفوظ رہے یعنی اگر استبراء تک انتظار نہ کیا جائے بلکہ استبراء کے بغیر اس کے ساتھ وطی کی جائے اور پھر اس باندی کا علوق ظاہر ہوجائے تو معلوم نہ ہوگا کہ یہ علوق کس کے پانی سے ہوا ہے بائع کے پانی سے یا مشتری کے پانی سے اگر بائع کے پانی سے ہوا ہے تو اس کا پانی یعنی منی ماء محترم ہے اور اس کے ماء محترم کے ساتھ مشتری کا پانی مل گیا اور جو بچہ بائع کے پانی سے ثابت النسب ہونے والا تھا اس کے ساتھ مشتری کا پانی مل گیا تو اس کے نسب میں اشتباہ پیدا ہوگیا اسلئے استبراء سے پہلے باندی کے ساتھ وطی شریعت نے حرام قرار دیدی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ استبراء واجب کرنا ماء محترم کو اختلاط سے بچانے کیلئے ہے یہ یا تو حقیقۃً مشغول بماء محترم ہوگی یعنی بائع نے اس کے ساتھ وطی کی ہوگی اور باندی اس کے پانی سے حقیقۃً حاملہ ہوگی یا ماء محترم کے ساتھ مشغول ہونے کا وہم ہوگا یعنی ممکن ہے کہ بائع نے اس کے ساتھ وطی کی ہو اور یہ بھی ممکن کے بائع کی وطی کے نتیجے میں یہ باندی حاملہ ہوئی ہو لیکن رحم کا پانی کے ساتھ مشغول ہونا امر خفی ہے لھذا حکم کا دارومدار ظاہر پر رکھا گیا اور وہ ہے ملکیت جدیدہ کا حاصل ہونا لھذا جس باندی پر ملکیت جدیدہ حاصل ہوجائے تو مالک پر استبراء لازم ہوگا۔

اگرچہ بعض صورتوں میں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو کہ مولی نے باندی کے ساتھ وطی نہیں ہے تب بھی استبراء لازم ہوگا مثلاً مذکورہ صورتوں میں یعنی باندی باکرہ ہو، عورت سے خریدی گئی ہو، یا عبد ماذون سے خریدی گئی ہو یا رضاعی بھائی سے خریدی گئی ہو تب

بھی استبراء لازم ہوگا۔ کیونکہ حکمت کی رعایت ہر ہر فرد میں نہیں کی جاتی بلکہ جنس میں کی جاتی ہے لھذا باندی کی جنس پر جب بھی ملکیت جدیدہ کا حصول واقع ہوگا تو استبراء واجب ہوگا۔

لکن یرد علیہ: شارحؒ نے ایک اعتراض کا ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے یہ حکمت کی رعایت اگرچہ ہر ہر فرد میں نہیں کی جاتی لیکن چند مخصوص انواع میں تو کی جاسکتی ہے مثلاً باندی کا باکرہ ہونا ایک نوع ہے۔ اور ایسے شخص سے خریدنا جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا دوسری نوع ہے اور پانی کا محترم ہونا یہ ہے کہ اس پانی سے جو بچہ ثابت ہو تو وہ ثابت النسب ہو اور جب بچہ ثابت النسب نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ پانی محترم نہیں ہے پس جب پانی کا نہ ہونا یقینی ہوا یعنی باندی باکرہ ہو یا عورت سے خریدی گئی ہو یا پانی محترم نہ ہو یعنی عبد ماذون سے خریدی ہو یا رضاعی بھائی سے خریدی ہو تو اس صورت میں پانی کی رعایت نہیں کرنا چاہئے اور استبراء واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ مذکورہ صورتوں میں یہ بات یقینی ہے کہ رحم ماء محترم کے ساتھ مشغول نہیں ہے؟

والجواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ استبراء کا حکم نص سے ثابت ہے کیونکہ آپ ﷺ سے نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں یہ حکم فرمایا تھا ''خبردار حاملہ عورتوں کے ساتھ وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے اور غیر حاملہ سے بھی یہاں تک کہ ایک حیض کے ساتھ برائت حاصل نہ کی جائے۔ اور قیدیوں میں ضرور بالضرور باکرہ باندیاں بھی ہوں گی اور ایسی باندیاں بھی ہوں گی جو کسی عورت کی ملکیت سے قید کی گئیں ہوں گی لیکن اس کے باوجود آپ ﷺ نے عام حکم فرمایا ہے کہ استبراء سے پہلے ان سے وطی نہ کی جائے لھذا یہ حکم حکمت کے ساتھ مختص نہیں ہوگا یعنی چاہے حکمت ہو یا نہ ہو ہر حال میں ثابت رہے گا۔ جیسے باری تعالیٰ نے شراب کے حرام ہونے میں یہ علت بیان فرمائی ہے ''انما یرید الشیطٰن ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ '' کہ شراب اسلئے حرام ہے کہ یہ لوگوں کے درمیان بغض، عداوت، اور دشمنی پیدا کرتی ہے نیز لوگوں کو اللہ کے ذکر اور نماز سے غافل کرتی ہے۔ لھذا اس حکمت بیان کرنے کے بعد کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں شراب پیتا ہوں شراب ہمارے درمیان بغض اور عداوت پیدا نہیں کرتی ہے اور نہ مجھے اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے لھذا میرے لئے شراب جائز ہونی چاہئے کیونکہ جب شراب کے حرام ہونے میں مصلحت عامہ غالب تھی تو شریعت نے شراب کو علی العموم حرام قرار دیدیا چاہے مذکورہ حکمت پائی جائے یا نہ پائی جائے اسی طرح یہاں پر بھی استبراء کو علی العموم لازم کر دیا چاہئے حکمت موجود ہو یا نہ ہو۔

نیز تخصیص میں ایسا ٹیڑھا پن اور کجروی ہے کہ ہر آدمی حکمت کو اپنی طبیعت کی طرف کھینچے گا لھذا لوگ شریعت کے احکام تبدیل

کرنے پر جری ہو جائیں گے اور جو حکمت بیان کی گئی تھی وہ حکمت ہی ختم ہو جائے گی پس جب قیدیوں کے بارے میں یہ حکم ثابت ہو گیا تو ملکیت کے تمام اسباب میں ثابت ہو گا قیاس کی وجہ سے کیونکہ اس میں بھی علت موجود ہے نیز اجماع نے بھی اس کی تائید کر دی یعنی اس پر اجماع منعقد ہوا ہے کہ استبراء واجب ہے۔

﴿ولم تكف حيضة ملكها فيها ولا التي قبل القبض ولا الولادة كذلك وتجب في شراء امة الاشقصها هوله﴾ لان الملك تم له والحكم يضاف الى العلة القريبة ﴿لاعند عود الأبقة ورد المغصوبة والمستاجرة وفك المرهونة﴾ لانه لم يوجد استحداث الملك

ترجمہ: اور وہ حیض کافی نہ ہو گا جس میں مولی اس کا مالک ہوا ہے اور نہ وہ حیض کافی ہو گا جو قبضے سے پہلے ہوا اسی طرح ولادت بھی ہے اور استبراء واجب ہو گا اس باندی کی خریداری میں جس کا ایک حصہ پہلے سے مولی کی ملکیت میں تھا کیونکہ اب ملکیت تام ہو گئی اور حکم منسوب قریبی علت کی طرف، نہ کہ بھاگی ہوئی باندی کے واپس ہونے کی صورت میں اور غصب شدہ اور مستاجرہ باندی کے واپس کرنے کی صورت میں اور مرہونہ کو رہن سے چھڑانے کی صورت میں کیونکہ ملکیت جدیدہ نہیں پائی گئی ہے۔

استبراء کیلئے کامل حیض ضروری ہے حیضِ ناقص کافی نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک باندی خرید لی اور خریداری کے وقت اس کا حیض جاری تھا یعنی کچھ حیض گزر چکا تھا اور کچھ باقی تھا تو یہ حیض استبراء میں شمار نہ ہو گا بلکہ اس حیض کے علاوہ دوسرے حیض کا انتظار کیا جائے گا کیونکہ استبراء کیلئے حیض کامل ضروری ہے اور یہ حیض ناقص ہے۔

اسی طرح اگر مشتری نے باندی خرید لی لیکن مشتری نے ابھی تک باندی پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کے پاس باندی کو حیض آ گیا تو یہ حیض بھی معتبر نہ ہو گا بلکہ اس کے علاوہ مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد ایک حیض کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ حیض وہ معتبر ہے جو مشتری کی ملکیت میں قبضہ کرنے کے بعد ہو۔

اسی طرح اگر مشتری کے خریدنے کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے باندی نے بچہ جن لیا تو اس سے بھی استبراء حاصل نہ ہو گا بلکہ اب ایک حیض تک انتظار کیا جائے گا کیونکہ وہ لادت اس کے قبضہ میں نہیں ہے لھذا وہ معتبر نہ ہو گی۔

اگر ایک شخص باندی کے آدھے حصے کا پہلے سے مالک ہو اور باقی حصے کا اب مالک ہو گیا تو اب اس پر استبراء رحم واجب ہو گا کیونکہ استبراء کی علت ملکیت کا حاصل ہونا لیکن سابقہ نصف پر جو ملکیت حاصل تھی وہ استبراء کیلئے علت بعیدہ تھی اور اب جو ملکیت حاصل ہو گئی ہے یہ استبراء کیلئے علت قریبہ ہے اور حکم علت قریبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے علت بعیدہ کی طرف منسوب نہیں ہوتا لھذا جس

وقت ملکیت تام ہوگئی اس وقت استبراء واجب ہوگا۔

اگر کسی آدمی کی باندی بھاگ گئی تھی پھر واپس آگئی، یا کسی نے غصب کی تھی اور غاصب نے باندی واپس کردی، یا باندی کسی کے پاس بطور اجرت کام کررہی تھی اور مستاجر نے باندی مولی کو واپس کردی، یا باندی کسی کے پاس بطور رہن رکھی ہوئی تھی اور مولی نے رہن چھڑا کر باندی واپس کردی تو ان تمام صورتوں میں مولی پر استبراء واجب نہیں ہے کیونکہ استبراء کی علت ملکیت جدیدہ کا حاصل ہونا ہے اور یہاں پر ملکیت جدیدہ حاصل نہیں ہے۔ اسلئے استبراء بھی واجب نہ ہوگا۔

﴿ورخص حيلة اسقاط الاستبراء عند ابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ واخذنا بالاول ان علم عدم وطى بائعها فى ذلك الطهر وبالثانى ان اقربها وهى ان لم تكن تحته حرة ان ينكحها ثم يشتريها﴾ اذ بالنكاح لايجب الاستبراء ثم اذا اشترى زوجته لايجب ايضاً ﴿وان كانت ان ينكحها البائع قبل الشراء اوالمشترى قبل قبضه من يوثق به ثم يشترى ويقبض فيطلق الزوج﴾ اى ان كانت تحته حرة فالحيلة ان ينكحها البائع قبل شراء المشترى رجلاعليه اعتماد ان يطلقها ثم يشترى المشترى ثم يطلق الزوج فانه لايجب الاستبراء لانه اشترى منكوحة الغير ولايحل وطيها فلااستبراء فاذا طلقها الزوج قبل الدخول حل على المشترى ولم يوجد حدوث الملك فلااستبراء اوينكحها المشترى قبل القبض ذلك الرجل ثم يقبضها ثم يطلقها الزوج فان الاستبراء يجب بعد القبض وح لايحل الوطى واذاحل بعد طلاق الزوج لم يوجد حدوث الملك .

ترجمہ: استبراء کو ساقط کرنے والے حیلہ کی اجازت دی گئی ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام محمدؒ کیلئے اور ہم پہلے قول کو لیں گے جبکہ یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس طہر میں اس باندی کے ساتھ وطی نہیں کی ہے اور دوسرے قول کو لیں گے جبکہ بائع نے اقرار کیا ہو۔ اور حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے نکاح میں آزاد عورت نہ ہو تو اس باندی کے ساتھ نکاح کرلے پھر اس کو خریدلے اسلئے کہ نکاح کی وجہ سے استبراء واجب نہیں ہوتا پھر جب اس نے اپنی بیوی خریدلی تو اس وقت بھی استبراء واجب نہ ہوگا، اور اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو خریدنے سے پہلے بائع اس کا نکاح کرادے یا مشتری قبضہ کرنے سے پہلے ایسے شخص کے ساتھ اس کا نکاح کرادے جس پر اعتماد ہو کہ وہ اس کو طلاق دے گا پھر اس کو خریدلے اور قبضہ کرلے پھر شوہر اس کو طلاق دیدے۔ یعنی اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو پھر حیلہ یہ ہے کہ بائع مشتری کے خریدنے سے پہلے ایسے آدمی کے ساتھ اس باندی کا نکاح کرادے جس پر اعتماد ہو کہ وہ اس کو طلاق دے گا پھر مشتری اس کو خریدلے پھر شوہر اس کو طلاق دیدے

تو اس پر استبراء واجب نہیں ہے کیونکہ اس نے دوسرے کی منکوحہ خرید لی ہے اس وقت اس کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے لھذا استبراء واجب نہ ہوگا اور جب شوہر نے دخول سے پہلے اس کو طلاق دیدی تو اس وقت مشتری کیلئے اس کے ساتھ وطی حلال ہوگی لیکن اس وقت ملکیت جدیدہ کا حصول نہیں پایا گیا ہے لھذا استبراء بھی واجب نہ ہوگا۔ یا مشتری اس باندی کا نکاح اُس آدمی کے ساتھ کرادے پھر اس پر قبضہ کرلے پھر شوہر اس کو طلاق دیدے کیونکہ استبراء قبضہ کرنے کے بعد واجب ہوتا ہے اور اس وقت اس کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے اور جب شوہر کی طلاق کے بعد وطی حلال ہوگئی تو اس وقت ملکیت جدیدہ کا حصول نہیں ہے۔

تشریح: استبراء ساقط کرنے کے حیلوں کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ باندی خریدنے کے بعد اس پر استبراء واجب نہ ہو جائے اور بغیر استبراء کے اس کے ساتھ وطی کرے تو اس کیلئے حیلہ بنانا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء ساقط کرنے کیلئے حیلہ بنانا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ مالک نے موجودہ طہر میں اس باندی کے ساتھ وطی نہیں کی ہے یا مالک نے بالکل اس کے ساتھ وطی نہیں کی ہے مثلاً مالک عورت ہو یا نابالغ بچہ ہو تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ حیلہ بنانا جائز ہے یعنی اس صورت میں ہم امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر عمل کریں گے اور اگر آقا نے اقرار کیا کہ میں نے اس طہر میں اس باندی کے ساتھ وطی کی ہے یا معلوم نہ ہو کہ آقا نے اس طہر میں اس باندی کے ساتھ وطی کی ہے یا نہیں کی تو اس صورت میں حیلہ بنانا جائز نہیں ہے یعنی اس صورت میں ہم امام محمدؒ کے مذہب پر عمل کریں گے ۔

مصنفؒ نے استبراء ساقط کرنے کے دو حیلے بیان کئے ہیں۔

حیلہ (۱) اگر مشتری کے نکاح میں پہلے سے آزاد عورت نہ ہو تو اس صورت میں استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ مشتری خریدنے سے پہلے اس باندی کے ساتھ نکاح کردے، نکاح کے نتیجہ میں اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ نکاح کے بعد شوہر کے لئے بیوی سے استبراء کرانا واجب نہیں ہے بلکہ استبراء کے بغیر اس کے ساتھ وطی جائز ہے۔ اور پھر اس کے بعد اس باندی کو خریدلے تو خریدنے کے بعد اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اپنی بیوی کو خریدنے سے استبراء واجب نہیں ہوتا تو یہاں پر دو اصل جمع ہوگئی ہیں (۱) یہ کہ نکاح کرنے سے استبراء واجب نہیں ہوتا بلکہ استبراء کے بغیر وطی جائز ہے۔ (۲) اپنی بیوی کو خریدنے سے استبراء واجب نہیں ہوتا۔ لھذا جس وقت اس نے باندی خریدلی ہے اس وقت چونکہ یہ اس کی بیوی تھی لھذا استبراء واجب نہ ہوگا۔

فائدہ: ہم نے کہا کہ اس کے نکاح میں آزاد عورت نہ ہو یہ قید ہم نے اسلئے لگائی کیونکہ جب کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہوتی ہےتو آزاد عورت پر باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے اسلئے ہم نے یہ قید لگائی کہ اس کے نکاح میں آزاد عورت نہ ہو۔

حیلہ (۲) اور اگر اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو تو پھر مشتری کے خریدنے سے پہلے بائع اس کا باندی کا نکاح ایسے شخص کے ساتھ کردے جس پر اعتماد ہو کہ جب مشتری اسے طلاق دینے کا کہے گا تو وہ طلاق دیدے گا۔اس کے بعد مشتری اس کا باندی کو خریدلے تو اس وقت اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ باندی خریدرہا ہے اس وقت اس کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے اسلئے کہ استبراء تو وطی کی حلت کیلئے ہوتی ہے،اور پھر جب شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس وقت بھی استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ اس وقت اگرچہ حلت ثابت ہوگئی لیکن اس وقت ملکیت جدیدہ کا حصول نہیں ہورہا ہے اور استبراء واجب ہوتا ہے ملکیت جدیدہ کے حصول کے وقت۔

یا مشتری خریدنے کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے اس باندی کا نکاح اس شخص کے ساتھ کردے پھر اس کے بعد اس پر قبضہ کرلے تو اس صورت میں اس پر استبراء واجب نہ ہوگا کیونکہ قبضہ کے وقت باندی کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے اور جب شوہر نے دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس کے ساتھ وطی حلال ہوگئی لیکن ملکیت جدیدہ کا حصول نہیں پایا جارہا اسلئے اس وقت استبراء واجب نہ ہوگا۔

فائدہ: ہم نے کہا کہ شوہر نے دخول سے پہلے طلاق دی ہو یہ قید ہم نے اسلئے لگائی ہے کہ اگر شوہر نے دخول کے بعد طلاق دیدی ہو تو پھر اس پر طلاق کی عدت واجب ہوگی اور طلاق کی عدت باندی میں دوحیض ہے لھذا یہ "فر من المطر وقام تحت الميزاب" کا مصداق بن جائے گا کہ وہ تو ایک حیض تک انتظار سے اپنے آپ کو بچارہا تھا اور اب دوحیض تک انتظار کرنا پڑے گا۔

﴿ومن فعل بشهوة احدى دواعي الوطى بامتيه لاتجتمعان نكاحاً حرم عليه وطيهما بدواعيه حتى يحرم عليه احداهما﴾ دواعي الوطى هي القبلة والمس بشهوة والنظر الى فرجها بشهوة فان لدواعي الوطى حكم الوطى وتحريم احداهما يكون بازالة الملك كلاًاو بعضاً اوبانكاحها.

ترجمہ:اور جس اپنی دوایسی باندیوں سے جس کو نکاح میں جمع کرنا حرام ہے دواعی وطی میں سے کوئی کام شہوت کے ساتھ کیا تو اس پر دونوں کے ساتھ اور دواعی وطی حرام ہوجائیں گے یہاں تک کہ ایک باندی اپنے اوپر حرام کردے،دواعی وطی،بوسہ لینا،

شہوت کے ساتھ چھونا، اور شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کی طرف نظر کرنا کیونکہ دواعی وطی کیلئے بھی یہی کا حکم ہوتا ہے اور دونوں میں سے ایک اپنے اوپر حرام کرنے کا طریقہ یا تو باندی سے اپنی ملکیت زائل کرنا کلاً یا بعضاً یا اس کا نکاح کردے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کی ملکیت میں دو ایسا باندیاں ہوں کہ جن کو نکاح میں جمع کرنا حلال نہیں ہیں یعنی یا تو دونوں بہنیں ہوں یا ایک باندی دوسری کی خالہ، یا پھوپھی ہو۔ پس اگر آقا نے دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ وطی، یا دواعی وطی کرلی تو اس کے ساتھ وطی کرنا جائز ہوگا لیکن دوسری کے ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جس طرح دونوں کو نکاح میں جمع کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح دونوں کو ملک یمین یعنی وطی میں جمع کرنا بھی حلال نہیں ہے۔

لیکن اگر کسی آقا نے دونوں کے ساتھ وطی یا دواعی وطی کرلی تو اب آقا پر دونوں باندیاں حرام ہوگئیں کسی کے ساتھ بھی وطی، یا دواعی وطی کرنا حلال نہیں ہے جب تک دونوں میں سے ایک باندی کو اپنے اوپر اوپر حرام نہ کردے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دواعی وطی میں، شہوت کے ساتھ بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ چھونا، اور شہوت کے ساتھ اس کی فرج کی طرف نگاہ کرنا داخل ہیں۔ کیونکہ دواعی وطی کا بھی وہی حکم ہے جو وطی کا ہے یعنی جو احکام وطی سے ثابت ہوتے ہیں وہی احکام دواعی وطی سے بھی ثابت ہوتے ہیں۔

دونوں میں سے ایک باندی کو اپنے اوپر حرام کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کسی ایک باندی سے اپنی ملکیت زائل کردے کلاً یعنی پوری باندی فروخت کردے یا کسی کو ہبہ کردے یا آزاد کردے یا بعض باندی سے ملکیت زائل کردے مثلاً آدھی باندی فروخت کردے آدھی باندی کسی کو ہبہ کردے وغیرہ۔ یا اس کا نکاح کسی کے ساتھ کردے تو اس سے بھی مولی کیلئے اس کے ساتھ وطی حرام ہوجائے گی اور جب ایک کے ساتھ وطی حرام ہوگئی تو دوسری کے ساتھ وطی حلال ہوجائے گی۔

﴿وكره تقبيل الرجل واعتناقه في ازار واحد وجاز مع قميص ومصافحته﴾ عطف على الضمير في جاز هذاعند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ لاباس بهما في ازار واحد واما مع القميص فلاباس بالاجماع والخلاف فيمايكون ل للمحبة وامابالشهوة فلاشک في الحرمة اجماعاً.

ترجمہ: اور مکروہ ہے مرد کا بوسہ لینا اور معانقہ کرنا ایک ازار میں اور قمیص کے ساتھ جائز ہے اور مصافحہ جائز ہے "مصافحته" عطف ہے "جاز" کے اندر ضمیر فاعل پر یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ایک ازار میں بوسہ اور معانقہ میں کوئی حرج نہیں، اور قمیص کے ساتھ بالاجماع اس میں حرج نہیں ہے، اختلاف اس بوسہ اور معانقہ میں ہے جو محبت کی وجہ ہوں اور جو شہوت کی وجہ سے ہو اس کے حرام ہونے میں بالاتفاق میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

تشریح: معانقہ اور مصافحہ کا بیان:

مرد کا بوسہ لینا یا معانقہ کرنا ایک ازار میں مکروہ ہے اور اگر قمیص کے ساتھ ہو تو پھر جائز ہے اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ یہاں پر تین مسائل الگ الگ ہیں (۱) تقبیل کا مسئلہ (۲) معانقہ کا مسئلہ (۳) مصافحہ کا مسئلہ۔

پس اگر تقبیل اور معانقہ شہوت کے ارادے سے ہو یا شہوت کا گمان ہو پھر تو حرام ہیں اور اگر شہوت کا شک ہو تو پھر بھی اجتناب ضروری ہے اور اگر دونوں میں سے ایک اپنے دل کی خباثت سے واقف ہو اور دوسرے شخص کا دل صاف ہو تو وہ شخص گنہگار ہوگا جس کے دل میں خباثت ہے اور اگر شہوت کے ارادے سے نہ ہو بلکہ اظہار محبت کی بناء پر تو پھر جائز ہے لیکن اس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ نے احتیاط کی ہے کہ صرف ایک ازار میں نہیں ہونا چاہیے بلکہ قمیص کے ساتھ جائز ہے یعنی اگر قمیص کے ساتھ ہو اور تعظیم، یا محبت کی وجہ سے تو بالاتفاق جائز ہے اور شہوت کے ارادے سے ہو تو بالاجماع حرام ہے اور اگر تعظیم یا محبت کے ارادے سے ہو تو پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ازار میں جائز نہیں ہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ازار میں بھی جائز ہیں۔

کیونکہ آپ ﷺ سے تقبیل اور معانقہ کا ثبوت ہے حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ ﷺ نے میرے ساتھ معانقہ کیا۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک دفعہ حضرت زید بن حارثہؓ مدینہ میں میں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ ﷺ عریانا یعنی ایک چادر میں میرے کمرے سے باہر نکلے اور چادر اپنے پیچھے گھسیٹ رہے تھے زید بن حارثہ سے معانقہ کیا اور ان کا بوسہ لیا۔

اسی طرح ایک مرتبہ آپ ﷺ نے یہود کے کچھ آدمیوں کو نصیحت فرمائی جب آپ ﷺ کی باتیں ان کو اچھی لگیں تو نہوں نے آپ ﷺ کے ہاتھ مبارک چھوما۔ اس سے معلوم ہوگا کہ تعظیم اور محبت کی وجہ سے تقبیل اور معانقہ جائز ہے۔

(۳) مصافحہ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مصافحہ کئی قسم کا ہے۔

(۱) ایک ہاتھ سے مصافحہ (۲) دونوں ہاتھوں سے مصافحہ (۳) بعض مخصوص اوقات میں مصافحہ۔

ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن یہ مستحسن نہیں ہے۔ اور دونوں ہاتھوں سے مصافحہ جائز ہے اور مستحسن بھی ہے کیونکہ پوری امت میں یہ عمل متوارث چلا آرہا ہے یہاں تک جب انگریزوں نے ہندوستان میں گندا قدم نہیں رکھا تھا اس وقت تک کسی نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنے کو بدعت نہیں کہا تھا حالانکہ اس وقت تک ہندوستان میں بے شمار جبال علم وفن موجود تھے اور انہوں نے بے شمار کتابیں بھی لکھی تھی لیکن کسی نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنے کو بدعت

نہیں کہا اگر یہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ بدعت ہوتا تو کوئی نہ کوئی عالم تو اس کو ضرور بدعت کہہ دیتے لیکن کسی بھی اس کو بدعت نہیں کہا ہے۔ لیکن جب ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ ہوگیا تو چونکہ انگریزوں کا رواج ایک ہاتھ سے مصافحہ کرنے کا تھا اسلئے انہوں نے یہ شور وغل مچائی کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ جائز ہے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ جائز نہیں ہے اور اپنے حامی علماء کو اپنا ہم خیال بنایا چنانچہ انہوں نے ان احادیث سے استدلال کیا جن میں لفظ ''ید'' مفرد آیا ہے جیسے ''اخذ بالید ، اخذیدہ '' وغیرہ سے اس انہوں نے استدلال کیا ہے کہ ایک ہاتھ مصافحہ سنت ہے اور دونوں ہاتھوں سے بدعت۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ ''ید'' مفرد اسلئے ہے انسان کے بدن میں جو اعضاء متعدد ہوتے ہیں ان سے جنس کے اعتبار سے مفرد کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے عربی زبان میں بھی اور غیر عربی زبان میں بھی جیسے ہم اردو میں کہتے ہیں کان لگا کر سن لو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایک کان لگا کر سن اور دوسرا بند کر کے نہ سنو بلکہ اسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کامل طور پر سن لو اور کامل طور پر سننا دونوں کانوں سے ہوتا ہے۔ اسی طرح میں نے یہ کام اپنے ہاتھ سے کیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ میں نے ایک ہاتھ سے کیا ہے دوسرا ہاتھ بالکل نہیں لگایا۔ اسی طرح حدیث میں آتا ہے ''اللهم اجعل في بصري نورا وفي سمعي نوراً '' اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک آنکھ اور ایک کان میں نور ڈال دے دوسرے میں نہ ڈالے بلکہ مطلب یہ ہے کہ آنکھ، اور کان کی جو جنس ہے اس میں نور ڈال دیں۔

یہی مطلب ہے اخذ بیدہ کا کہ ید کی جو جنس ہے اس کو پکڑ لیا۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی صریح حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے مجھے تشہد اس حال میں یاد کرایا ہے کہ میرا ہاتھ آپ ﷺ کے دونوں ہاتھوں کے درمیان میں تھا تو یہ صریح حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا ہے۔

(۳) مخصوص اوقات میں مصافحہ مثلاً فجر کی نماز کے بعد، عصر کی نماز کے بعد اور جمعہ کی نماز کے بعد اگر اس کو لازم اور سنت سمجھ لیا جائے پھر تو بدعت ہے کیونکہ یہ ماثور نہیں اور اگر لازم وسنت نہ سمجھ لیا جائے بلکہ عادت کے طور کیا جائے تو جائز ہے۔ اسی طرح عید کی نماز کے بعد مصافحہ اور معانقہ کو اگر لازم وسنت سمجھ لیا جائے پھر تو بدعت ہے لیکن اگر لازم وسنت نہ سمجھ لیا جائے بلکہ خوشی اور سرور کے ارادے سے کیا جائے تو پھر جائز ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿فصل في البيع :وكره بيع العذرة خالصة وصح في المخلوط كبيع سرقين والانتفاع بمخلوطها لابخالصتها﴾ فان بيع السرقين جائز عندنا وعندالشافعيؒ لايجوز ﴿وجاز اخذ دين على كافر من ثمن خمر باعه بخلاف المسلم﴾اى بخلاف دين على المسلم فانه لايوخذ من ثمن خمر باعه المسلم لان بيعه باطل فالثمن الذى اخذه حرام ﴿وتحلية المصحف﴾ بالرفع عطف على اخذدين ﴿ودخول الذمى المسجد﴾ هذاعندنا وعندمالكؒ والشافعيؒ يكره لقوله تعالىٰ انما المشركون نجس فلايقربوا المسجد

الحرام قلنا لايراد نهى الكفار عن هذا لان قوله انما المشركون نجس لايوجب الحرمة بعد عامهم هذا بل المراد بشارة المسلمين بان الكفار لايتمكنون من الدخول بعد عامهم هذا ﴿وعيادته وخصاء البهائم وانزاء الحمير على الخيل والحقنة ورزق القاضى﴾ اى من بيت المال فان القضاء وان كان عبادة ولااجر على العبادة فهذا يجوز لان فى المنع الامتناع عن القضاء .

ترجمہ: اور مکروہ ہے خالص پاخانہ کی بیع اور مخلوط کی صحیح ہے جیسا کہ گوبر کی بیع اور اس کے مخلوط سے فائدہ حاصل کرنا نہ کہ خالص سے کیونکہ ہمارے نزدیک گوبر کی بیع جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور جائز ہے دین کا وصول کرنا جو کافر پر ہو شراب کے ثمن جو اس نے فروخت کی ہے برخلاف مسلمان کے یعنی برخلاف اس دین کے جو مسلمان پر ہو کیونکہ وہ نہیں لیا جاسکتا شراب کے ثمن سے جو اس نے فروخت کی ہو کیونکہ شراب کی بیع مسلمان کے حق میں باطل ہے تو جو ثمن اس نے لیا ہے وہ حرام ہے اور قرآن کریم کی تزیین جائز ہے یہ مرفوع ہے عطف ہے ''اخذ دین'' پر اور ذمی کا مسجد میں داخل ہونا یہ ہمارے نزدیک ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے مکروہ ہے باری تعالی کے اس قول کی وجہ سے ''مشرکین نجس ہیں اس سال کے بعد وہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں ہم کہتے ہیں کہ اس قول سے کافروں کو روکنا مراد نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول ''انما المشرکون نجس'' اس سال کے بعد کیلئے حرمت کا موجب نہیں بن سکتا بلکہ اس آیت کے ذریعہ مسلمانوں کو خوشخبری دینا مقصود ہے کہ اس سال کے بعد کفار کو مسلمانوں پر غالب ہو کر داخل ہونے کی قدرت حاصل نہ ہوگی۔ اور ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے اور جانوروں کو خصی کرنا، اور گدھے کے ذریعہ گھوڑی کے ساتھ جفتی کرانا، اور حقنہ کرنا، اور قاضی کا وظیفہ مقرر کرنا بیت المال سے اسلئے کہ قضاء اگرچہ عبادت ہے اور عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں لیکن یہ جائز ہے اسلئے کہ اس کو روکنے سے منصب قضاء سے رکنا لازم آتا ہے۔

تشریح: خرید و فروخت کے مختلف احکام کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ انسانوں کے خالص پاخانہ جبکہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز مٹی گھاس وغیرہ نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ خالص پاخانہ مال نہیں ہے اسلئے اس کی بیع جائز نہیں ہے لیکن اگر خالص پاخانہ نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ کوئی مٹی، گھاس، وغیرہ ہو تو بنا بر روایت صحیح اس کی بیع جائز ہے کیونکہ جب اس کے ساتھ دوسری چیز یعنی مال موجود ہو تو پھر مال کے تابع ہو کر اس کی بیع جائز ہے جیسا کہ گوبر کی بیع جائز ہے احناف کے نزدیک گوبر کی بیع جائز ہے کیونکہ مال منتفع بہ ہے پیداوار کے بڑھانے کیلئے زمین میں ڈالا جاتا ہے لھذا اس کی بیع جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نجس العین ہے اور پاخانہ کے مشابہ ہے۔

وجاز اخذ دين على كافر: مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی مسلمان کا، کافر کے ذمہ دین ہو اور کافر شراب فروخت کر کے اس کے ثمن سے مسلمان کا دین ادا کر دیا اور مسلمان نے وصول کر لیا تو یہ جائز ہے اور مسلمان اس کا مالک ہوگا اور اگر مسلمان کا دین مسلمان کے ذمہ واجب تھا اور مسلمان (مدیون) نے شراب فروخت کر کے اس کا ثمن دائن کو دین میں ادا کر دیا اور دائن نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز نہیں ہے اور دائن کیلئے اس کا وصول کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کیلئے شراب فروخت کرنا جائز نہیں ہے لھذا جو ثمن اس نے حاصل کیا ہے یہ اس کیلئے حرام ہے اور مالِ حرام کا آدمی مالک نہیں ہوتا لھذا جب مدیون اس کا مالک نہیں بنا تو دائن بھی اس کا مالک نہیں بنے گا اور جب مدیون اور دائن دونوں اس کے مالک نہیں بنے تو دائن کا دین بھی ادا نہ ہوگا بلکہ دائن پر اس کا واپس کرنا لازم ہوگا اور مدیون پر اس کا واپس کرنا لازم ہوگا اس شخص کو جس سے لیا ہے۔

مذکورہ مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اموال کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک قسم مال وہ ہے جو ہمارے نزدیک بھی مال ہے اور کافروں کے نزدیک بھی مال ہے جیسے حلال تجارت کے ذریعہ مال حاصل کرنا لھذا جس نے بھی حلال طریقے سے تجارت کی اور اس سے جو مال حاصل ہوا تو وہ اس کا مالک بنے گا اور اس سے دین ادا کرنا جائز ہوگا چاہے مدیون مسلمان ہو یا ذمی۔

(۲) دوسری قسم وہ ہے جو ہمارے نزدیک بھی حرام ہے اور کافروں کے نزدیک بھی حرام ہے جیسے چوری، غصب، دھوکہ کے ذریعہ مال حاصل کرنا اس مال کا آدمی مالک نہیں ہوتا چاہے مسلمان ہو یا کافر اور اس سے دین ادا کرنا بھی صحیح نہ ہوگا چاہے مدیون مسلمان ہو یا ذمی۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جو ہمارے نزدیک مال نہیں لیکن کافروں کے نزدیک مال ہے جیسے شراب اور خنزیر کا ثمن لھذا اگر دائن مسلمان ہو اور مدیون بھی مسلمان ہو تو اس شراب کے ثمن ادا کرنے سے دین ادا نہ ہوگا اور اگر دائن مسلمان ہو اور مدیون ذمی ہو تو پھر شراب کے ثمن سے دین ادا کرنا صحیح ہوگا۔

وتحلية المصحف: یہ عبارت مرفوع ہے عطف ہے "اخذ دین" پر اور "اخذ دین" مرفوع ہے فاعل ہونے کی وجہ سے تو یہ بھی مرفوع ہوگا فاعل ہونے کی وجہ سے۔

مسئلہ یہ ہے کہ تعظیم کی نیت سے قرآن مجید کو مزین کرنا سونا، چاندی اور کپڑوں وغیرہ سے جائز ہے لیکن قرآن مجید کا اصل مقصود اس پر ایمان لانا اس کی تعلیمات پر عمل کرنا، اور اس کی تلاوت کرنا ہے اگر کوئی شخص مذکورہ کام نہیں کرتا ہے بلکہ صرف تزیین کرتا ہے تو اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے لھذا اصل مقصود کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

ودخول الذمي المسجد: مسئلہ یہ ہے کہ ذمی کا مسجد حرام میں داخل ہونا جائز ہے اسی طرح عام مساجد میں داخل

ہونا بھی جائز ہے یہ احناف کے نزدیک ہے۔
حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ذمی کا مسجد حرام میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اور عام مساجد میں داخل ہونا جائز ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک ذمی کا نہ مسجد حرام میں داخل ہونا جائز ہے اور نہ عام مساجد میں۔

امام مالکؒ کی دلیل: امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد "انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" کہ مشرکین نجس ہیں اور نجس کو مسجد میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے نیز کافر عام طور پر جنابت سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ غسل بھی کرلے تو ان کا غسل معتبر نہیں ہے لھذا جب نجس ہیں تو نجس کا داخلہ مسجد میں جائز نہیں اسلئے مشرک کسی بھی مسجد میں داخل نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ دلیل بھی یہی آیت ہے آیت میں مسجد حرام کی قید ہے "لایدخل المسجد الحرام" کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہ ہولھذا مسجد حرام میں مشرکین کا داخل ہونا ممنوع ہوگا۔

احناف کی دلیل: احناف کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے وفد بنو ثقیف کو مسجد نبوی میں ٹھہرایا تھا حالانکہ وہ مشرک تھے، اسی طرح ثمامہ بن اُثال، کو آپ ﷺ نے اس کو مسجد نبوی میں باندھا تھا حالانکہ وہ مشرک تھا اگر مشرک کا داخل ہونا ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ نے مسجد میں نہ ٹہراتے۔ نیز کفار کی نجاست، نجاست حقیقی نہیں ہے بلکہ نجاست اعتقادی ہے اور نجاست اعتقادی سے مسجد ناپاک ہونے کا احتمال نہیں ہے۔

نیز آیت کریمہ میں نہی سے مسجد میں داخل ہونے سے نہی مراد نہیں ہوسکتی بلکہ اخبار مراد ہے کیونکہ اگر مسجد میں داخل ہونے سے نہی مراد ہو تو پھر "بعد عامهم هذا" قید کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ جب مشرک کی نجاست، نجاست حقیقی ہے تو فی الحال بھی نجاست موجود ہے اور جب فی الحال نجاست موجود ہے تو اس کو فی الحال مسجد میں داخل ہونے روکنا چاہے نہ کہ آئندہ سال کیونکہ جب فی الحال نجاست موجود ہے اور مسجد میں داخل ہونے سے آئندہ سال روک رہے ہیں تو اس کے کوئی معنی نہیں بنتے بلکہ فی الحال منع کرنا چاہئے تھا لیکن یہ معنی مقصود نہیں بلکہ مقصود دراصل مسلمانوں کو خوشخبری سنانا ہے کہ اس سال کے بعد کافروں کو مسجد حرام میں غلبے کے ساتھ داخل ہونے کی قدرت حاصل نہ ہوگی۔ یا یہ مراد ہے کہ آئندہ ان کو ننگے ہو کر طواف کرنے کی قدرت حاصل نہ ہوگی جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں کیا کرتے تھے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

وعیادته: اسی طرح ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے کیونکہ عیادت کرنا نیکی ہے اور مسلمان کو کافر کے ساتھ نیکی کرنے سے نہیں

روکا گیا جب تک استخفاف بالدین نہ ہو، اور روایت میں آتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے یہودی پڑوسی کی عیادت کی تھی۔

وخصاء البھائم: جانوروں کو خصی کرنا جائز ہے کیونکہ اس سے جانور موٹا تازہ ہوتا ہے اور خصی جانور کا گوشت بھی مزیدار ہوتا ہے، روایت میں ہے "ان النبی ﷺ ضحی بکبشین املحین موجوئین " موجوئین کے معنی خصی کے ہیں اگر جانوروں کو خصی کرنا جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ خصی مینڈھے کی قربانی نہ کرتے۔

والنزاء الحمیر علی الخیل: گدھے کو گھوڑی پر چھڑانا تا کہ اس سے خچر پیدا ہو یہ جائز ہے کیونکہ آپ ﷺ نے خچر پر سواری فرمائی ہے اگر یہ عمل ناجائز ہوتا تو آپ ﷺ خچر پر سواری نہ کرتے آپ ﷺ کے عمل سے معلوم ہوا کہ گدھے کا گھوڑی کے ساتھ جفتی کرانا جائز ہے۔

والحقنة: اور حقنہ یعنی پاخانہ کے راستے سے پیٹ میں دوا پہنچانا جائز ہے کیونکہ یہ علاج کا ایک طریقہ اور علاج کرنا مباح ہے تو حقنہ بھی جائز ہوگا۔

ورزق القاضی: قاضی کیلئے بیت المال سے وظیفہ (تنخواہ) مقرر کرنا جائز ہے۔ قضاء اگرچہ عبادت ہے اور عبادت پر اجرت لینا جائز نہیں ہے لیکن ضرورت کی بناء پر قاضی کیلئے وظیفہ مقرر کرنا جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ تعلیم القرآن، آذان، اور امامت پر اجرت لینا ضرورت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا ہے اسی طرح ضرورت کی وجہ سے قضاء پر بھی اجرت لینا جائز ہے کیونکہ اگر قاضی کیلئے بیت المال سے وظیفہ مقرر نہ کیا جائے تو پھر کوئی شخص کسب و معاش کی وجہ سے منصب قضاء قبول نہیں کرے گا اسلئے تمام لوگوں کے مصالح اور حقوق ضائع ہو جائیں گے اس ضرورت کی وجہ سے قضاء پر اجرت اور وظیفہ لینے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔

﴿وسفر الامة وام الولد بلامحرم﴾ فان مس اعضائهما فی الارکاب کمس اعضاء المحارم ﴿وشراء مالابد للطفل منه وبیعه لاخ وعم وام وملتقط وهو فی حجرهم واجارته لامه فقط﴾ فان الام تملک اتلاف منافعه بالاستخدام ولاکذلک غیرها ﴿وبیع العصیر ممن یتخذ خمرا﴾ فان المعصية لاتقوم بعین العصیر بخلاف بیع السلاح ممن یعلم انه من اهل الفتنة فان المعصية تقوم بعینه ﴿وحمل خمر ذمی باجرة﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما لایجوز ولایحل له الاجرة.

ترجمہ: اور باندی اور ام ولد کا سفر کرنا محرم کے بغیر جائز ہے کیونکہ سواری میں ان دونوں کے اعضاء کا مس کرنا محارم کے اعضاء

کے مس کرنے کے مانند ہے اور نابالغ بچے کیلئے جو چیز ضروری ہو اس کی خرید و فروخت کرنا بھائی، چچا، ماں اور اٹھانے والے کیلئے جائز ہے بشرطیکہ بچہ ان کے پرورش میں ہو اور کسی کام میں اجرت پر لگانے کا حق صرف ماں کو ہے کیونکہ ماں خدمت کے ذریعہ اس کے منافع کے ہلاک کرنے (استعمال کرنے) کی مالک ہے اور دوسرا آدمی ایسا نہیں ہے، اور انگور کا شیرہ فروخت کرنا اس شخص کے ہاتھ جو اس سے شراب بناتا ہے کیونکہ معصیت انگور کے شیرے کے عین کے ساتھ قائم نہیں ہے برخلاف اسلحہ فروخت کرنے کے اس شخص کے ہاتھ جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اہل فتنہ میں سے ہے کیونکہ معصیت عین اسلحہ کے ساتھ قائم ہے، اور ذمی کی شراب اٹھانا اجرت پر جائز ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، حضرات صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ اس کیلئے اجرت جائز ہے۔

تشریح: باندی اور ام ولد کیلئے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے باندی اور ام ولد کیلئے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی باندی اور دوسرے کی ام ولد کے ساتھ اجنبی شخص سفر کرسکتا ہے اسلئے کہ دوسرے کی باندی اور ام ولد کا حکم اپنی محارم کے یعنی اپنی محارم کے جن اعضاء کی طرف نظر کرنا اور ہاتھ لگانا جائز ہے اسی طرح دوسرے کی باندی اور ام ولد کے ان کے اعضاء کی طرف نظر کرنا اور ہاتھ لگانا بھی جائز ہے۔ کیونکہ سفر میں عام طور پر سواری پر چڑھنے اور اترنے کے وقت ہاتھ لگانے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اسلئے یہ مسئلہ یہاں پر ذکر کردیا کہ آزاد عورت کا اپنے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں ہے لیکن باندی چونکہ آزاد عورت کے حکم میں نہیں ہے اسلئے باندی اور ام ولد کا اپنے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز ہے۔

وشراء مالابد للطفل منه : مسئلہ یہ ہے کہ نابالغ بچہ کیلئے ایسی چیز خریدنا جو اس کیلئے ضروری ہے اس کا حق بھائی، چچا، ماں اور ملتقط (جس نے راستے میں پڑا ہوا کوئی بچہ پایا ہو اور اس کا باپ، ماں یا کوئی رشتہ دار معلوم نہ ہو) کیلئے ہے مثلاً کھانے، پینے، لباس وغیرہ خریدنا جب کوئی چیز جو خراب ہو رہی ہو اس کو فروخت کرنا لیکن اس کیلئے شرط یہ ہے کہ بچہ ان لوگوں کی پرورش میں ہو یعنی بھائی، یا چچا یا والدہ، یا ملتقط کی پرورش میں ہو اگر ان کی پرورش میں نہ ہو تو پھر ان کیلئے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔

اور بچے کو اجرت (مزدوری) پر لگانے کا حق صرف ماں کو ہے۔ کیونکہ ماں خدمت کے ذریعہ اس کے منافع ہلاک (حاصل) کرنے کی مالک ہے لھذا جب ماں اس سے خود خدمت لے سکتی ہے تو اس کو مزدوری پر بھی لگا سکتی ہے لیکن ماں کے علاوہ دوسرے شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچے سے خدمت لے لے تو اس کے منافع ہلاک کرنے کی ولایت اس کو حاصل

نہ ہوگی۔

جاننا چاہیے کہ صبی کے مال میں تصرف کرنا تین قسم پر ہے۔ (۱) وہ تصرف جو ضرر محض ہو جیسے صبی کے مال سے تحفہ، ہدیہ وغیرہ دینا جس کے عوض میں کوئی چیز نہ مل رہی ہو یا غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا اس کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہے نہ والد کو، نہ ماں کو اور بھائی وغیرہ کو۔

(۲) وہ تصرف جو نفع محض ہو جیسے ہدیہ قبول کرنا اس کا اختیار ہر کسی کو ہے لیکن اولیاء کے علاوہ دوسرے شخص میں یہ شرط ہے کہ یہ بچہ اس کی پرورش میں ہو اگر پرورش میں نہ ہو پھر اس کیلئے ہدیہ قبول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۳) وہ تصرف جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہو جیسے خرید وفروخت کرنا۔ چنانچہ اس کا اختیار والد کو یا اس کے وصی کو ہے پھر دادا پھر اس کے وصی کو اگر یہ نہ ہو تو پھر قاضی یا اس کے وصی کو ہے۔

لیکن اگر باپ، دادا یا ان کا وصی وغیرہ نہ ہو اور قاضی تو ہر موقع پر حاضر نہیں ہوسکتا ہے لھذا اس صورت میں بچہ جس کی پرورش میں ہو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ بچے کے مال سے اس کیلئے ضروری چیز خرید لے مثلاً کھانے، پینے کی چیز، کپڑے اور لحاف وغیرہ اس کیلئے ہر وقت قاضی سے اجازت لینا ضروری نہیں ہے۔

وبیع العصیر : مسئلہ ہے کہ ایسے شخص پر انگور کا شیرہ فروخت کرنا جائز ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا کیونکہ معصیت عینِ انگور کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس کے بعد فاعلِ مختار کے فعل کا دخل آیا ہے برخلاف اہل فتنہ پر اسلحہ فروخت کرنے کے یعنی ایسے شخص کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنا جائز نہیں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اس کے ذریعہ مسلمانوں کے ساتھ قتال کرے گا کیونکہ معصیب اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

جاننا چاہئے کہ مبیع کی تین حالتیں ہیں (۱) یہ کہ مبیع کی ذات کا معصیت کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو جیسے اناج اور کپڑوں کی خرید وفروخت یہ جائز ہے بالاتفاق۔

(۲) وہ جس کی ذات کے ساتھ معصیت قائم ہو یعنی وہ چیز براہ راست معصیت میں استعمال ہوتی ہو جیسے اسلحہ پس جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو معصیت میں استعمال کرے گا اس کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسے اہل فتنہ جو مسلمانوں کے ساتھ قتال کررہے ہوان کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر معلوم ہو کہ وہ اس کو معصیت میں استعمال نہیں کرے گا تو پھر اس کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

(۲) وہ چیز جو براہ راست معصیت میں استعمال نہیں ہوتی لیکن معصیت میں استعمال کی جاسکتی ہے جیسے انگور کا شیرہ اس میں براہ

راست کوئی قباحت اور معصیت نہیں ہے لیکن اس سے معصیت کی چیز یعنی شراب بنائی جاتی ہے لھذا فروخت کرنا مطلقاً جائز ہے چاہے یہ معلوم ہو کہ لینے والا اس کو معصیت میں استعمال کرے گا یا معلوم نہ ہو دونوں صورتوں میں اس کا فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ معصیت اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس کے بعد اس سے معصیت کی چیز بنائی جاسکتی ہے۔

وحمل خمر ذمی باجرة: مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے ذمی کی شراب اٹھالی اور اس پر اجرت لے لی تو امام صاحب کے نزدیک یہ کام جائز ہے اور جو اجرت اس نے لی ہے وہ بھی حلال ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہ ذمی کی شراب اٹھانا جائز ہے اور نہ وہ اجرت حلال ہے جو اس نے لی ہے کیونکہ آپ ﷺ نے شراب کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے ان میں سے ایک شراب اٹھانے والا بھی ہے پس معلوم ہوا کہ شراب اٹھا کر لیجانا حرام ہے تو اس کی اجرت بھی حرام ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفس شراب اٹھانے میں کوئی معصیت نہیں ہے بلکہ معصیت اس کے بعد ہونے والے فعل یعنی پینے میں ہے اور پینے میں اٹھانے والے کا کوئی دخل نہیں ہے لھذا نفس اٹھانے میں کوئی معصیت نہیں ہے اور حدیث شریف میں حامل سے پینے، یا پلانے کیلئے اٹھانے والا مراد جس کو عرف میں ساقی کہا جاتا ہے لھذا نفس مزدوری کیلئے لیجانے والا اس سے مراد نہ ہوگا۔ محشیؒ فرماتے ہیں کہ نفس جواز اپنی جگہ لیکن یہ کام مستحسن نہیں ہے لھذا انہیں اٹھانا چاہیے۔

﴿واجارة بيت بالسواد ليتخذ بيت نار او كنيسة او بيعة او يباع فيه الخمر﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ لتخلل فعل الفاعل المختار وقالا لايجوز وانما قال بالسواد لانه لايجوز فى الامصار اتفاقاً **﴿وفى سوادنا لايمكنون منها فى الاصح﴾** فان ماقال ابو حنيفةؒ يختص بسواد الكوفة فان اكثر اهلها ذمى فاما فى سوادنا فاعلام الاسلام فيه ظاهرة **﴿وبيع بيوت مكة وتقييد العبد وقبول هديته تاجرا واجابة واستعارة دابته﴾** وفى القياس لايجوز وجه الاستحسان انه ﷺ قبل هدية سلمانؓ وبريرةؓ **﴿وكره كسوته ثوبا واهداء ه النقدين﴾** اى كره ان يكسو العبد غيره ثوبا وان يهديه النقدين **﴿واستخدام الخصى﴾** فانه حث على اخصاء الانسان وهو غير جائز.

ترجمہ: اور جائز ہے دیہات میں گھر کرایہ پر دینا تاکہ اس میں آتش کدہ بنایا جائے، یا کنیسہ (یہودیوں کا عبادت خانہ) یا گرجا (عیسائیوں کا عبادت خانہ) بنایا جائے یا اس میں شراب فروخت کی جائے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ درمیان میں فاعل مختار کا فعل آرہا ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ دیہاتوں میں یہ اسلئے کہ شہروں میں بالاتفاق جائز نہیں ہے لیکن ہمارے دیہاتوں میں بنا بر روایت اصح ان کو ان باتوں کی قدرت نہ دی جائے گی کیونکہ امام ابوحنیفہؒ

نے جو فرمایا ہے وہ کوفہ کے دیہاتوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اکثر اہل کوفہ ذمی تھے لیکن ہمارے دیہاتوں میں اسلام کے شعائر غالب ہیں اور مکہ مکرمہ کی عمارتوں کو فروخت کرنا جائز ہے اور غلام کو قید کرنا اور اس کا ہدیہ قبول کرنا جبکہ وہ تاجر ہو اور اس کی دعوت قبول کرنا اور اس کی سواری عاریت پر لینا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول فرمایا تھا اور مکروہ ہے کسی کو کپڑے پہنانا، سونا اور چاندی کو ہدیہ میں دینا یعنی یہ مکروہ ہے کہ غلام کسی دوسرے کو کپڑے پہنائے یا سونا اور چاندی ہدیہ میں دیدے اور مکروہ ہے خصی آدمی سے خدمت لینا کیونکہ اس میں انسانوں کو خصی کرنے پر ابھارنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

تشریح: دیہاتوں میں گرجا اور چرچ بنانے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کا مکان دیہات میں ہو اور اس نے مکان ذمیوں کو کرایہ پر دیدیا تا کہ وہ اس میں آتش کدہ (آتش پرستوں کا عبادت خانہ) بنائے یا اس میں کنیسہ (یہودیوں کا عبادت خانہ) بنائے یا اس میں بیعہ (چرچ، گرجا، یعنی عیسایوں کا عبادت خانہ) بنائے یا اس میں شراب فروخت کی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تعاون علی المعصیت ہے اور تعاون علی المعصیت جائز نہیں ہے۔

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفس مکان کرایہ پر دینا معصیت نہیں ہے بلکہ معصیت تو کافر کا فعل ہے لھذا درمیان میں فاعل مختار کا فعل واقع ہوا ہے جب درمیان میں فاعل مختار کا فعل موجود ہے تو معصیت کی نسبت مالکِ مکان کی طرف نہ ہوگی بلکہ کافر (فاعل) کی طرف ہوگی۔

مصنفؒ نے کہا کہ دیہاتوں میں یہ قید اسلئے لگائی کہ شہروں میں کافروں کو مکان عبادت خانہ بنانے کیلئے بالاتفاق نہیں دیا جائے گا کیونکہ شہروں میں شعائر اسلام جیسے جمعہ، عیدین، حدود وقصاص، اور حکام وقاضیوں کا آنا جانا ہے ہوتا ہے لھذا اس میں نئی عبادت خانے کی اجازت دینا اسلام کی توہین ہے اسلئے شہروں میں ان کو اجازت نہ دی جائے گی۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے دیہاتوں میں ان کو کنیسا، گرجا اور شراب فروخت کرنے کیلئے مکان کرایہ پر نہ دیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہاتوں میں اسلام کے شعائر غالب ہیں اسلئے نئے گرجے وغیرہ کی اجازت نہ دی جائے گی تا کہ شعائر اسلام کی توہین نہ ہو اور امام ابوحنیفہ نے جو دیہاتوں میں اجازت دی تھی وہ صرف کوفہ کے دیہاتوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس زمانے میں کوفہ کے دیہاتوں میں اکثر ذمی رہا کرتے تھے لیکن ہمارے دیہاتوں میں ذمیوں کی اکثریت نہیں ہے اسلئے ان کو یہاں پر گرجا وغیرہ بنانے یا گرجا کیلئے مکان کرایہ پر دینے کی اجازت نہ ہوگی۔

وبیع بیوت مکة : اور مکہ مکرمہ کے مکانات کی عمارت کو فروخت کرنا جائز ہے بالاتفاق اسلئے کہ مکانات کی عمارت اہل مکہ کی مملوک ہے اختلاف زمین میں ہے کہ مکہ مکرمہ کی زمین فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مکہ مکرمہ کی زمین فروخت اور کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک زمین فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے کیونکہ جس طرح عمارت اہل مکہ کی مملوک ہے اسی زمین بھی اہل مکہ کی مملوک ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

وتقید العبد : غلام کو قید کرنا تا کہ وہ بھاگ نہ جائے یہ جائز ہے کیونکہ یہ اپنے مال کی حفاظت اور اپنے مال کی حفاظت جائز ہے۔

وقبول ھدیته تاجراً : غلام جب ماذون فی التجارت ہو اس کا ہدیہ قبول کرنا اس کی دعوت قبول کرنا، اور اس کی سواری (موٹر سائکل وغیرہ) عاریت پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ تجارت کے باب میں داخل ہے کہ کسی کو چائے پلائی یا کھانا کھلایا، یا کوئی چیز ہدیہ میں دیدی کیونکہ اس کے بغیر تجارت نہیں چلتی اسلئے یہ چیزیں غلام سے قبول کرنا جائز ہے ورنہ قیاس کا تقاضایہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ غلام اس کا مالک نہیں ہے بلکہ غیر کے مال سے تبرع کر رہا ہے اور غیر کے مال سے تبرع جائز نہیں ہے لیکن استحسان کی وجہ سے اس کو جائز قرار دیا گیا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت سلمان فارسیؓ کا ہدیہ قبول فرمایا تھا جبکہ وہ غلام تھے اور حضرت بریرہؓ کا ہدیہ قبول فرمایا تھا جبکہ وہ مکاتبہ تھی اس سے معلوم ہوا کہ غلام تاجر کا ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔

ہاں اگر غلام نے مال تجارت سے کسی کو کپڑا دیدیا، یا کسی کو نقد مال یعنی سونا چاندی دیدیا تو یہ جائز نہیں ہے کہ یہ تجارت کے باب میں داخل نہیں ہے تو اس کی اجازت بھی نہ ہوگی۔

واستخدام الخصی : اور خصی آدمیوں سے خدمت لینا مکروہ ہے کیونکہ جب صرف خصی آدمیوں سے خدمت لیا جائے گی تو لوگ معاش کی تلاش کیلئے اپنے آپ کو خصی کرنا شروع کر دیں گے تو یہ لوگوں کو خصی کرنے پر ابھارنا ہے اور خصی کرنا درحقیقت مثلہ کرنا ہے اور مثلہ ناجائز ہے اسلئے خصی کرنا بھی ناجائز ہے اور خصی سے خدمت لینا مکروہ ہے۔

﴿واقراض بقال شیئاً یأخذ منه ماشاء﴾ فانه قرض جر نفعاً ﴿واللعب بالشطرنج والنرد وکل لھو﴾ ھذا عندنا وعند الشافعیؒ یباح لعب الشطرنج اذفیه تشحیذ الخاطر لکن بشرط ان لاتفوته الصلوة ولایکون فیه میسر قلنا ھو مظنة فوت الصلوة وتضییع العمر واستیلاء الکفر الباطل حتی لایحس بالجوع والعطش فکیف بغیرھما ﴿وجعل الغل فی عنق عبده وبیع ارض مکة واجارتھا﴾ ھذا عند ابی حنیفةؒ لان

مكة حرام وعندهما يجوز لان ارضها مملوكة ﴿وقوله في دعائه بمعقد العز من عرشك وبحق رسلك وانبيائك لانه يوهم تعلق عزه بالعرش ولاحق لاحد على الله تعالىٰ وعند ابويوسفؒ يجوز الاول للدعاء المالور ﴿وتعشير المصحف ونقطه الاللعجم فانه حسن لهم.

ترجمہ: اور مکروہ ہے سبزی بیچنے والے کو کوئی چیز قرض دینا تا کہ اس سے تھوڑی تھوڑی چیز لیتا رہے کیونکہ اس قرض کے ذریعہ نفع حاصل ہو رہا ہے۔ شطرنج، اور نردشیر اور ہر قسم کھیل، کھیلنا مکروہ ہے یہ ہمارے نزدیک ہے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا مباح ہے اس لئے کہ اس کے کھیلنے سے ذہن تیز ہوتا ہے بشرطیکہ اس سے نماز فوت نہ ہوتی ہو اور نہ اس کے کھیلنے سے جوا مقصود ہو، ہم کہتے ہیں کہ اس میں نماز فوت ہونے، عمر ضائع ہونے اور دل و دماغ پر فکرِ باطل کے غالب ہونے کا گمان غالب ہے یہاں تک کہ اس کو بھوک اور پیاس کا احساس بھی نہیں ہوتا تو اس کے علاوہ دوسری چیز کا خیال کیسے ہوگا۔ اور غلام کی گردن میں طوق ڈالنا (مکروہ ہے) اور مکہ کی زمین کو فروخت کرنا اور اجارہ پر دینا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ پورا مکہ حرم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ مکہ کی زمین اھل مکہ کی مملوک ہے اور دعا میں یہ کہنا مکروہ ہے اے اللہ میں آپ سے سوال کرتا ہوں آپ کی اس عزت کے واسطے جو عرش کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح بحق رسلک وانبیائک بھی مکروہ ہے اسلئے کہ اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ باری تعالی کی عزت عرش کے ساتھ متعلق ہے اور کسی کا اللہ کے اوپر کوئی حق نہیں ہے۔ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک پہلی صورت جائز ہے اسلئے کہ ادعیہ ماثورہ میں یہ الفاظ موجود ہیں اور قرآن مجید کی ہر دس آیتوں پر نشان اور نقطے لگانا مگر عجم کیلئے یہ مستحسن ہے۔

تشریح: واقراض بقال شيئاً: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے سبزی فروش (یا کسی بھی دکاندار) کو ایک درہم بطور قرض دیدیا تا کہ اس کے عوض موقع بموقع تھوڑا تھوڑا سودا لیتا رہے یعنی کبھی سبزی لے لی، کبھی پیاز، کبھی مصالحہ وغیرہ اور تا جر اس درہم سے اپنا دین وصول کرتا رہے ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس نے سبزی فروش کو ایک درہم قرض دیا تھا اور اس قرض پر اس نے نفع حاصل کیا اور ''کل قرض جر نفعا فهو ربا ''اس لئے یہ مکروہ البتہ اس کے جواز کا طریقہ یہ ہوگا کہ یہ آدمی دکاندار کے پاس یہ درہم امانت رکھے اور جب اس سے سودا لیتا ہے تو اس سے اپنا دین کاٹا جائے تو یہ بلا کراہت جائز ہے۔

واللعب بالشطرنج: شطرنج، نردشیر، اور ہر قسم کھیل مکروہ ہے یہ ہمارے احناف کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھینا مباح ہے کیونکہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کے مباح ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ اس میں مشغول ہونے سے نماز فوت نہ ہوتی ہو اور نہ جوا کھیلنے کے ارادے سے ہو اگر جوا اور قمار کے ارادے سے ہو یا اس سے نماز

فوت ہوتی ہوتو پھر حرام ہے۔

احناف فرماتے ہیں کہ جوا کھیلنے کے ارادے سے تو حرام ہے لیکن جوا کھیلنے کا ارادہ نہ بھی ہوتب بھی مکروہ ہے کیونکہ جو آدمی شطرنج کھیلنے میں مشغول ہوتا ہے وہ انتہائی غافل ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کو اپنی بھوک اور پیاس کا بھی احساس نہیں ہوتا تو نماز کا کیا احساس ہوجائے گا اسلئے شطرنج اور نرد شیر مطلقاً مکروہ ہے۔

وجعل الغلة فی عنق العبد : غلام کی گردن میں طوق ڈالنا تا کہ وہ بھاگ نہ جائے یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ انسان کو بلاضرورت تکلیف دینا ہے اور انسانوں کو بلاضرورت تکلیف دینا جائز نہیں ہے اسلئے یہ عمل مکروہ ہے۔

وبیع ارض مکة: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکہ مکرمہ کی زمین فروخت اور کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ مکہ کی زمین، حرم ہے اور حرم کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ ہاں مکہ مکرمہ کے گھروں کی عمارت چونکہ اہل مکہ کی مملوک ہے اسلئے اس کی بیع جائز ہے،

صاحبینؒ کے نزدیک مکہ کی زمین کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے کیونکہ مکہ کی زمین، اہل مکہ کی مملوک ہے اور اپنی زمین کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہے اسلئے عام زمینوں کی طرح مکہ کی زمین کی بیع اور کرایہ پر دینا بھی جائز ہوگا۔

وقوله فی دعائه بمعقد العز من عرشک : ان الفاظ کے ساتھ دعا مانگنا مکروہ ہے ''اللهم انی اسئلک بمعقد العز من عرشک '' اے اللہ میں آپ سے اس عزت کے واسطے سوال کرتا ہوں جو عرش کے ساتھ متعلق ہے۔

یہ عبارت دو طرح نقل کی گئی ہے (۱) ''بمقعد العز من عرشک '' اس کے مکروہ ہونے میں تو کوئی اشکال نہیں ہے اس لئے کہ مقعد کے معنی ہیں قعود اور اللہ تعالی کیلئے قعود ثابت کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ قعود جسم کیلئے ہوتا ہے اور عرش باری تعالی کیلئے مکان نہیں ہے اسلئے کہ مکان جسم کیلئے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جسم سے منزہ ہے۔

(۲) ''بمعقد العز من عرشک ''یعنی اللہ تعالیٰ کی اس عزت کے واسطے سے سوال کرتا ہوں جو عرش کے ساتھ متعلق ہے اس طرح دعا کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی عزت کا عرش کے ساتھ متعلق ہونا لازم ہوتا ہے حالانکہ اللہ کی صفتِ عزت قدیم ہے اور عرش حادث ہے تو قدیم حادث کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتا اسلئے اس طرح دعا کرنا مکروہ ہے۔

البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ دعا کرنا مکروہ نہیں ہے اسلئے کہ ادعیہ ماثورہ میں یہ الفاظ موجود ہے آپ ﷺ نے اپنی دعاء میں ''اللهم انی اسئلک بمعقد العز من عرشک ومنتهی الرحمة من کتابک وباسمک

الاعظم" کے کلمات موجود ہیں۔

اسی طرح "اللھم بحق فلان علیک یابحق انبیائک ورسلک" کے الفاظ سے دعا کرنا بھی مکروہ ہے کیونکہ باری تعالیٰ پر کسی کا حق نہیں ہے۔

وتعشیر المصحف : قرآن مجید کے دس دس آیاتوں یا اس سے زیادہ پر رکوع، وقف، وغیرہ لگانا یا نقطے اور اعراب لگانا مکروہ ہے کیونکہ عبداللہ بن مسعودؓ کا فرمان ہے "جردوا القرآن" لیکن یہ حکم پرانے زمانے کے اصل عرب کیلئے تھا کیونکہ وہ بغیر اعراب اور نقطوں وغیرہ کے قرآن پڑھ سکتے تھے لیکن ہم عجم بلکہ آج کل کے اہل عرب بھی بغیر اعراب اور نقطے کے قرآن نہیں پڑھ سکتے اسلئے اب کراہت کا حکم نہیں ہے بلکہ اعراب اور نقطے لگانا مستحسن ہے۔

﴿واحتکار قوت البشر والبھائم فی بلد یضر باھله﴾ التخصیص بالقوت قول ابی حنیفةؒ وعند ابی یوسفؒ کل ماضر بالعامة حبسه فھو احتکار وعن محمدؒ لااحتکار فی الثیاب ومدة الحبس قیل مقدرة باربعین یوماً وقیل بالشھر وھذا فی حق المعاقبة فی الدنیا لکن یأثم وان قلت المدة ویجب ان یأمره القاضی ببیع مافضل عن قوته وقوت اھله فان لم یفعل عزره والصحیح ان القاضی یبیع ان امتنع اتفاقاً ﴿لاغلة ارضه ومجلوبه من بلد اخر﴾ ھذا عند ابی حنیفةؒ وعند ابی یوسفؒ کل ذلک یکره وعند محمدؒ کل مایجلب منه الی المصدر غالباً فھو فی حکم المصر ﴿ولایسعر حاکم﴾ الااذا تعدی الارباب عن القیمة فاحشاً فیسعر بمشورة اھل الرای .

ترجمہ: اور مکروہ ہے انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو ذخیرہ کرنا ایسے شہر میں جہاں احتکار سے اہل شہر کو تکلیف ہو خوراک کے ساتھ تخصیص کرنا یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہر اس چیز میں احتکار ہوتا ہے جس کے روکنے سے عام لوگوں کو تکلیف ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک کپڑوں میں ذخیرہ اندوزی نہیں ہے، اور روکنے کی مدت بعض نے کہا ہے کہ چالیس دن ہے اور بعض نے کہا ہے کہ ایک مہینہ ہے اور یہ دنیاوی سزا کے اعتبار سے ہے لیکن یہ آدمی گنہگار ہوگا اگرچہ مدت کم ہو اور ضروری ہے کہ قاضی اس کو اس چیز کے فروخت کرنے کا حکم دیدے جو اس کے اپنے اور اہل وعیال کے خرچہ سے زیادہ ہو اگر وہ اس طرح نہیں کرتا تو قاضی اسکو تعزیر دیدے لیکن صحیح یہ ہے کہ باتفاق علماء قاضی اس کے مال کو فروخت کرے گا اپنی زمین کا غلہ اور دوسرے شہر سے لایا ہوا غلہ ذخیرہ کرنا احتکار میں داخل نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ سب مکروہ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر وہ جگہ جہاں سے عام طور پر شہر میں غلہ لایا جاتا ہے تو وہ شہر کے حکم میں ہے اور حاکم ریٹ مقرر

نہیں کرے گا مگر یہ کہ مالک اشیاء کی قیمتوں میں بہت زیادہ تعدی کریں تو پھر اہلِ رائے کے مشورہ سے ریٹ مقرر کردے۔

تشریح: احتکار کا بیان:

امام بوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک احتکار انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے ساتھ خاص ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے ساتھ نہیں بلکہ ہر چیز میں احتکار نا جائز ہے۔

مسئلہ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قحط کے زمانے میں انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو ذخیرہ کرنا مکروہ ہے لیکن اس کیلئے چند شرائط ہیں (۱) یہ کہ یہ شہر اتنا چھوٹا ہو کہ کسی کے ذخیرہ کرنے سے دوسرے اہل شہر کو تکلیف ہو اگر شہر بڑا ہو اور ایک آدمی کے ذخیرہ کرنے سے دوسرے لوگوں کو تکلیف نہ ہو پھر مکروہ نہ ہوگا۔

(۲) ذخیرہ کی ہوئی چیز انسانوں یا جانوروں کی خوراک ہو لیکن یہ شرط حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ہر چیز میں احتکار نا جائز ہے جبکہ اس کے ذخیرہ کرنے سے عام لوگوں کو تکلیف ہو۔ جیسے آج کل کے زمانے میں پٹرول، گیس وغیرہ۔

(۳) یہ کہ غلہ اس نے شہر کی منڈی، یا شہر کے مضافات سے خرید کر ذخیرہ کیا ہو اگر اس نے شہر کی منڈی یا شہر کے مضافات سے نہ خریدا ہو بلکہ اپنی زمین کی پیداوار ہو، یا دوسرے شہر سے لایا ہو تو پھر اس کا ذخیرہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔

امام محمدؒ نے جو فرمایا ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوتا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام محمدؒ کا مذہب امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کی طرح یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی احتکار انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے ساتھ خاص ہے۔

احتکار کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے کہ کتنے دنوں تک ذخیرہ کرنے کو احتکار سمجھا جائے گا۔ چنانچہ بعض حضرات فقہاء نے احتکار کی مدت ایک مہینہ مقرر کی ہے کہ ایک مہینہ کی مدت کثیر مدت شمار ہوتی ہے اور ایک مہینے سے کم مدت قلیل شمار ہوتی ہے، اور بعض حضرات نے چالیس دن مدت مقرر کی ہے کیونکہ ایک حدیث شریف میں آیا ہے "من احتكر طعاما اربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه" لیکن یہ چالیس دن یا ایک مہینہ مدت مقرر کرنا دنیاوی سزا کے اعتبار سے ہے کہ اس مدت سے پہلے قاضی اس کو سزا نہیں دے گا رہا گناہ کا مسئلہ تو جس نے ذخیرہ اندوزی اور مسلمانوں کی تکلیف کے انتظار کی نیت سے غلہ وغیرہ ذخیرہ کیا تو وہ گنہگار ہوگا اگر چہ تھوڑی مدت ہی کیوں نہ ہو۔

پھر جس نے مال ذخیرہ کیا ہے تو قاضی اس کو حکم کرے گا کہ اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ضرورت بقدر چیز اپنے پاس رکھو اور باقی کو فروخت کردو اور اگر وہ پھر بھی فروخت نہیں کرتا تو قاضی اسکو تعزیر دے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر وہ خود فروخت کرنے پر امادہ نہ ہو تو پھر قاضی خود اس کو فروخت کردے اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر کسی نے اپنی زمین کا غلہ یا دوسرے شہر سے لایا ہوا غلہ ذخیرہ کیا تو اس پر ذخیرہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا اس لئے کہ جب اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ زمین کو خالی چھوڑ دے اس میں کچھ بھی نہ بوئے اسی طرح اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دوسرے شہر سے مال نہ منگوائے تو اس کو اس کے ذخیرہ کرنے کا اختیار بھی ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ سب مکروہ ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس مقام اور جس علاقے سے شہر کی منڈی میں غلہ لایا جاتا ہے وہ شہر کے حکم میں ہے لھذا اس مقام سے غلہ خرید کر ذخیرہ کرنا مکروہ ہوگا اور جس مقام سے شہر کی منڈی میں مال نہیں لایا جاتا تو پھر اس مقام کا غلہ خرید کر ذخیرہ کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

ولایسعر حاکم : حاکم تاجروں کیلئے ایک ریٹ مقرر نہ کرے کہ اس سے کم یا زیادہ پر فروخت نہ کریں گے بلکہ ان کو آزاد چھوڑ دے جس ریٹ پر چاہے فروخت کردے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "لاتسعروا فان اللہ ھو المسعر القابض الباسط الرازق" نیز ریٹ مقرر کرنے میں تاجروں پر پابندی لگانا ہے حاکم آزاد شخص پر پابندی نہیں لگا سکتا۔ ہاں اگر تاجروں نے قیمت میں حد سے زیادتی شروع کی اور دوسرے کو بھی سستی قیمت پر فروخت کرنے نہیں دیتے تو اس صورت میں حاکم اہل رائے کے مشورہ سے فکس ریٹ مقرر کرسکتا ہے تاکہ عام لوگوں کو تکلیف نہ ہو۔

واللہ اعلم بالصواب

ختم شد کتاب الکراہیۃ

بتاریخ ۱۵ محرم الحرام۔ ۱۴۳۰ھ

مطابق ۱۳۔ جنوری۔ ۲۰۰۹ء بروز منگل

کتاب احیاء الموات

یہ کتاب ہے بنجر زمین کو آباد کرنے کے بیان میں

ھی ارض بلانفع لانقطاع مائھا اوغلبته علیھا اونحوھما کمااذانزت اوصارت سبخة عادیة اومملوکة فی الاسلام لایعرف مالکھا بعیدۃ من العامر بحیث لایسمع صوت من اقصاہ﴾ وعند محمدؒ ماکان مملوکا لمسلم اوذمی لایکون مواتا فاذالم یعرف مالکھا کان لعامة المسلمین ولوظھر مالکھا ترد الیه ویضمن نقصان الارض والبعد عن العامر شرطه ابویوسفؒ خلافالمحمدؒ .

ترجمہ: موات وہ زمین ہے جس سے انتفاع نہ کیا جاسکتا ہو پانی کے منقطع ہونے کی وجہ سے، یاپانی کے غالب آنے کی وجہ سے وغیرہ۔ جیسے اس سے پانی رس رہا ہو یا شور ہو جائے، پرانی خراب چلی آرہی ہو یا اسلام میں کسی کی مملوک ہولیکن اس کا مالک معلوم نہ ہو آبادی سے اتنی دور ہو کہ اگر کوئی شخص آبادی کے اخری حصے میں کھڑے ہو کر آواز دے تو اس کی آزاد نہ سنائی دے اور امام محمدؒ کے نزدیک جو زمین کسی مسلمان یا ذمی کی مملوک تھی تو وہ موات نہ ہوگی پس جب اس کا مالک معلوم نہ ہو تو عام مسلمانوں کیلئے ہوگی اور جب اس کا مالک ظاہر ہو جائے تو اس کو واپس کردی جائے گی اور استعمال کرنے والا زمین کے نقصان کا ضامن ہوگا اور آبادی سے دور ہونے کی شرط امام ابویوسفؒ نے لگائی ہے خلاف ثابت ہے امام محمدؒ کیلئے۔

تشریح: احیاء کے لغوی معنی ہیں زندہ کرنا، موات کے معنی ہیں ویران ہونا، غیر آباد ہونا۔ اور اصطلاح میں موات وہ زمین ہے جس کا نفع ختم ہو چکا ہو پانی کے منقطع ہونے کی وجہ سے، یاپانی کے غالب آنے کی وجہ سے مثلاً یا تو نہری زمین تھی اور نہر خشک ہوگیا یا بارانی زمین تھی اور بارش برسنا بند ہوگئی یا اس پر پانی ایسا غالب ہوگیا کہ اس میں کاشت کرنا مشکل ہوگیا اور اس سے پانی رسنا (بہنا) شروع ہوگیا یا وہ زمین شور ہوگئی یعنی اس میں نمکیات زیادہ ہوگئے جس کی وجہ اس میں کھیتی نہیں اگتی۔

احیاءالموات کہتے ہیں اس جیسی زمین آباد کرنا قابل کاشت بنانا۔

احیاءالموات جائز ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "من احی ارضامیتة فھی له"۔

ارض موات کا حکم: ارض موات کا حکم یہ ہے کہ جس نے امام یعنی حاکم کی اجازت سے اس کو آباد کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوگا

ارض موات کے شرائط: ارض کے موات کے شرائط یہ ہیں کہ (۱) وہ زمین پرانی ویران چلی آرہی ہے۔ (۲) یا مسلمانوں

کی مملوک ہو لیکن اس کا مالک معلوم نہ ہو (۳) آبادی سے دور ہو (۴) مسلمانوں کے منافع اس کے ساتھ متعلق نہ ہوں۔

مصنفؒ تفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارض موات وہ ہے جس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو پانی کے منقطع ہونے کی وجہ سے یا پانی کے غالب آنے کی وجہ سے، یا شور ہونے کی وجہ سے، نیز یہ زمین ''عادیہ'' ہو ''عادیہ'' منسوب ہے قوم عاد کی طرف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ زمین حقیقی طور پر قوم عاد کے زمانے سے خراب چلی آرہی ہو بلکہ اہل عرب جب کسی چیز کے پرانے ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو اس کی عاد کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے پرانے زمانے سے وہ خراب چلی آرہی ہو اور زمانہ اسلام میں اس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو،

یا زمانہ اسلام میں کسی کی مملوک رہی ہو لیکن اب اس کا مالک معلوم نہ ہو تو وہ بھی موات ہے اور آبادی سے اتنی دور ہو کہ اگر کوئی شخص آبادی کے اخری حصے پر کھڑے ہو کر آواز دے تو اس زمین تک آواز نہ پہنچے لھذا وہ زمین موات کہلائے گی اور آبادی کے قریب ہو تو وہ موات نہ ہوگی بلکہ آبادی کی تابع ہوگی۔

لیکن یہ یاد رہے کہ آبادی سے دور ہونے کی شرط امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک آبادی سے دور یا قریب ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ امام محمدؒ کے نزدیک نفع معتبر ہے یعنی اگر آبادی والے اس زمین سے نفع حاصل کر رہے ہو (مثلاً چراگاہ کے طور پر یا کھیل وغیرہ کے میدان کے طور پر) تو وہ موات نہ ہوگی بلکہ آبادی کی تابع ہوگی خواہ آبادی کے قریب ہو یا دور اور اگر آبادی والے اس سے نفع حاصل نہ کر رہے ہو تو وہ موات ہوگی خواہ آبادی کے قریب ہو یا دور۔ یعنی امام محمدؒ نے قرب اور بعد کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ حقیقی منفعت کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے قرب اور بعد کا اعتبار کیا ہے۔

نیز امام محمدؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر اس زمین کا زمانہ اسلام میں کوئی مسلمان یا ذمی مالک رہا ہے لیکن فی الحال اس کا مالک معلوم نہیں ہے تو وہ زمین، موات نہ کہلائے گی بلکہ اس کے مالک کی تلاش کی جائے گی اگر مالک نہ ملے تو پھر وہ زمین بیت المال کی طرح عام مسلمانوں کی ملکیت ہوگی اور عام مسلمان اس سے نفع حاصل کریں گے اور جب اس کا مالک معلوم ہو جائے تو اس کو واپس کردی جائے گی اور کاشت کاری کرنے سے جس کے فعل سے اس میں نقصان ہوا ہے وہ اس نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کے غائب ہونے اور دوسرے آدمی کے آباد کرنے سے اصل مالک کا حق ختم نہیں ہوتا۔

﴿من احیا ملکه ان اذنه الامام ولو ذمیا و الافلا﴾ ای لم یأذن الامام لایملکه هذا عند ابی حنیفةؒ وهما لم یشترطا اذن الامام ﴿ولم یجز احیاء ماعدل عنه الماء وجاز عوده فان لم یجز جاز﴾ ای ان لم یجز عود الماء جاز احیائه ومن حجر ارضا ولم یعمرها ثلث حجج دفعها الامام الی غیره﴾ التحجیر فی الاصل وضع الاحجار لیعلم الناس انه اخذها ثم سمی الاعلام التی لایکون بوضع الاحجار وقیل اشتقاقه من

الحجر بالسکون فان کربها و سقاها فهو احیاء عند محمدؒ و ان فعل احدهما فهو تحجیر .

ترجمہ: جس نے حاکم کی اجازت سے ایسی زمین کو آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اگر چہ ذمی ہو ورنہ نہیں یعنی اگر حاکم نے اس کو اجازت نہ دی ہو تو پھر وہ اس کا مالک نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے حاکم کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا ہے، اور اس زمین کا آباد کرنا جائز نہیں ہے جس سے پانی ہٹ گیا ہو اور واپس آنے کا امکان ہو اور اگر واپس آنے کا امکان نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے یعنی اگر پانی واپس آنے کا امکان نہ ہو تو اس کا آباد کرنا جائز ہے۔ اور جس نے زمین میں پتھر لگا دئے اور تین سال تک اس کو آباد نہ کیا تو حاکم اس کو کسی دوسرے کے حوالہ کر دے "تحجیر" اصل میں پتھر لگانے کو کہتے ہیں تا کہ لوگوں کو معلوم ہو کہ اس نے زمین اپنے قبضہ میں لی ہے پھر ہر قسم نشانی کو "تحجیر" کہا جانے لگا جو پتھر لگانے سے نہ ہو، بعض نے کہا ہے کہ یہ مشتق ہے "حجر" سے (جیم کے سکون کے ساتھ) اگر اس نے زمین میں ہل چلایا اور سیراب کیا تو یہ امام محمدؒ کے نزدیک آباد کرنا ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کام کیا تو یہ تحجیر ہے۔

تشریح: آباد کرنے والا ارض موات کا مالک ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ جس نے حاکم کی اجازت سے ارض موات کو آباد کیا یعنی یا تو اس کی کھیتی کی یا عمارت بنائی تو اس کا مالک ہوگا یعنی یہ زمین اس کی ملکیت شمار ہوگی اور اس سے کوئی نہیں لے سکتا صرف قبضہ اور منافع حاصل کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ ملکیت بھی حاصل ہوگی۔

لیکن اگر حاکم نے اجازت نہ دی ہو بلکہ اس نے اپنی طرف سے بلا اذن حاکم اس کو آباد کیا ہو تو پھر وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔

یہ امام صاحب کے نزدیک ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک امام کی اجازت شرط ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک امام کی اجازت شرط نہیں ہے بلکہ جس نے بھی ارض موات کو آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہوگا اگر چہ حاکم نے اجازت نہ دی ہو کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "من احی ارضا میتة فهی له" نیز یہ بھی کہ یہ مال مباح ہے جس نے پہلے اپنے قبضہ میں لے لیا وہ اس کا مالک ہوگا جیسے شکار اور جنگل کی لکڑی یعنی جس طرح جس نے پہلے شکار پکڑ لیا تو وہ اس مالک ہوگا اگر چہ حاکم نے اجازت نہ دی ہو۔

امام صاحبؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ حدیث شریف ہے "لیس للمرئ الاماطابت نفس امامه" اس سے معلوم ہوا کہ امام کی اجازت ضروری ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بھی من جملہ مال غنیمت میں سے ہے اور مال غنیمت میں کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ امام کی اجازت کے بغیر لے لے جب تک امام نے تقسیم نہ کیا ہو۔

ولم یجز احیاء ماعدل عنه الماء : مسئلہ یہ ہے کہ ایک زمین پہلے سے آباد تھی لیکن پھر اس سے پانی ہٹ گیا مثلاً نہر خراب ہوگئی وغیرہ اور زمین ویران ہوگئی یا بارش برسنا بند ہوگیا تو اس صورت میں اگر اس نہر وغیرہ کا دوبارہ انتظام کرنا ممکن ہو تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ ارض موات نہیں ہے اور اگر پانی کا دوبارہ بحال کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کا آباد کرنا ممکن نہ ہو تو پھر اس کا آباد کرنا جائز ہے کیونکہ اب یہ ارض موات بن چکی ہے۔

ومن حجر ارضاً: مسئلہ یہ ہے جس کسی نے ارض موات میں پھتر رکھ دیے یعنی قبضہ کا اظہار کردیا اور پھر تین سال تک اس کو آباد نہ کیا یعنی نہ اسمیں کھیتی اگائی اور نہ عمارت بنائی تو اس صورت میں حاکم اس سے زمین واپس کرے گا اور کسی دوسرے آدمی کے سپرد کرے گا کیونکہ امام نے زمین صرف روکنے کیلئے نہیں دی تھی بلکہ اسلئے دی تھی تا کہ اس سے عوام کو فائدہ ہو اور عوام کو فائدہ اس وقت ہوگا جبکہ زمین آباد ہو کیونکہ اس کا عشر خراج وغیرہ عوام کے مصارب میں خرچ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے آباد ہی نہ کیا تو پھر فائدہ نہ ہوا لھذا کسی دوسرے شخص کو دے گا تا کہ فائدہ حاصل ہوجائے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''تحجیر'' اصل میں زمین کے اندر پھتر رکھنے کو کہتے ہیں پھر ہر قسم نشانی کو رکھنے کو ''تحجیر'' کہا جانے لگا اگرچہ پھتر نہ ہو مثلاً باڑ لگانا کانٹا تار لگانا وغیرہ اس کو بھی ''تحجیر'' کہتے ہیں جبکہ بعض حضرات کے نزدیک یہ ''حجر'' بسکون الجیم سے مشتق ہے اور حجر کے معنی ہیں رکاوٹ پیدا کرنا لھذا رکاوٹ کو ''تحجیر'' کہتے ہیں۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے زمین میں ہل چلایا اور سیراب بھی کیا تو اس صورت یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے زمین کو آباد کیا ہے لھذا اب کسی کے سپرد نہ کیا جائے گا بلکہ یہ آدمی اس کو مالک ہوگا اور اگر دونوں کام نہ کیا بلکہ دونوں میں سے ایک کام یعنی یا تو ہل چلایا اور سیراب نہ کیا، یا سیراب کیا لیکن ہل نہیں چلایا تو اس صورت یہ صرف یہ ''تحجیر'' ہوگی آباد کرنا نہ ہوگا لھذا اگر تین سال تک آباد نہ کیا تو حاکم کسی کے دوسرے کے پسرد کرے گا۔

﴿ومن حفر بیرا فی موات بالاذن فله حریمها للعطن والناضح اربعون ذراعا من کل جانب فی الاصح﴾ بیر العطن البیر التی یناخ الابل حولها ویسقی وبیر الناضح البیر التی یستخرج ماء ها بسیر البعیر ونحوه وعند هما حریمها ستون ذراعا وانما قال فی الاصح لانه قدقیل الحریم اربعون ذراعا من کل جانب وذراع العامة ستة قبضات وعند الحساب کذلک فانهم قدروه بارع وعشرین اصبعا کل اصبع ست شعیرات مضمومة بطون بعضها ببطون البعض ﴿وللعین خمس مائة کذلک﴾ ای من کل جانب ﴿ومنع غیره من الحفرفیه لافیماوراء ه وله الحریم من ثلثة جوانب﴾ ای الذی حفر من منتهی حریم

الاول دون الاول ﴿وللقناة حريم بقدر مايصلحها﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وقيل اذالم يخرج الماء فهو كالنهر فلاحريم له وعند ظهور الماء كالعين فله الحريم خمسمائة ذراع .

ترجمہ: اور جو شخص حاکم کی اجازت سے ارض موات میں کنواں کھودے تو اس کو اس کا حریم ملے گا عطن اور ناضح دونوں کیلئے چالیس چالیس گز ہر جانب سے بنابر روایت اصح بیر عطن اس کنویں کو کہا جاتا ہے جس کے اردگرد پانی پلانے کیلئے اونٹوں کو بٹھایا جاتا ہے اور بیر ناضح اس کنویں کو کہا جاتا ہے کہ جس کا پانی اونٹوں کے چلانے کے ذریعہ نکالا جاتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسکا حریم ساٹھ گز ہوگا مصنفؒ نے ''فی الاصح'' کہا کیونکہ کہا گیا ہے کہ اس کا حریم چالیس گز ہوگا تمام اطراف سے اور عام گز چھ مٹھی کا ہوتا ہے اور اہل حساب کے نزدیک بھی اسی طرح ہے کیونکہ انہوں نے اس کا اندازہ لگایا ہے چوبیس انگلیوں کے برابر ہر انگلی چھ جو کے برابر ہو جن کے پیٹ آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور چشمہ کیلئے پانچ سو گز اور دوسرے کو اس میں چشمہ کھودنے سے روک دیا جائے گا اور اس کو تین اطراف سے حریم ملے گا یعنی جس شخص نے حریم اول کی انتہاء پر کنواں کھودا نہ پہلے والے شخص کو۔ اور کاریز کیلئے اس کی مصلحت کے بقدر حریم ملے گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور کہا گیا ہے کہ جب کاریز کا پانی نہیں نکلتا تو اس کو حریم نہیں ملے گا اور پانی ظاہر نہ ہونے کی صورت میں چشمہ کے مانند ہے لھذا اس کو پانچ سو گز حریم ملے گا۔

تشریح: کنویں اور چشمے کے حریم کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ارض موات میں حاکم کی اجازت سے کنواں کھودا تو اس کو اس کنویں کیلئے حریم بھی ملے گا یعنی کنویں کے اردگرد کچھ معلوم فاصلہ تاکہ دوسرا شخص اس میں کنواں نہ کھودے۔

کنویں کی دو قسمیں ہیں (۱) بیر عطن (۲) بیر ناضح۔

بیر عطن اس کنویں کو کہتے ہیں جس کے اردگرد جانوں کو پانی پلانے کیلئے بٹھایا جاتا ہے اور اس سے کھیتوں کو سیراب نہ کیا جاتا ہو۔

ناضح درحقیقت اس اونٹ کو کہا جاتا ہے جو عطن میں چھڑکاؤ کرتا ہے پھر ہر اونٹ میں اس کا استعمال ہونے لگا اگرچہ وہ اپنے اوپر پانی نہ لادے اور رہٹ کے ذریعہ پانی نکالنے میں چونکہ اونٹ استعمال ہوتا ہے اسلئے جو کنواں کھیتوں کو سیراب کرنے کیلئے ہو اور اونٹ یا بیل کے ذریعہ اس کا پانی نکالا جاتا ہے اس کو بیر ناضح کہتے ہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ بیر عطن کا حریم تو بالاتفاق چالیس گز ہے لیکن بیر ناضح کے حریم کے بارے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک بیر ناضح کا حریم بھی چالیس گز ہے اور صاحبین کے نزدیک بیر عطن کا حریم چالیس گز ہے

جبکہ بیر ناضح کا حریم کا ساٹھ گز ہے (دلائل آپ ہدایہ میں پڑھیں گے ان شاءاللہ)۔

وانما قال فی الاصح : مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بئر عطن اور بیر ناضح کا ہر جانب سے چالیس چالیس گز ہوگا یعنی مجموعہ ایک سو ساٹھ (۱۶۰) گز ہوگا اور یہ روایت اصح ہے "فی الاصح" اسلئے کہا کہ بعض فقہاء کے نزدیک صرف چالیس گز ہوگا یعنی ہر جانب سے دس دس گز ہوگا تو مجموعہ چالیس گز ہو جائے گا لیکن زیادہ صحیح روایت یہ ہے کہ ہر جانب سے چالیس، چالیس گز حریم ملے گا۔

وذراع العامة : ذراع دراصل دو قسم پر ہے (۱) ذراع کرباس یعنی کپڑے ناپنے کا گز (۲) ذراع مساحت یعنی زمین ناپنے کا گز۔

ذراع مساحت آج کل کے حساب سے ساڑھے تین فٹ کا ہوتا ہے یعنی "۴۲" انچ جو انگریزی گز سے چھ انچ زیادہ ہے۔ اور ذراع کرباس ڈیڑھ فٹ کا ہوتا ہے یعنی "۱۸" انچ جو انگریزی گز کا نصف ہے۔

فقہاء کے کلام میں جب ذراع ذکر کیا جاتا ہے اس سے عموماً ذراع کرباس مراد ہوتا ہے (یعنی ڈیڑھ فٹ والا گز) ذراع مساحت مراد نہیں ہوتا اسلئے یہاں پر بھی ذراع، سے ذراع کرباس مراد ہے۔

شارح مزید تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ذراع کرباس چھ مُٹھی کا برابر ہوتا ہے۔ کیونکہ اہل حساب (ریاضی دانوں) نے اس کی یہ تفصیل بیان کردی ہے کہ ذراع کرباس چوبیس انگلیوں کے برابر ہے اور ہر ایک انگلی چھ جو کی برابر ہے یعنی جب جو کے چھ دانے اس طرح رکھ دیئے جائیں کہ ان کے پیٹ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو یہ ایک انگلی کے برابر جگہ گھیر لیں گے لھذا جو کے چھ دانے ایک انگلی کے برابر ہیں اور چھ انگلیاں ایک مٹھی کی برابر ہیں اور چار مٹھی (یعنی چوبیس انگلیاں) ایک ذراع کرباس (گز شرعی) کے برابر ہیں لھذا ایک ذراع کرباس (گزِ شرعی) چار مٹھی کے برابر ہوگیا (مزید تفصیل کیلئے البحر الرائق اور فتاویٰ عالمگیری کا مطالعہ کیجئے)۔

وللعين خمس مائة كذلك: اور جس نے ارض موات میں امام کی اجازت سے چشمہ کھودا تو اس کیلئے ہر جانب سے پانچ، پانچ سو گز حریم ملے گا اور یہ آدمی چشمے کے ساتھ ہر جانب میں پانچ سو گز زمین کا مالک ہوگا لھذا اس کی حدود (یعنی حریم) میں کسی کو کنواں یا چشمہ کھولنے کی اجازت نہ دی جائے گی تا کہ اس کی زمین کا پانی دوسرے کی زمین میں منتقل نہ ہو البتہ اس کے حریم سے باہر (یعنی پانچ سو گز سے آگے) دوسرے شخص کو کنواں یا چشمہ کھودنے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے ارض موات میں کنواں کھودا یا چشمہ نکالا دوسرے شخص کی مملوکہ زمین کے قریب تو اس صورت

میں اس شخص (ثانی) کو تین اطراف میں حریم ملے گا اور ایک طرف (یعنی پہلے والے مالک) کی جانب میں حریم نہیں ملے گا لھذا اگر پہلا والا مالک اپنی زمین کے اخری حصے (جو اس کے کنویں کے قریب ہے) میں کنواں کھودنا چاہے تو اس کو نہیں روکا جا سکتا کیونکہ وہ اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے اور ہر شخص کو اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق ہے اسلئے اس کو نہیں روکا جائے گا۔ البتہ بقیہ تینوں اطراف میں کسی کو کنواں کھودنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔

وللقناة حريم :ایک وہ نہر ہوتی ہے جو اوپر سے بند نہیں کی جاتی جیسے عام نہریں اور ایک وہ نہر ہوتی ہے جو اوپر سے بندی کی جاتی ہے اور اس کا پانی زمین کے اندر ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا ہے چاہے پہلے سے کھلی نہر کھود کر پھر اوپر سے بند کیا گیا ہو یا زمین کے اندر سرنگ نکال دی گئی ہو۔ بہر حال کاریز کیلئے کوئی مستقل اور مقرر شدہ حریم نہیں ہے ہاں اگر ضرورت ہو تو بقدر ضرورت جو مناسب ہو اتنا حریم اس کو ملے گا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک کاریز بمنزلہ کنویں کے ہے جس طرح کنویں کیلئے حریم ہے اسی طرح کاریز کیلئے بھی حریم ہوگا۔

بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کاریز کا پانی زمین دوسری جگہ میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر اس کے قریب کوئی کنواں وغیرہ کھودا جائے اور اس کی وجہ سے اس کاریز کا پانی یہاں سے جذب ہو کر وہاں نکلتا ہو تو اس صورت میں کاریز بمنزلہ چشمہ کے ہوگا اور اس کیلئے چشمے کے بقدر حریم ملے گا یعنی ہر طرف سے پانچ، پانچ سو گز اور اگر کنواں وغیرہ کھودنے سے اس کا پانی دوسری جگہ ظاہر نہیں ہوتا تو اس صورت میں یہ بمنزلہ نہر کے ہوگا اور اس کیلئے حریم نہیں ملے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ ولا حريم لنهر في ارض غيره الابحجة ﴾ هذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما له مسناة النهر يمشي عليها ويلقى عليها الطين وكذا في ارض موات ﴿فمسنات بين نهر رجل وارض الأخر وليست مع احد لصاحب الارض﴾ اى لم يكن لاحدهما عليهاغرس وطين ملقى فهي لصاحب الارض عندابي حنيفةؒ وان كان فصاحب الشغل هو صاحب اليد وعند ابي يوسفؒ حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعندمحمدؒ مقدار بطن النهر من كل جانب .

ترجمہ: اور جو نہر دوسرے کی زمین میں ہو اس کیلئے حریم نہیں ہے مگر بینہ کے ساتھ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کیلئے نہر کی مینڈ (کنارے) ہوگی جس پر وہ چلے اور اس پر مٹی ڈالے اسی طرح ارض موات میں بھی ہے۔ پس جو مینڈ ایک آدمی کی زمین اور دوسرے کی نہر کے درمیان ہو اور کسی ایک کے قبضے میں نہ ہو تو وہ زمین والے کی ہوگی یعنی نہ اس پر کسی کا درخت ہو اور نہ اس پر مٹی ڈلی ہوئی ہو تو وہ زمین والے کی ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور اگر درخت یا مٹی ہو تو صاحب شغل کی

ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نہر کا حریم، نہر کے اندرونی حصے کے نصف کے برابر ہوگا ہر جانب سے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہر کے اندرونی حصے کے بقدر ہر جانب سے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی زمین میں نہر کھودی ہو اور پھر اس نے نہر کی مینڈ کا دعوی کیا تو امام صاحب کے نزدیک نہر والے کو مینڈ نہیں ملے گی یعنی اس کو بطور حریم نہیں ملے گی مگر یہ کہ وہ بینہ سے یہ ثابت کردے کہ مینڈ میری ہے تو پھر اس کو ملے گی ورنہ نہیں۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک نہر والے کیلئے نہر کی مینڈ بھی ملے گی کیونکہ حریم کے بغیر نہر سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ نہر میں پانی جاری کرنے اور صاف کرنے کیلئے نہر کی مینڈ پر چلے گا اور اس پر مٹی ڈالے گا اور یہ حریم یعنی مینڈ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حریم کا ثبوت خلاف قیاس ہے کنویں اور چشمے میں خلاف القیاس ثابت ہے نص کی وجہ سے اور نہر میں نص نہیں ہے لھذا نہر کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح ارض موات میں امام صاحب کے نزدیک نہر کا حریم نہیں ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک حریم ملے گا۔

فمسنات بین نهر رجل: مسئلہ یہ ہے کہ ایک مینڈ ہے جو ایک شخص کی نہر اور دوسرے کی زمین کے درمیان واقع ہے لیکن یہ مینڈ (نہر کا کنارہ) کسی کے قبضہ میں نہیں ہے یعنی نہ کسی کے قبضہ پر بینہ موجود ہے اور نہ ظاہری دلیل (یعنی درخت یا مٹی وغیرہ بھی نہیں ہے) تو اس صورت میں یہ مینڈ کس کی ملکیت ہوگی اس میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک مذکورہ صورت میں مینڈ زمین والے کی ملکیت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مینڈ نہر والے کی ملکیت ہوگی کیونکہ یہ اس کیلئے بطور حریم کے ہوگی جس پر وہ چلے گا اور مٹی ڈالے گا۔

اور اگر نہر کی مینڈ پر کوئی ظاہری دلیل موجود ہو مثلاً کسی نے اس پر درخت لگائے ہیں یا مٹی ڈالی ہے تو اس صورت میں صاحبِ شغل یعنی جس نے اس مینڈ کو مشغول کیا ہے (اس پر درخت لگایا ہے یا مٹی ڈالی ہے) وہ زیادہ حقدار ہوگا پس اگر زمین والے نے درخت، یا مٹی ڈالی ہو تو وہ اس کا مالک ہوگا اور اگر نہر والے نے درخت، یا مٹی ڈالی ہے وہ اس کا مالک ہوگا لھذا جو صاحبِ شغل ہے وہ صاحب قبضہ ہے لھذا وہ اس کا مالک بھی ہوگا۔ یہ تفصیل تو امام صاحب کے نزدیک ہے صاحبین کے نزدیک اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے بلکہ نہر کیلئے حریم ہوگا اب صاحبین کا آپس میں یہ اختلاف ہے کہ اس نہر کا حریم کتنا ہوگا؟

چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہر کا حریم نہر کے اندرونی حصے کے نصف کے برابر ہوگا مثلاً نہر کا بطن (اندرونی حصہ) اگر دس گز ہے تو اس کو ہر جانب سے پانچ، پانچ گز حریم ملے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک نہر کے بطن کے برابر ہوگا مثلاً نہر کا بطن کا اگر دس گز

ہے تو اس کو ہر جانب سے دس، دس گز حریم ملے گا۔☆واللہ اعلم بالصواب☆

﴿فصل الشرب نصيب الماء والشفة شرب بني آدم والبهائم ولكل حقها في كل ماء لم يحرز باناء وسقي ارضه من البحر ونهر عظيم كدجلة ونحوها وشق نهر لارضه منها اولنصب الرحى ان لم يضر بالعامة لاسقي دوابه ان خيف تخريب النهر لكثرتها وارضه﴾ بالجر عطف على دوابه وشجر من نهر غيره وقناته وبيره الاباذنه وله سقي شجر اوخضر في داره حملا في الاصح وكرى نهر لم يملك من بيت المال فان لم يكن فيه شيء فعلى العامة﴾ اى يجبر الامام الناس على كريه ﴿وكرى نهر يملك على اهله من اعلاه لاعلى اهل الشفة ومن جاوز من ارضه قدبرئ﴾ اى كل شريك جاوز الذين يكرون النهر عن ارضه لم يكن عليه كرى باقي النهر وبقي النهر وهذاعندابي حنيفةؒ وقالاعليهم كريه من اوله الى اخره۔

ترجمہ: شرب کہتے ہیں پانی کے حصے کو اور ''شَفَةٌ'' کہتے ہیں انسانوں اور جانوروں کے پانی پینے کو اور ہر شخص کو ہر اس پانی سے پینے کا حق حاصل ہے جو کسی برتن میں محفوظ نہ کیا گیا ہو اور (ہر شخص کو) اپنی زمین سیراب کرنے کا حق حاصل ہے سمندر، اور بڑی نہر سے جیسے دجلہ وغیرہ اور اس سے اپنی زمین کیلئے نہر نکال کرلانے اور پن چکی نصب کرنے کا بشرطیکہ عام لوگوں کو ضرر نہ ہو نہ کہ اپنے جانوروں کو پلانے کا اگر نہر کے خراب ہونے کا خوف ہو جانوروں کی کثرت کی وجہ سے اور از پنی زمین کو سیراب کرنے کا (''وارضہ'' مجرور ہے) عطف ہے ''دوابہ'' پر اور درختوں کے (سیراب کرنے کا حق) دوسرے کی نہر، کاریز اور کنویں سے مگر اس کی اجازت سے اور اس کیلئے اپنے گھر کے درخت اور سبزی کو مٹکے کے ذریعہ اٹھا کر سیراب کرنے کا حق ہے بنا بر روایت اصح۔ اور جس نہر کا کوئی مالک نہیں ہوتا اس کی کھدائی بیت المال سے ہوگی اور اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو اس کی کھدائی عام لوگوں پر ہوگی یعنی امام لوگوں کو اس کی کھدائی پر مجبور کرے گا اور جو نہر کسی کی مملوک ہو اس کی کھدائی ان لوگوں پر لازم ہوگی اوپر سے، پینے والوں پر لازم نہ ہوگی اور جس کی زمین سے گزر جائے وہ بری ہوگا یعنی ہر شریک کی زمین سے جو نہر کھود رہے ہیں جب اس کی زمین سے گزر جائے تو باقی نہر کی کھدائی اس پر لازم نہ ہوگی یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک سب پر اس کی کھدائی لازم ہوگی اول سے لیکر آخر تک۔

تشریح: شرب کے مسائل:

شِرب بکسر الشین پانی کے حصے اور نمبر کو کہتے ہیں یہ اصل میں "شَـــفْهَةٌ" تھا "تا" تخفیفاً حذف ہوگئی ہے۔ شفہ کہتے ہیں کہ انسانوں اور جانوروں کا پانی پینا۔

پانیوں کے اقسام ہیں۔ (۱) برتن، مٹکے، مشکیزہ وغیرہ میں محفوظ پانی یہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے برتن وغیرہ میں محفوظ کرلیا ہے لھذا ایسا پانی مالک کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا جائز نہیں ہے نہ خود پینا اور نہ جانوروں کو پلانا جائز ہے۔

(۲) وہ پانی جو کسی کی مملوک نہر حوض کنویں میں ہو اس سے خود پینا اور جانوروں کو پلانا جائز ہے لیکن اس سے اپنی زمین سیراب کرنا، پن چکی لگانا جائز نہیں ہے۔

(۳) وہ پانی جو سمندر، دریا، اور بڑی نہیں میں ہو اس کا پینا، جانوروں کو پلانا اس سے نہر کھود کر لیجانا اور پن چکی لگانا سب جائز ہے بشرطیکہ عام لوگوں کو اس سے نقصان اور تکلیف نہ ہو۔

اب کتاب کی عبارت کی وضاحت سمجھ لیجئے۔

مصنف" فرماتے ہیں کہ برتن اور مشکیزہ میں محفوظ کئے ہوئے پانی کے بغیر تمام پانیوں میں پینے اور جانوروں کو پلانے کا حق ہر شخص کو ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "الناس شرکاء فی ثلث الماء والکلأ والنار" اس سے مراد پینا کا پانی ہے۔

سمندر، بڑی نہریں جیسے دجلہ، فرات، سیحون جیحون، دریائے سوات، دریائے کابل، دریائے سندھ وغیرہ اس جیسے پانی سے ہر شخص کو پانی پینے، جانوروں کو پلانے، اپنی زمین کیلئے نہر کھود لیجانے اور پن چکی لگانے کا حق ہے کیونکہ یہ نہریں کسی کی مملوک نہیں ہیں بلکہ عام لوگوں کیلئے ہیں لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس سے عام لوگوں کو تکلیف اور نقصان نہ اگر عام لوگوں کو تکلیف اور نقصان ہو تو پھر اس کو اجازت نہ ہوگی۔

لاسقی دوابہ :اس عبارت کے ذریعہ مصنف" نے پانی کی دوسری قسم بیان کی ہے یعنی دوسرے کی مملوک نہر، کاریز، اور کنوں سے پانی پینا اور جانوروں کو پلانا جائز ہے لیکن اگر جانوروں کی کثرت کی وجہ سے نہر، کنویں، اور کاریز کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر اس کو روکا جاسکتا ہے کہ جانوروں کو نہر پر نہ لایا جائے بلکہ نہر وغیرہ سے پانی بھر کر لے جائے۔

البتہ دوسرے کی نہر، کاریز، اور کنویں سے اپنی زمین سیراب کرنے، باغ اور درختوں کو پانی دینا جائز نہیں ہے مالک کی اجازت کے بغیر ہاں اگر مٹکے کے ذریعہ اس نہر یا کنویں سے اپنی زمین یا باغ کو سیراب کرتا ہے تو اس سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔

وکری نھر لم یملک : اور نہر جو کسی کی ملکیت نہ ہو بلکہ عام نہر ہو اس کی کھدائی اور صفائی کا خرچہ بیت المال سے دیا جائے گا کیونکہ یہ نہر عام لوگوں کے فائدے کیلئے ہے اور بیت المال میں عام لوگوں کا حق ہے اسلئے اس کا خرچہ بیت المال

سے دیا جائے گا اور اس میں خراج، اور جزیہ وغیرہ کا مال لگایا جائے گا کیونکہ یہ عام نوائب اور ہنگامی حالات کیلئے ہوتا ہے۔
اور اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو پھر تو اس کی کھدائی اور صفائی کا خرچہ عام لوگوں پر لازم ہوگا، اگر کوئی شخص دینے سے انکار کرے تو حاکم اس کو دینے پر مجبور کرے گا کیونکہ یہ حق واجب ہے اور حق واجب کے ادا کرنے کیلئے حاکم جبر کرسکتا ہے۔
اور جو نہر کسی کی ملکیت ہو یعنی خاص چند افراد کیلئے ہو تو اس کی کھدائی اور صفائی کا خرچہ بھی ان لوگوں پر ہوگا بیت المال پر نہ ہوگا کیونکہ ان کا فائدہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے تو اس کا خرچہ بھی انہی پر ہوگا۔ اور جو لوگ اس سے پانی پے رہے ہیں یا جانوروں کو پانی پلا رہے ہیں ان پر خرچہ نہیں آئے گا۔
اب نہر کا خرچہ کس حساب سے آئے گا اس میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس طریقے پر آئے گا کہ ہر شریک پر اپنی زمین کی حدود تک نہر کی کھدائی اور صفائی کا خرچہ لازم ہوگا یعنی ہر ایک شریک صرف اپنی زمین کی حدود تک صفائی اور کھدائی کرے گا اور جب اس کی زمین سے نہر گزر جائے تو وہ فارغ ہو جائے گا اور جس کی زمین کی حدود میں داخل ہو جائے پھر وہ کام شروع کرے گا اسی طرح آخر تک پہنچ جائے گا۔
جبکہ صاحبین کے نزدیک تمام شرکاء پر اول سے آخر تک مشترکہ کھدائی اور اس کا خرچہ یکساں طور پر لازم ہوگا۔

﴿وصح دعوى الشرب بلاارض﴾ هذا استحسان لانه قديملك بدون الارض ارثا وقديباع الارض ويبقى الشرب للبائع ﴿فان اختصم قوم في شرب بينهم قسم بقدر اراضيهم ومنع الاعلى منهم من سكر النهر وان لم يشرب بدونه الابرضاهم وكل منهم من شق نهر منه ونصب الرحى ودالية اوجسر عليه بلااذن شريكه الارحى وضع في ملكه﴾ بان يكون بطن النهر وحافتاه ملكا له وللآخر حق تسييل ﴿ولايضر بالنهر ولابالماء ومن توسيع فم النهر ومن القسمة بالايام وقدكانت بالكوى﴾ الكوى جمع الكوة وزوزن البيت ثم استعيرت للثقب التي تثقب في الخشب ليجرى الماء فيه الى المزارع والجداول وانما يمنع لان القديم يترك على قدمه ﴿ومن سوق شربه الى ارض له اخرى ليس لها منه شرب﴾ لانه اذاتقادم العهد يستدل به اعلى انه حق تلك الارض ﴿والشرب يورث ويوصى بالانتفاع ولايباع ولايوجر ولايوهب ولايتصدق به ولايجعل مهرا اوبدل الصلح ولايضمن من ملأ ارضه فنزت ارض جاره اوعرفت ولامن سقى من شرب غيره﴾ وهو قول الامام المعروف بخواهرزادهؒ وفي الجامع الصغير البزدويؒ انه يضمن والله اعلم .

ترجمہ: اور زمین کے بغیر پانی کے حصے کا دعوی کرنا صحیح ہے یہ استحان ہے اسلئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ آدمی بطور میراث شرب کا مالک ہوتا ہے زمین کے بغیر اور کبھی زمین بک جاتی ہے اور شرب (پانی کا نمبر) بائع کیلئے رہ جاتا ہے اگر کسی کا قوم کا پانی کے حصے کے بارے میں جھگڑا ہو تو یہ ان کے درمیان زمینوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اور اعلی حصے والے کو نہر میں بند باندھنے سے منع کیا جائے گا اگر چہ اس کے بغیر زمین کو سیراب نہ کیا جاسکتا ہو مگر سب کی رضامندی سے اور ہر ایک شریک کو اس نہر سے اپنی زمین کیلئے دوسری نہر نکالنے، پن چکی لگانے ، رہٹ، اور پل لگانے سے منع کیا جائے گا دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر البتہ ایسی پن چکی جو آدمی اپنی ملکیت میں بنائے اس طور کہ نہر کا اندورنی حصہ اور دونوں کنارے کسی شخص کی ملکیت ہو اور دوسرے کیلئے صرف پانی بہانے کا حق ہو نہر اور پانی کے ذریعہ کسی کو ضرر نہیں پہنچایا جائے گا اور اسی طرح (ایک شریک کو) نہر کے منہ کشادہ کرنے اور دنوں کے ذریعہ تقسیم کرنے سے منع کیا جائے گا جبکہ پہلے سے تقسیم سوراخوں کے ذریعہ ہوئی تھی ''کوی'' ''کُوّۃ'' کی جمع ہے گھر کے روشن دان کو کہا جاتا ہے پر یہ لفظ اس سوراخ کیلئے بولا جانے لگا جو کسی لکڑی کے اندر کر دیا جائے تا کہ اس کے ذریعہ نہر کا پانی کھیتوں اور نالیوں میں چلا جائے اور ایام کے ذریعہ تقسیم کرنے سے اسلئے روکا جائے گا کہ قدیم طریقہ کو اپنی قدامت برقرار رکھا جائے گا اور ایک شریک کو اپنے نمبر کے پانی کو اپنی دوسری زمین تک لیجانے سے جس کیلئے اس نہر سے پانی کا حصہ نہ ہو (منع کیا جائے گا) اسلئے کہ کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد وہ اس سے دوسری زمین کے حصے پر استدلال کرے گا کہ اس کا بھی حق ہے۔ اور حق شرب میں وراثت جاری ہوتی ہے اور اس سے انتفاع کی وصیت بھی کی جاسکتی ہے، البتہ حق شرب کو فروخت نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اجرت پر دیا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مہر بنایا جاسکتا ہے اور نہ بدلِ صلح بنایا جاسکتا ہے اور وہ شخص ضامن نہ ہوگا جس نے اپنی زمین پانی سے بھر دی جس سے پڑوسی کی زمین نمناک ہوگئی یا غرق ہوگئی اور وہ شخص بھی ضامن نہ ہوگا جس نے دوسرے کے حصے سے اپنی زمین سیراب کی یہ امام خواہرزادہؒ کا قول ہے اور جامع صغیر میں امام بزدویؒ کا قول یہ ہے کہ ضامن ہوگا۔

تشریح: بغیر زمین کے شرب کا دعوی صحیح ہے:

زمین کے بغیر شرب کا دعوی صحیح ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زمین کے بغیر شرب کا دعوی صحیح نہ ہوتا کیونکہ زمین کے بغیر شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا لیکن استحسان کی وجہ سے زمین کے بغیر شرب کے دعوی کو صحیح قرار دیا گیا کیونکہ کبھی بغیر زمین کے بھی شرب میراث میں مل سکتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آدمی زمین کو بیچ دے اور شرب روک لے لهذا اس کا دعوی مسموع ہوگا۔

اگر ایک نہر چند آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور پھر پانی کے نمبر کے بارے میں اختلاف اور جھگڑا واقع ہو جائے تو یہ ان کے

درمیان زمینوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا مثلاً اگر ایک کی زمین چار جرب ہے دوسرے کی تین جرب اور تیسرے کی ایک جرب ہے تو پہلے شخص کو چار حصے، دوسرے کو تین اور تیسرے کو ایک حصہ پانی دیا جائے گا۔

ومنع الاعلی منهم من سکر النهر : یہاں سے مصنفؒ وہ مسائل ذکر کررہے ہیں جن میں تمام شرکاء کی اجازت کے بغیر دوسرے شریک کو اجازت نہیں ہوتی، چنانچہ۔

(۱) اگر ایک شریک جو جانب اعلی میں ہے اپنی زمین کو سیراب کرنے کیلئے نہر میں بند باندھ لے تو اس کو بند باندھنے سے روکا جائے گا اگر چہ اس کی زمین بند باندھے بغیر سیراب نہ ہوتی ہو جب تک تمام شرکاء اجازت نہ دیں کیونکہ اس میں تمام شرکاء کا حق ہے اور کسی کا حق اس کی اجازت کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے

(۲) اگر کوئی شخص نہر مشترک مخصوص سے دوسری نہر نکالنا چاہے یا اس پر پن چکی، رہٹ اور پل لگانا چاہے تو دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر اسے روکا جائے گا۔

ہاں اگر نہر ایک شخص کی زمین میں گزر رہی ہو اور نہر کا اندرونی حصہ اور نہر کے دونوں کنارے اس شخص کی زمین میں ہوں تو دوسرے شخص کیلئے اس زمین میں صرف پانی چلانے کا حق ہو تو اس صورت میں زمین والا دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر بھی پن چکی لگا سکتا ہے کیونکہ یہ اپنی ہی زمین میں تصرف کر رہا ہے۔

نہر کے ذریعہ کسی کو ضرر اور نقصان نہیں پہنچایا جائے گا اس طور پر کہ نہر کے شرکاء نہر کا مٹی کسی کی زمین میں ڈال دیں یا نہر کشادہ کردیں جس کی وجہ سے دوسرے کی زمین کو نقصان پہنچ رہا ہو اور نہ پانی کے ذریعہ اس طور پر کہ پانی زیادہ کیا جائے جس کی وجہ سے لوگوں کو زمینیں بہہ جائیں یا نمناک ہو جائے۔ یا ایک شریک زیادہ پانی حاصل کرے اور دوسرے کو کم دے۔

(۳) اسی طرح نہر کا منہ کشادہ کرنے سے بھی منع کیا جائے گا کیونکہ ایک اس میں کے پھٹ جانے کا خطرہ ہے دوسرا یہ کہ اس میں اپنے حصے سے زیادہ پانی لے گا تو یہ دوسرے کا حق مارنا ہے اس لئے دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

(۴) اگر پہلے سے تقسیم سوراخوں کے ذریعہ مقرر تھی تو اب ایک شریک کو دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ دنوں کے ذریعہ تقسیم کا طریقہ مقرر کردے اس لئے کہ جو طریقہ پرانے زمانے سے چلا آرہا ہے اس کو پرانے طریقے ہی پر چھوڑ دیا جائے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ "کوی" جمع ہے "کوۃ" کی "کوۃ" اصل میں گھر کے روشن دان کو کہا جاتا ہے پھر اس کا استعمال ہونے لگا ہے اس سوراخ میں جو لکڑی میں کی جاتی ہے تا کہ اس لکڑی کے ذریعہ کھیتوں اور نالیوں میں پانی پہنچایا جائے۔

(۵) اسی طرح اگر ایک شریک کی دو زمینیں ہوں ایک زمین کا اس نہر میں پانی کا حصہ اور نمبر ہے جبکہ دوسری زمین کا اس نہر میں حصہ نہیں ہے اب اگر یہ شریک اپنے حصے کا (مقرر شدہ نمبر) کا پانی دوسری زمین میں دینا چاہتا ہے (جس کیلئے اس نہر سے پانی کا حصہ نہیں ہے) تو اس کو دوسرے شرکاء کی اجازت کے بغیر یہ حق نہ ہوگا بلکہ اس سے روکا جائے گا۔ یہ اسلئے کہ جب تھوڑا زمانہ گزر جائے گا تو یہ شخص اپنی دوسری زمین کیلئے بھی شرب کا دعوی کرے گا حالانکہ دوسری زمین کیلئے اس نہر میں شرب کا حق نہیں تھا

والشرب یورث : حق شرب میراث میں منتقل ہوتا ہے یعنی جس طرح حق مورث کیلئے ثابت تھا اسی طرح وارث کیلئے بھی ثابت ہوگا اسی طرح حق شرب کی وصیت بھی کی جاسکتی ہے کہ میری موت کے بعد میرے حصے کے پانی سے فلاں آدمی نفع حاصل کرے گا تو یہ وصیت جائز ہے۔ لیکن شرب کو فروخت کرنا، اجرت پر دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، اپنی بیوی کا مہر بنانا، صلح میں بدل صلح بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ حق شرب عین نہیں ہے بلکہ محض حق ہے تو اس کو کس طرح سپرد کیا جائے گا نیز اس میں جہالت بھی ہے دھوکہ بھی معلوم نہیں کہ پانی آئے گا یا نہیں اگر آتا ہے تو کتنا آئے گا، اور یہ مال متقوم بھی نہیں ہے لھذا ان وجوہ کی بناء پر شرب کی خرید وفروخت وغیرہ جائز نہیں ۔ اگر ایک شخص نے اپنی زمین عرف میں اور عادت کے مطابق پانی دیدیا جس کی وجہ سے دوسرے کی زمین نمناک ہوگئی یا غرق ہوگئی تو اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس نے کوئی تعدی نہیں کی ہے بلکہ اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن اگر اس نے عرف عادت سے زیادہ پانی دیا اور پھر پڑوسی کی زمین غرق ہوگئی تو پھر یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے تعدی کی ہے اور تعدی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی شریک نے دوسرے کی باری سے اپنی زمین کو سیراب کیا تو اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ پانی کی باری، مال متقوم نہیں ہے لھذا اس کے ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا اور یہ قول امام خواہرزادہ کا بھی ہے (ان کا پورا نام ابوبکر محمد بن حسین بن محمد البخاری ہے)۔ جبکہ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے امام بزدوی (یعنی علی بن محمد بن حسین بن عبدالکریم النسفی البزدویؒ) کا قول یہ نقل کیا ہے کہ اس صورت (یعنی اپنی زمین کو سیراب کے نتیجہ میں دوسرے کی زمین غرق ہوگئی) میں سیراب کرنے والے پر ضمان آئے گا بشرطیکہ تعدی کی مقدار متعین کرنا ممکن ہو اگر تعدی کی مقدار متعین کرنا ممکن نہ ہو تو پھر ضمان نہیں آئے گا۔ ☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆

تم کتاب احیاء الموات بتاریخ ۔۲۱۔ محرم الحرام ۔۱۴۳۰ھ بمطابق ۱۹۔ جنوری۔ ۲۰۰۹ء

كتاب الاشربة

حرم الخمر وهي النى من ماء العنب اذاغلى واشتد وقذف بالزبد وان قلت هذا الاسم خص بهذ الشراب باجماع اهل اللغة ولانقول ان كل مسكر خمر لاشتقاقه من مخامرة العقل فان اللغة لايجرى فيها القياس فلايسمى الدن قارورة لقرار الماء فيه ورعاية الوضع الاول لسيت لصحة الاطلاق بل لترجيح الوضع وقدحققناه فى التنقيح وقذف الزبد قول ابى حنيفةؒ وعندهما اذااشتد صارمسكرا لايشترط قذف الزبد ثم عينها حرام وان قلت ومن الناس من قال السكر منها حرام وهذا مدفوع بان الله تعالىٰ سماها رجساً وعليه انعقد اجماع الامة ثم يكفر مستحلها وسقط تقومها لاماليتها ويحرم الانتفاع بها ويحدشاربها وان لم يسكر ولايؤثر فيها الطبخ ويجوز تخليلها خلافاللشافعیؒ هذه عشرة احكام.

ترجمہ: شراب حرام ہے اور یہ انگور کا کچا پانی ہے جب جوش مارے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے اگرچہ کم ہو یہ نام اس قسم کی شراب کے ساتھ خاص ہوا ہے اہلِ لغت کے اجماع سے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہر مسکر خمر ہے اس وجہ سے کہ یہ مشتق ہے مخامرۃ العقل (عقل کو چھپا دینے) سے کیونکہ لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا پس بڑے مٹکے کو قارورہ نہیں کہا جاتا پانی کا اس میں قرار پکڑنے کی وجہ سے، اور وضع اول کی رعایت اطلاق کی صحیح ہونے کیلئے نہیں ہے بلکہ وضع کی ترجیح کیلئے ہے اور اس کی تفصیل ہم نے تنقیح میں بیان کردی ہے۔ اور جھاگ پھینکنے کی شرط امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جب گاڑھا ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے تو پھر جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے پھر اس کی عین حرام ہے اگرچہ کم ہو اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس میں حد مسکر حرام ہے لیکن قول یہ مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اس کو رجس قرار دیا ہے اور اس پر امت کا اجماع منعقد ہے پھر اس کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی اور اس کا تقوم ساقط ہے نہ کہ مالیت اور اس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے اور اس کے پینے والے پر حد لگائی جائے گی اگرچہ نشہ نہ ہوا ہو اور پکانا اس میں کوئی اثر نہیں کرتا اور اس کا سرکہ بنانا جائز ہے خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے۔ یہ دس احکام ہو گئے۔

تشریح: شراب کی تعریف اور اس کے احکام:

اشربہ جمع ہے شراب کی اور شراب لغت میں ہر اس رقیق سیال چیز کو کہتے ہیں جو پی جا سکے چاہے حرام ہو یا حلال جیسے پانی، رس،

شربت، عرق وغیرہ۔ اور اصطلاح شرع میں شراب ہر وہ چیز ہے جو نشہ آور ہو بے ہوشی، مستی اور سستی پیدا کرتی ہو۔ اس باب میں مصنفؒ نے پینے والی چیزوں کا بیان فرمایا ہے کہ کس چیز کا پینا حرام ہے اور کس کا پینا جائز ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اشربہ محرمہ (حرام شربتوں) کی چار قسمیں ہیں (۱) شراب، (۲) طلاء، (۳) نقیع التمر، (۴) نقیع الزبیب۔

تفصیل: (۱) شراب کی تعریف اور حکم:

شراب کی اصطلاحی تعریف یہ ہے "النیٔ من ماء العنب اذا غلاو اشتد و قذف بالزبد" انگورہ کا کچا شیرہ جبکہ جوش مارنے لگے اور قوت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے جوش سے مراد کامل جوش ہے کہ نیچے کا پانی اوپر آجائے اور اوپر کا پانی نیچے چلا جائے، اور اشتداد سے جوش کی کثرت مراد ہے جس سے مست کر دینے کی قوت حاصل ہو جائے آئمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "کل مسکرم خمر" کہ ہر نشہ آور چیز خمر ہے اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے "الخمر من هاتین الشجرتین النخلة و العنبة" کہ خمر کھجور اور انگور سے بنائی جاتی ہے نیز حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں کہ "الخمر ماخامر العقل" کہ خمر مخامرت سے یعنی عقل کو چھپا دیتی ہے اس لئے اس کو خمر کہتے ہیں اور مخامرت ہر مسکر چیز میں پائی جاتی ہے لھذا ہر مسکر چیز "خمر" یعنی شراب حقیقی ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ خمر صرف انگور کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جو شراب کھجور، شہد، گیہوں اور جو وغیرہ سے بنائی جاتی ہے اور اس میں نشہ ہو تو وہ بھی خمر ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر صرف "النیٔ من ماء العنب" کے ساتھ خاص ہے اس کے ماسوا جو شراب (شربت) ہے اگر چہ وہ حرام ہیں لیکن اس کو خمر نہیں کہا جاتا۔ کیونکہ باجماع اہل لغت "خمر" خاص ہے "النیٔ من ماء العنب" کے ساتھ خمر کا استعمال صرف اسی معنی میں مشہور ہے اس کے ماسوا جو شرابیں ہیں ان کے الگ الگ نام ہیں مثلاً، طلاء، منصف، مثلث، اور باذق وغیرہ، نیز خمر کی حرمت قطعی ہے جو بالا جماع ثابت ہے لھذا اس کی حرمت اس شیٔ کی جانب منصرف ہوگی جس کی حرمت قطعی اور یقینی ہو اور انگوری شراب کے علاوہ دوسری شرابوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مجتہد فیھا ہیں چنانچہ طلاء ہمارے نزدیک حرام ہے لیکن امام اوزاعیؒ کے نزدیک مباح ہے اسی طرح "نقیع تمر" ہمارے نزدیک حرام ہے لیکن شریک بن عبداللہ کے یہاں مباح ہے۔ نیز نقیع زبیب جوش اور اشتداد کے بعد ہمارے یہاں حرام ہے اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک مباح ہے۔

اور خمر کو بایں معنی خمر کہنا کہ وہ عقل کو چھپا لیتی ہے اول تو ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ یہ اتفاق اہل لغت کے خلاف ہے چنانچہ امام لغت علامہ ابن الاعرابی فرماتے ہیں کہ خمر کو خمر اسلئے کہتے ہیں کہ وہ متخمر ہے یعنی اس میں شدت وقوت ہے جو دوسری شرابوں میں نہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خمر مخامرة العقل سے ہے اور ہر مسکر کو شامل ہے جیسا کہ قاموس کی عبارت "الخمر ماسکر من

عصير العنب وهو عام و العموم اصح ''اور حضرت عمر فاروقؓ کے قول ''الخمر ما خامر العقل'' اور حدیث ابن عمرو ابی ہریرہ وانسؓ سے معلوم ہوتا ہے جن میں خمر کا اطلاق انگوری شراب کے علاوہ دیگر مسکرات پر بھی موجود ہے تو اس سے لفظ خمر کے اسم خاص ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ بعض الفاظ اصل معنی کے لحاظ سے عام ہوتے ہیں لیکن غلبہ استعمال کی وجہ سے خاص ہو جاتے ہیں مثلاً لفظ نجم باعتبار اصل نجوم بمعنی ظہور سے مشتق ہے جو ہر ظاہر ہونے والی چیز کو شامل ہے پھر ظاہرِ مخصوص (جنس کوکب) کیلئے اسم خاص ہوگیا اس کے بعد غلبہ استعمال کی وجہ سے ستارۂ خاص (ثریا) کا نام ہوگیا اور یہ عربی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس کی نظیریں ہر زبان میں موجود ہیں مثلاً تنزیب کے حقیقی معنی ہر اس چیز کے ہیں جو بدن کو زیب دے حالانکہ یہ ایک خاص کپڑے کا نام ہے ہمارے اس دعوی کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی روایت ''لقد حرمت الخمر ومابالمدينة منها شيء'' سے بھی ہوتی ہے جس کے متعلق علامہ ابن جوزیؒ جیسا شخص بھی تحقیق میں یہ کہنے پر مجبور ہے۔ کہ ہر ماء عنب کو شراب کہا جاتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ غیر خمر کو خمر نہ کہا جائے۔

كل مسكر خمر :کا جواب یہ ہے کہ یہ مجاز پر محمول ہے کہ خمر تو در حقیقت انگوری شراب ہی کو کہتے ہیں لیکن کبھی غیر خمر کو بطریق مجاز خمر کہہ دیتے ہیں، اگر مجاز پر محمول نہ کیا جائے تو لازم آئے گا کہ بھنگ اور تاڑی وغیرہ بھی خمر ہو کیونکہ مسکر کے افراد میں یہ بھی داخل ہیں حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں۔

الخمر من هاتين الشجرتين :کا جواب یہ ہے کہ اس سے اطلاق خمر مراد نہیں بلکہ بیان حکم مقصود ہے جو منصب رسالت کے لائق ہے کیونکہ آپ ﷺ بیان احکام کیلئے تشریف لائے تھے نہ کہ بیانِ لغت کیلئے تو مطلب یہ ہوا کہ جو شراب انگور کے درخت سے ہو وہ حرام ہے اور جو خرما کے درخت سے وہ بھی حرام ہے اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے کہ آپ ﷺ سے نبیذ کے متعلق دریافت کیا گیا آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام کی وجہ سے حرام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے انجام کی وجہ سے حرام کیا ہے۔ تو جس شراب کا انجام خمر کے مثل ہو یعنی مسکر ہو وہ خمر کی طرح حرام ہے معلوم ہوا کہ خمر تو انگوری شراب ہی کا نام ہے لیکن جو شراب مسکر ہو اس کا حکم خمر کی طرح ہے یعنی سب مسکرات خمر کے حکم میں داخل ہیں۔ (معدن الحقائق ص ۳۴۶)

پوری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے (۱) کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر حقیقی صرف انگور کے شیرہ کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ جتنی مسکر شرابیں ہیں وہ سب نشہ کے اعتبار سے تو خمر کے حکم میں داخل ہیں لیکن اس کو خمر بمعنی حقیقی نہیں کہا جا سکتا بلکہ خمر بمعنی مجازی کہا جاتا ہے۔

(۲) خمر کی حرمت قطعی ہے اور دیگر اشربہ کی حرمت ظنی ہے۔ (۳) خمر کا مستحل کافر ہے اور دیگر اشربہ کا مستحل کافر نہیں۔

(۴) خمر کی تھوڑی مقدار پینا اور زیادہ پینا سب حرام ہے چاہے نشہ ہو یا نہ ہو۔
(۵) خمر کی تھوڑی مقدار پینے سے بھی حد لگے گی اور زیادہ پر بھی۔
جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور ہر مسکر حرام ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر۔ نشہ لائے یا نہ لائے ہر حال میں حد لگے گی
اب عبارت کی تشریح دیکھ لیجئے: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اہل لغت کا اس بات پر اجماع ہے کہ خمر صرف انگوری شراب کو کہتے ہیں ہر مسکر کو خمر نہیں کہا جاتا اس بناء پر کہ یہ ماخوذ ہے مخامرۃ العقل (عقل کو چھپا دینا) سے کیونکہ لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا مثلاً بوتل کو قارورہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں پانی یا شراب قرار پکڑتی ہے لیکن بڑے مٹکے کو قارورہ نہیں کہا جاتا کہ اس میں بھی پانی یا شراب رکھی جاتی ہے تو اس کو بھی قارورہ کہا جائے اسلئے کہ لغت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ لغت کا تعلق سماع سے ہوتا ہے کہ اہل لغت سے یہ لفظ فلاں چیز کے لئے سنا گیا ہے۔

ورعاية الوضع الاول: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمر حقیقی (یعنی النی من ماء العنب) میں بھی معنی لغوی کی رعایت کی گئی ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح صلوۃ شرعی میں معنی لغوی کی رعایت کی گئی ہے کہ صلوۃ کو اس لئے صلوۃ کہا جاتا ہے کہ صلوۃ کے لغوی معنی دعاء کے ہیں اور صلوۃ شرعی بھی دعاء پر مشتمل ہے اسی طرح زکوۃ کو اس لئے زکوۃ کہا جاتا ہے کہ زکوۃ کے لغوی معنی پاکی کے ہیں اور زکوۃ شرعی بھی چونکہ باقی مال کو پاک کرتی ہے لھذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معنی شرعی اور معنی اصطلاحی میں معنی لغوی کی رعایت کی جاتی ہے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لغت میں قیاس جاری ہوتا ہے اور جب لغت میں قیاس جاری ہوتا ہے تو خمر میں بھی یہ قیاس جاری ہونا چاہے لھذا جس چیز میں مخامرۃ العقل کے معنی پائے جائیں اس پر خمر (شراب حقیقی) کا حکم لگانا چاہیے؟

جواب: اس عبارت میں شارحؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معنی شرعی اور معنی اصطلاحی اس بات کا پابند نہیں کہ اس میں معنی لغوی کی رعایت کی جائے مثلاً چشمے کو نظارہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے لیکن اگر کوئی شخص ابتداء چشمے (عینک) کیلئے دافعہ نام رکھ دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت ضروری نہیں لیکن اگر معنی شرعی میں معنی لغوی کی رعایت کی جائے یہ تو اس بات کیلئے نہیں ہوتی کہ اس معنی پر اس کا طلاق (بولا جانا) صحیح ہے اور یہی اگر علت نہ پائی جائے تو پھر اس معنی پر اس لفظ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا بلکہ اس معنی پر اس کا اطلاق وضع کی ترجیح کیلئے ہوتا ہے مثلاً خمر (شراب حقیقی) میں مخامرۃ العقل کے معنی موجود ہیں تو اس پر لفظِ خمر بولنے کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں معنی لغوی کی مناسبت موجود ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معنی لغوی کے ساتھ مناسبت امرِ ضروری نہیں ہے بلکہ امر مستحسن ہے اور جب مناسبت موجود ہو تو اس کو ترجیح دی جائے گی (واللہ اعلم بالصواب)

قذف الذبد: جھاگ مارنے کی شرط امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ کے نزدیک جھاگ مارنے کی شرط نہیں ہے جب اشتداد اور گاڑھا پن پیدا ہو جائے اور نشہ آور ہو جائے تو وہ حرام ہے چاہے جھاگ مارے یا نہ مارے

خمر سے متعلق دس احکام:

اس عبارت میں مصنفؒ نے خمر سے متعلق دس احکام ذکر فرمائے ہیں۔

(۱) خمر کی تعریف ''وھی النی من ماء العنب اذاغلا واشتد وقذف بالزبد ''۔

(۲) خمر کو خمر کب کہا جائے گا؟ اس کے متعلق صاحبینؒ کے نزدیک صرف اتنا کافی ہے کہ انگور کا کچا پانی جب جوش مارے اور گاڑھا ہو جائے جھاگ مارنا صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جوش مارنے اور گاڑھا ہونے کے ساتھ قذف الذبد بھی شرط ہے۔

(۳) خمر کی عین اور ذات حرام ہے چاہے سکر (نشہ) ہو یا نہ ہو، یہ اسلئے کہ بعض حضرات (قدامہ بن مظعون اور بعض اہل شام) کے نزدیک مطلق شراب حرام نہیں ہے بلکہ حدِ مسکر حرام ہے اور حد مسکر سے کم حرام نہیں ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول مردود ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے شراب کو مطلقاً رجس قرار دیا ہے یعنی شراب نجس (گندگی) ہے اور گندگی چاہے قلیل ہو یا کثیر مطلقاً حرام ہے، نیز شراب کے نجس ہونے پر امت کا اجماع منعقد ہے۔

(۴) شراب کی نجاست، نجاست غلیظہ ہے جس طرح پیشاب کی نجاست، نجاست غلیظہ ہے اسی طرح شراب کی نجاست بھی غلیظہ ہے۔

(۵) ایسی شراب کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی یعنی انگوری شراب کا مستحل کافر ہے کیونکہ ایسی شراب کی حرمت قطعی دلائل سے ثابت ہو چکی ہے اور نص قطعی کا منکر کافر ہوتا ہے۔

(۶) ایسی شراب کا تقوم ساقط ہے اس کی مالیت ساقط نہیں ہے یعنی مسلمان کے حق میں یہ مالِ متقوم نہیں ہے لھذا اگر کسی نے مسلمان کی شراب گرادی تو اس پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اس کی مالیت ساقط نہیں ہے لھذا ذمی کے حق میں یہ مال ہے لھذا اگر کسی نے ذمی کی شراب گرادی تو اس پر ضمان لازم ہوگا۔

(۷) ایسی شراب سے انتفاع بھی حرام ہے لھذا بطور تداوی یا مٹی میں ملی شراب سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔

(۸) ایسی شراب کے پینے والے پر حد لگے گی اگر چہ نشہ آور نہ ہو کیونکہ آپ ﷺ نے شراب پینے کے متعلق مطلقاً حد لگانے کا حکم دیا ہے اس میں سکر وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے، نیز یہ حرام لعینہ ہے اور حرام لعینہ میں قلیل وکثیر کی کوئی قید نہیں ہوتی۔

(۹) انگور سے جب ایک دفعہ شراب بن گئی اب اگر اس کو آگ سے پکالیا تو پکانے سے اس کی حرمت ختم نہ ہوگی بلکہ اب بھی حرمت باقی رہے گی ہاں اتنی بات ہے کہ اس کے پینے سے اس وقت تک حد نہیں لگے گی جب تک حد سکر تک نہ پہنچے۔

(۱۰) شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شراب سے سرکہ بنانا جائز نہیں ہے۔

﴿کالطلاء وھوماء عنب قد طبخ فذھب اقل من ثلثیه وغلظ نجاسته ونقیع التمر﴾ ای السکر ﴿ونقیع الزبیب نیین اذاغلت واشتدت﴾ الضمیر یرجع الی الطلاء ونقیع التمر ونقیع الزبیب وعند الاوزاعیؒ الطلاء وھو الباذق مباح وکذا نقیع الزبیب وعند شریک بن عبدالله السکر مباح لقوله تعالیٰ تتخذون منه سکرا ورزقاحسناً واعلم ان ھذه الاشربة انماتحرم عند ابی حنیفةؒ اذاغلت واشتدت وقذفت بالزبد وعندھما یکفی الاشتداد کمافی الخمر.

ترجمہ: جیسے طلاء اور یہ انگور کا پانی ہے جس کو پکایا گیا ہو اور دو تہائی سے کم جل گیا ہو اور اس کی نجاست غلیظ ہے، نقیع التمر (کھجور کی شراب) اور نقیع الزبیب (کشمش کی شراب) اس حال میں کہ یہ دونوں کچے ہوں جبکہ جوش مارے اور گاڑھا ہو جائیں۔ ''غلت واشتدت'' کی ضمیر ''طلاء، نقیع التمر، نقیع الزبیب'' کی طرف راجع ہے، امام اوزاعیؒ کے نزدیک طلاء جس کو باذق کہتے ہیں یہ مباح ہے اسی طرح نقیع الزبیب بھی ہے، شریک بن عبداللہؒ کے نزدیک سکر (نشہ والی چیز) مباح ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم کھجور کے پھل اور انگور سے سکر اور بہترین خوراک تیار کرتے ہو۔ جان لیں کہ یہ اشربہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت حرام ہوں گے جبکہ جوش مارے، گاڑھا ہو جائیں اور جھاگ مارنے لگے اور صاحبین کے نزدیک صرف اشتداد کافی ہے جیسا کہ خمر میں ہے۔

تشریح: (۲) اشربہ محرمہ میں طلاء ہے۔ طلاء اس کو کہتے ہیں کہ انگور کا شیرہ اتنا پکالیا جائے کہ دو ثلث سے کم جل جائے اور ایک ثلث سے زائد باقی رہ جائے تو یہ بھی شراب کی طرح حرام ہے۔ اسی طرح خمر کی طرح اس کی نجاست بھی غلیظہ ہے۔

(۳) نقیع التمر: اشربہ محرمہ میں نقیع التمر یعنی کھجور کا پانی۔

(۴) نقیع الزبیب: اشربہ محرمہ میں نقیع الزبیب یعنی کشمش کا پانی۔ اس حال میں کہ یہ دونوں پانی کچے ہوں جب اس میں جوش آجائے اور گاڑھا ہو جائیں تو اس کا پینا حرام ہے کیونکہ اس میں نشہ پیدا ہوتا ہے اور نشہ آور چیز کا استعمال حرام ہے اسلئے ان اشربہ کا استعمال حرام ہے یعنی جب کھجور، اور کشمش کو پانی میں ڈال دیا جائے اور کچھ زمانہ چھوڑ دیا جائے تا کہ اس میں غلیان، اشتداد، اور قذف الزبد کی صفت پیدا ہو جائے تو اس کا استعمال کرنا حرام ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''غلت، اشتدت'' کی ضمیر فاعل ماقبل میں ''طلاء، نقیع التمر نقیع الزبیب'' سب کی طرف راجع ہے۔

امام اوزاعیؒ کے نزدیک طلاء جس کو باذق بھی کہتے ہیں کا پینا مباح ہے کیونکہ یہ مشروب طیب ہے خمر نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس میں خمر کی طرح لذت، رقت موجود اور سرور موجود ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے پینے پر فساق وفجار جمع ہوتے ہیں۔ اسی طرح نقیع التمر بھی ان کے نزدیک مباح ہے۔

حضرت شریک بن عبداللہ جو امام صاحب کے شاگرد ہیں ان کے نزدیک نقیع التمر جس کو سکر کہتے ہیں کہ مباح ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسناً ان فی ذلک لآیة لقوم یعقلون'' سورۃ نحل/ایت ۶۷)

کہ اللہ تعالیٰ نے اس نبیذ کو سکر کہا ہے اور اس کو امتنان کے موقع پر ذکر کیا ہے اور امتنان حلال سے کیا جاتا ہے نہ حرام سے پس معلوم ہوا کہ نقیع التمر حلال ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں ''الخمر من هاتين الشجرتين'' آیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سے بنائی جانے والی شراب حرام ہوں گی نیز نقیع التمر کی حرمت پر اجماع منعقد ہوا ہے لھذا یہ حرام ہوگی۔ اور آیت محمول ہے ابتدائی حالت پر یعنی جب تک اس میں غلیان، اشتداد اور نشہ نہ ہو تو یہ حلال ورنہ نہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ اشربہ اس وقت حرام ہوں گی جبکہ اس میں غلیان، اشتداد اور قذف بالزبد آجائیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے صاحبینؒ کے نزدیک صرف اشتداد کافی ہے قذف بالزبد شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ خمر میں امام صاحب کے نزدیک قذف بالزبد شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک قذف بالزبد شرط نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک خمر خاص ہے ''النی من ماء العنب'' کے ساتھ، جبکہ صاحبین اور آئمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے۔

﴿وحرمة الخمر اقوى فيكفر مستحلها فقط وحل المثلث العنبی مشتدا﴾ ای یطبخ ماء العنب حتی

يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يوضع حتى يغلى ويشتد ويقذف بالزبد وكذا صب فيه الماء حتى يرق بعدماذهب ثلثاه وانما حل المثلث عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ خلالمحمدؒ ومالكؒ والشافعيؒ ﴿ونبيذ التمر والزبيب مطبوخاً ادنى طبخة واشتداذا شرب مالم يسكر بلالهو وطرب﴾اى انما يحل هذه الاشربة اذاشرب مالم يسكر اما القدح الاخير وهو المسكر حرام اتفاقاوشرطه ان يشرب لالقصد اللهو والطرب بل لقصد التقوى ﴿والخليطان﴾ وهو ان يجمع بين ماء التمر والزبيب ويطبخ ادنى طبخة ويترك الى ان يغلى ويشتد يحل بلالهو وطرب .

ترجمہ: اور خمر کی حرمت زیادہ قوی ہے لھذا صرف اس کی حرمت کے منکر کی تکفیر کی جائے گی، اور انگور کا مثلث حلال ہے اگر چہ گاڑھا ہو جائے، یعنی انگور کا شیرہ پکالیا جائے یہاں تک کہ دو تہائی ختم ہو جائیں اور ایک تہائی باقی رہ جائے پھر اس کو رکھ دیا جائے یہاں تک کہ جوش مارنے لگے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ مارے، اسی طرح اگر اس میں پانی ڈال دیا جائے تا کہ نرم ہو جائے دوثلث جل جانے کے بعد پھر اس کو تھوڑا سا آگ پر پکالیا جائے پھر اس کو چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ جوش مارے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے، اور مثلث امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے برخلاف امام محمدؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے۔ کھجور اور کشمش کی نبیذ جس کو تھوڑا سا پکایا گیا ہو اگر چہ گاڑھا ہو گیا ہو جب اتنی مقدار پی لی جائے جس سے نشہ پیدا نہ ہو، لہو اور طرب کیلئے نہ ہو یعنی یہ ان اشربہ کا پینا اس وقت حلال ہے جبکہ اتنی مقدار پی لی جائے جس سے نشہ نہ آتا ہو لھذا اس کا آخری پیالہ جس میں نشہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ لہو اور مستی کے طور پر نہ پیئے بلکہ قوت حاصل کرنے کے ارادے سے پیئے اور خلیطین بھی حلال ہیں، اور خلیطین یہ ہیں کہ کھجور اور کشمش کا پانی ملا دیا جائے اور تھوڑا سا پکایا جائے یہاں تک کہ جوش مارے اور گاڑھا ہو جائے تو یہ حلال ہے بشرطیکہ تفریح طبع اور مستی کے طور پر نہ ہو۔

تشریح: شراب کی حرمت قطعی ہے:

مذکورہ اشربہ اربعہ سب حرام ہیں لیکن ان کی حرمت میں فرق ہے چنانچہ شراب کی حرمت دیگر اشربہ سے زیادہ قوی ہے کیونکہ شراب (خمر) کی حرمت قطعی ہے اور دیگر اشربہ کی حرمت خفیف ہے لھذا خمر کی حرمت کا منکر کافر ہوگا اور دیگر اشربہ کی حرمت کا منکر کافر نہیں ہے، کیونکہ دیگر اشربہ کی حرمت ظنی ہے اسلئے کہ ان کی حرمت مین فقہاء کا اختلاف ہوا ہے چنانچہ پہلے گزر گیا ہے کہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک طلاء مباح ہے، لھذا اس کی حرمت مجتہد فیہ ہوگئی اور مسائل اجتہادیہ میں تکفیر نہیں کی جاتی۔ نیز خمر کی نجاست غلیظہ ہے اور دیگر اشربہ کی نجاست خفیفہ ہے۔

وحل المثلث العنبی: یہاں سے مصنفؒ وہ اشربہ ذکر کر رہے ہیں جن کا پینا حلال ہے چنانچہ وہ یہ ہیں۔

(۱) مثلث عنبی۔ مثلث عنبی حلال ہے مثلث عنبی اس کو کہتے ہیں کہ انگور کا پانی اتنا پکالیا جائے کہ اس کے دوثلث ختم ہو جائیں اور ایک ثلث باقی رہ جائے مثلاً انگور کا تین کلو پانی آگ پر رکھ دیا جائے اور اتنا پکالیا جائے کہ دو کلو ختم ہو جائے اور ایک کلو سے کم باقی رہ جائے پھر اس کو رکھ دیا جائے یہاں تک کہ جوش مارے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے۔ تو اس کا پینا حلال ہے۔

اسی طرح اگر مثلث عنبی میں تھوڑا سا پانی ڈال دیا جائے تا کہ پتلا ہو جائے اور پھر تھوڑا سا پکایا جائے پھر اس کو رکھ دیا جائے یہاں تک کہ جوش مارے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ مارنے لگے تو اس کا پینا حلال ہے۔

مثلث عنبی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے، امام محمدؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حرام ہے۔

ونبیذ التمر والزبیب: نبیذ التمر یعنی کھجور کا بھگویا ہوا پانی اور نبیذ الزبیب یعنی کشمش کا پانی بھگویا ہوا پانی جب اس کو تھوڑا سا پکایا جائے اس کا پینا حلال ہے لیکن اس کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) یہ کہ اتنی مقدار پی لی جائے جس سے نشہ نہ آتا ہو (۲) یہ کہ پینا لہو اور مستی کے طور پر نہ ہو بلکہ قوت حاصل کرنے کی نیت سے ہو یا تداوی (علاج) کے طور پر ہو تب جائز ہے ورنہ اگر لہو یا مستی کے طور پر ہو یا اتنی مقدار پی لی جائے جس سے نشہ آتا ہو تو اس کا پینا حرام ہوگا۔

لھذا ان اشربہ کا آخری پیالہ پینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں نشہ پیدا ہو چکا ہوتا ہے۔

والخلیطان: خلیطان اس کو کہتے ہیں کہ کھجور اور کشمش دونوں کو ملا کر پانی میں بھگو دیا جائے اور اس کو تھوڑا سا پکالیا جائے اور پھر اس کو چھوڑ دیا یہاں تک کہ جوش مارے، گاڑھا ہو جائے اور جھاگ مانے لگے تو اس کا پینا حلال ہے حضرات شیخینؒ کے نزدیک بشرطیکہ لہو اور مستی کے طور پر نہ ہو اور نہ حد مسکر تک پہنچ چکا ہو جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ان کا پینا بھی حلال نہیں ہے۔

﴿ونبیذ العسل والتین والبر والشعیر والذرة لم یطبخ بلالهو ولاطرب وخل الخمر ولوبعلاج﴾ ای بالقاء شیء فیه وهذا احتراز عن قول الشافعیؒ فان التخلیل اذاکان بالقاء شیء لایحل الخل قولاً واحداً وان کان بغیر القاء شیء ففیه قولان له .

ترجمہ: اور حلال ہے شہد، انجیر، گندم، جو، اور جوار کی نبیذ اگر چہ اس کو نہ پکایا گیا ہو بشرطیکہ لہو اور مستی کے طور پر نہ ہو اور شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے اگر چہ علاج کے ذریعہ ہو یعنی کسی چیز کے ڈالنے کے ذریعہ، اس کے ذریعہ امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ کسی چیز کے ڈالنے کے ذریعہ سرکہ بنانا ان کے نزدیک جائز نہیں ہے (اور اس میں) ایک ہی قول ہے اور اگر کسی چیز کے ڈالنے کے بغیر ہو تو اس میں ان کے دو قول ہیں۔

تشریح: نبیذ العسل حلال ہے: شہد، انجیر، گندم، جو، اور جوار وغیرہ کی نبیذ استعمال کرنا حضرات شیخینؒ کے نزدیک حلال ہیں اگر چہ اس کو نہ پکایا گیا ہو بشرطیکہ مقدار مسکر سے کم پیئے اور پینا بھی مستی اور فرحت کے طور پر نہ ہو بلکہ تقوی یا تداوی کے طور پر ہو تو پھر اس کا پینا حلال ہے کیونکہ آپ کا ارشاد "الخمر من هاتين الشجرتين" کا مطلب یہ ہے کہ جو اشربہ حرام ہیں وہ کھجور اور انگور سے تعلق رکھتی ہیں لھذا ان علاوہ جو اشربہ ہیں اس کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ مقدار مسکر سے کم ہو اور لہو اور مستی کے طور پر نہ ہو۔ اسی طرح شراب سے سرکہ بنانا بھی جائز ہے چاہے خود بخود (یعنی دھوپ وغیرہ میں رکھنے سے) سرکہ بن جائے یا اس میں کوئی چیز (نمک، کیمیکل وغیرہ) ڈال دی جائے دونوں صورتوں میں اس سرکے کا استعمال جائز ہے کیونکہ اب وہ شراب نہیں رہی ہے بلکہ شراب کی حقیقت ختم ہو کر سرکے کی حقیقت میں تبدیل ہو گئی ہے۔

مصنفؒ نے "ولو بعلاج" کی قید لگائی ہے اس قید کے ذریعہ امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شراب میں کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنایا جائے تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کا ایک ہی قول ہے کہ اس قسم کا سرکہ حرام ہے کیونکہ یہ شراب ہی ہے لیکن صرف نام تبدیل ہو گیا ہے اور اگر شراب سے خود بخود سرکہ بن گیا ہو تو اس کے متعلق امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک قول کے مطابق یہ سرکہ جائز نہیں ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق یہ سرکہ جائز ہے۔

﴿والابنتباذ فی الدباء والحنتم والمزفت والنقير﴾ الدباء القرع والحنتم الجرة الخضراء والمزفت المطلابالزفت ای القير والنقير الظرف الذی يكون من الخشب المنقور اعلم ان هذه الظروف كانت مختصة بالخمر فاذاحرمت الخمر حرم النبی ﷺ استعمال هذه الظروف اما لان فی استعمالها تشبهاً بشرب الخمر واما لان هذه الظروف كان فيها الر الخمر فلما مضت مدة اباح النبی ﷺ استعمال هذه الظروف فان الر الخمر قدزال عنها وايضاً فی ابتداء تحريم شیء يبالغ ويشدد ليتركه الناس مرة فاذاترک الناس واستقرالامر يزول ذلک التشديد بعد حصول المقصود ﴿وكره شرب دردی الخمر والانتشاط به﴾ المرادبالكراهة الحرمة لان فيه اجزاء الخمر الاانه ذكر لفظ الكراهة لاالحرمة لعدم النص القاطع فيه ﴿ولايحد شاربه بلاسكر﴾ فان فی الخمر انما يحد بشرب القليل لان قليل الخمر يدعوالی الكثير ولاكذلک فی الدردی فاعتبر حقيقة السكر.

ترجمہ: اور حلال ہے نبیذ بنانا دباء، حنتم، مزفت اور نقیر میں، دباء کھوکھلے کدو کو کہتے ہیں، حنتم سبز رنگ کے مٹکے کو کہا جاتا ہے، مزفت وہ برتن جس پر قیر یعنی تارکول لگا ہو اور نقیر وہ برتن جو ایسی لکڑی سے بنا ہو جس کو درمیان سے کھود کر بنایا گیا ہو۔ جان لیں

کہ یہ برتن شراب کے ساتھ خاص تھے پس جب شراب کی حرمت آگئی تو آپ ﷺ نے ان برتنوں کا استعمال بھی حرام قرار دیدیا، یا تو اس وجہ سے کہ ان کے استعمال میں شراب پینے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور یا اس وجہ سے کہ ان برتنوں میں شراب کا اثر باقی تھا جب کچھ عرصہ گزر گیا تو آپ ﷺ نے ان برتنوں کا استعمال جائز قرار دیدیا کیونکہ اب اس سے شراب کا اثر زائل ہو گیا نیز کسی چیز کے حرار قرار دینے میں ابتداءً مبالغہ اور سختی کی جاتی ہے تا کہ لوگ اس کو ایک دفعہ چھوڑ دیں اور جب لوگ اس کو چھوڑ دیں اور معاملہ قرار پکڑ لے تو پھر مقصود کے حاصل ہونے کے بعد وہ تشدید اور سختی زائل ہو جاتی ہے۔

شراب کی تلچھٹ پینا اور اس سے نشاط حاصل کرنا مکروہ ہے کراہت سے مراد حرمت ہے کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء موجود ہیں البتہ مصنفؒ نے کراہت کا لفظ استعمال کیا حرمت کا لفظ استعمال نہ کیا اسلئے کہ اس کے بارے میں نص قطعی موجود نہیں ہے اور اس کے پینے والے پر حد نہ لگائی جائے گی جب تک نشہ نہ ہو اور شراب میں تھوڑی مقدار پینے پر بھی حد لگائی جاتی ہے اسلئے کہ شراب کی تھوڑی مقدار کثیر مقدار کی طرف داعی ہوتی ہے اور تلچھٹ میں یہ بات نہیں لھذا اس میں حقیقی نشہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح: دباء، حنتم، مزفت، اور نقیر کی تفصیل:

دباء کھوکھلے کدو کو کہتے ہیں، حنتم سبز رنگ کے مٹکے کو کہتے ہیں اور مزفت اس برتن کو کہتے ہیں جس پر تارکول لگایا جاتا ہے، اور نقیر لکڑی کے اس برتن کو کہتے ہیں کہ لکڑی کو کھود کر بنایا جائے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے جب شراب کی حرمت نازل ہو گئی تو آپ ﷺ نے مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع فرمایا کہ ان برتنوں میں نبیذ نہ بنائی جائے۔ فقہاء نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ ان برتنوں میں شراب بنائی جاتی تھی تو آپ ﷺ نے ان میں نبیذ بنانے سے منع فرمادیا تا کہ شراب پینے والوں کے ساتھ تشبہ لازم نہ آئے۔

یا اس وجہ سے کہ شراب کی حرمت کا زمانہ قریب تھا اور ان برتنوں میں ابھی تک شراب کے اجزاء باقی تھے اسلئے آپ ﷺ نے ان سے منع فرمادیا تا کہ شراب کے اجزاء کا اثر بھی ختم ہو جائے۔ جب کچھ عرصہ گزر گیا اور شراب کی حرمت اور قباحت دلوں میں بیٹھ گئی، شراب کی نفرت اور نجاست دلوں میں راسخ ہو گئی تو آپ ﷺ نے ان برتنوں میں نبیذ بنانے کی اجازت دیدی اور فرمایا کہ برتن نہ تو کسی چیز کو حرام کرتے ہیں اور نہ حلال۔ لھذا اب ان برتنوں میں تم نبیذ بنا سکتے ہو۔

نیز جب کسی چیز کو ابتداءً حرام قرار دیا جاتا ہے تو اس میں مبالغہ اور سختی کی جاتی ہے تا کہ لوگ کامل طور پر اس سے اجتناب کریں اور جب لوگ اس کو ایک دفعہ چھوڑ دیتے ہیں تو پھر وہ تشدید باقی نہیں رہتی بلکہ اس میں تخفیف کی جاتی ہے۔

وکرہ شرب دردی الخمر: اور شراب کی تلچھٹ کا پینا یا اس سے نشاط حاصل کرنا یعنی کوئی نفع حاصل کرنا مکروہ

ہے لیکن یہاں پر کراہت سے مراد تحریم یعنی حرام ہے جس طرح عینِ شراب کا پینا یا اس سے نفع حاصل کرنا حرام ہے اسی طرح اس کی تلچھٹ کا پینا یا اس سے نفع حاصل کرنا حرام ہے، مصنفؒ نے یہاں پر حرام کا لفظ اسلئے استعمال نہیں کیا کہ دردی کے بارے میں نصِ قاطع موجود نہیں ہے کیونکہ یہ عینِ شراب نہیں ہے بلکہ کیچڑ اور گند ہے لیکن اس میں شراب کے اجزاء موجود ہیں اسلئے حکماً تو حرام ہے لیکن فقہاء چونکہ انتہائی احتیاط کرتے ہیں اسلئے اس پر حرام کا اطلاق نہیں کیا بلکہ مکروہ کا اطلاق کیا۔

اور دردی (تلچھٹ) پینے والے پر حد بھی نہیں لگائی جائے گی جب تک نشہ نہ آئے ہاں جب نشہ آجائے تو پھر نشہ کی وجہ سے حد لگائی جائے گی کیونکہ مقدار مسکر تک کوئی نبیذ پینے سے حد لازم ہوتی ہے اور شراب کی قلیل مقدار پینے سے بھی لازم ہوتی ہے اگرچہ نشہ نہ آئے کیونکہ شراب کی تھوڑی مقدار، زیادہ کی طرف داعی ہوتی ہے اور تلچھٹ سے چونکہ طبعیت سلیمہ نفرت کرتی ہے اسلئے تھوڑی مقدار، زیادہ کی طرف داعی نہیں ہے لھذا اس میں حقیقی نشہ کا اعتبار ہوگا جب نشہ آجائے تو حد لگے گی اور اگر نشہ نہ ہو تو پھر حد نہیں لگے گی۔ واللہ اعلم بالصواب

ختم شد کتاب الاشربہ بتاریخ ۵ صفر المظفر ۱۴۳۰ھ مطابق یکم فروری ۲۰۰۹ء

كتاب الصيد

چند مباحث (۱) صید کی تعریف (۲) شکار کا حکم (۳) شکار کی مشروعیت (۴) شکار کے شرائط۔

تفصیل: (۱) صید کی تعریف : صید لغت میں اصطیاد یعنی شکار کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے اور جس جانور کا شکار کیا جاتا ہے اس کو بھی صید کہتے ہیں، یہاں پر معنی مصدری یعنی شکار کرنا مراد ہے۔

اصطلاح میں "اقتناص حیوان ممتنع حلال متوحش طبعا غیر مملوک ولامقدور علیه" جو جانور طبعی طور پر وحشی ہو اور حلال ہو، کسی کا مملوک نہ اور نہ اس کے پکڑنے پر قدرت حاصل ہو اس کے شکار کرنے کو صید (شکار) کہا جاتا ہے۔

(۲) شکار کا حکم: شکار کرنا ایک مباح فعل ہے اس کی اباحت قرآن مجید اور احادیث سے ثابت ہے، بشرطیکہ حرم میں نہ ہو اور محرم کا شکار نہ ہو۔

(۳) شکار کی مشروعیت: شکار کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع سے ثابت ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "واذا حللتم فاصطادوا" اس آیت میں پہلے شکار سے ممانعت آئی اور ممانعت کے بعد امر کیا گیا ہے تو معلوم ہو کہ

یہ امر اباحت کیلئے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے ''وحرم علیکم صید البر مادمتم حرما '' ایک اور جگہ ارشاد خداوندی ہے ''یاایھا الذین امنوا لاتقتلوا الصید وانتم حرم '' اسی طرح ایک اور مقام پر باری تعالی کا ارشاد ہے ''قل احل لکم الطیبات وماعلمتم من الجوارح مکلبین '' ان آیتوں سے شکار کی اباحت معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح حضرت عدی بن حاتم کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عدی بن حاتم سے کہا ''ان رسلت کلبک وسمیت فاخذ فقتل فکل واکل منہ فلاتاکل فانما امسک علی نفسہ ''۔

وعن ابی قتادۃؓ انہ کان مع رسول اللہ ﷺ فرأی حمارا وحشیا فاستوی علی فرسہ واخذ رمحہ ثم شد علی الحمار فقتلہ فلماادرکوا رسول اللہ ﷺ سالوہ عن ذلک فقال ھی طعمۃ اطعمکموھا اللہ (متفق علیہ)

اسی طرح امت کا اجماع ہے شکار کی اباحت اور اس کے کھانے پر۔

ہاں عبث اور فضول شکار کرنا مکروہ ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ ایک پرندہ قیامت کے دن کہے گا کہ اے میرے مولی فلاں نے مجھے عبث قتل کیا تھا اور مجھ سے منفعت حاصل نہیں کی تھی پوچھا گیا یا رسول اللہ پرندے کی منفعت کیا ہے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو ذبح کر کے کھایا جائے۔ (تفصیل کیلئے الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۴ صفحہ ۲۸۰۲)

شکار کے شرائط: شکار کے شرائط کی تفصیل کتاب میں آرہی ہے۔

﴿یحل صید کل ذی ناب وذی مخلب من کلب اوبازی ونحوھما﴾ قد مر فی کتاب الذبائح معنی ذی الناب وذی المخلب ثم اعلم ان الخنزیر مستثنی لانہ نجس العین وابویوسفؒ استثنی الاسد لعلو ھمتہ والدب لخساستہ والبعض الحق الحدءۃ لخساستہ والظاھر انہ لایحتاج الی الاستثناء فان الاسد والدب لایصیران معلمین لعلو ھمتہ والخساسۃ فلم یوجد شرط حل الصید .

ترجمہ: کچلی کے دانت والے اور چنگل والے کا شکار حلال ہے یعنی کتا اور باز وغیرہ کا شکار، کتاب الذبائح میں ''ذی ناب'' اور ''ذی مخلب'' کے معنی گزر گئے ہیں پھر جان لیجئے کہ خنزیر اس سے مستثنی ہے کیونکہ وہ نجس العین ہے اور امام ابو یوسفؒ نے شیر کو علو ہمت کی وجہ سے اس سے مستثنی کر دیا ہے اور ریچھ کو خساست اور رزالت کی وجہ سے اور بعض حضرات نے چیل کو بھی خساست کی وجہ سے اس کے ساتھ شامل کر دیا ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ استثناء کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شیر اور ریچھ معلَّم نہیں بن سکتے ایک علوِ ہمت کی وجہ سے اور دوسرا خساست کی وجہ سے لھذا شکار کے حلال ہونے کی شرط نہیں پائی جارہی۔

تشریح: شکاری جانوروں کے بارے میں قاعدہ:

اس عبارت میں مصنفؒ نے شکار کرنے والے جانوروں کا ایک اصول بیان کیا ہے کہ شکار کرنے والے جانور دو قسم کے ہیں ایک قسم وہ ہے جو دانتوں سے شکار کرتے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو پنجوں سے شکار کرتے ہیں تو اب کس قسم کے جانور کا شکار جائز ہوگا اور کس کا جائز نہ ہوگا۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ دانتوں والے جانوروں میں شرط یہ ہے کہ وہ ذی ناب ہو۔ دانت دو قسم کے ہوتے ہیں ایک دانت کھانے والے ہوتے ہیں اور دوسرے دانت زخمی کرنے اور چیر پھاڑ کرنے کیلئے ہوتے ہیں جیسے کتا، بھیڑیا شیر وغیرہ لھذا جس جانور کے ناب یعنی زخمی کرنے والے دانت ہوں اس کا شکار حلال ہوگا (آئندہ آنے والے شرائط کے ساتھ)۔

اور ذی مخلب وہ پرندہ ہے جو پنجوں سے چیز کو پکڑ کر زخمی کرتا ہے جیسے باز وغیرہ لھذا اس جیسے پرندے کا شکار بھی حلال ہوگا (آئندہ آنے والے شرائط کے ساتھ)۔

ثم اعلم الخنزیر: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ذی ناب کا شکار حلال ہوگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خنزیر کا شکار کیا ہوا جانور بھی حلال ہوگا حالانکہ خنزیر کا شکار کیا ہوا جانور کسی نزدیک بھی حلال نہیں ہے۔ تو مصنفؒ نے اس کو جواب دیدیا کہ خنزیر اگرچہ ذی ناب میں داخل ہے لیکن اس کا شکار کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے اس لئے کہ خنزیر نجس العین ہے اس کے کسی جز سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے شیر اور ریچھ کو بھی ذی ناب کے حکم سے مستثنی کر دیا ہے کیونکہ شیر اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے کسی کیلئے شکار نہیں کرتا ہے یعنی وہ کسی کا تابع نہیں ہوتا۔ اور ریچھ اپنی] پست ہمتی، خساست اور رزالت کی کسی کیلئے شکار نہیں کرتا لھذا اس کا شکار کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے چیل کو بھی مذکورہ دونوں جانوروں کے ساتھ شامل کر دیا ہے یعنی چیل بھی اپنی خساست اور رزالت کی وجہ سے کسی کیلئے شکار نہیں کرتا لھذا اس کا شکار کیا ہوا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔

والظاهر انه لایحتاج: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ شیر، ریچھ اور چیل کو مستثنی کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ شیر اپنی بلند ہمتی کی وجہ سے، ریچھ اور چیل اپنی خساست کی وجہ سے معلَّم نہیں بنتے حالانکہ شکار کے حلال ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ شکار کرنے والا جانور معلَّم ہو اور جب یہ معلَّم ہی نہیں بنتے تو یہ شکار کرنے والے جانوروں میں داخل ہی نہیں ہیں تو استثناء کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ استثناء تو داخل ہونے کے بعد ہوتا ہے۔

﴿بشرط علمهما وجرحهما ای موضع منه﴾ هذا عندابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعن ابی یوسفؒ انه لایشترط الجرح ﴿وارسال مسلم اوکتابی ایهما مسمیا﴾ای لایترک التسمیة عامدا﴿علی ممتنع متوحش یوکل﴾ یشترط فی الصید ان یکون ممتنعا بالقوائم اوالجناحین فالصید الذی استأنس ممتنع غیر متوحش والصید الواقع فی الشبکة والساقط فی البیر والذی اثخنه متوحش غیر ممتنع لخروجه عن حیز الامتناع ﴿وان لایشارک الکلب المعلم کلب لایحل صیده﴾ مثل کلب غیر معلم اوکلب مجوسی اوکلب لم یرسل للصید اوأرسل وترک التسمیة عامداً ﴿ولایطول وقفته بعد ارساله﴾ فانه ان طال وقفته بعد الارسال لم یکن الاصطیاد مضافاالی الارسال بخلاف مااذااکمن الفهد فان هذا حلیة فی الاصطیادفیکون مضافاالی الارسال .

ترجمہ: اس شرط پر کہ دونوں سدھائے ہوئے ہوں اور دونوں نے کسی جگہ زخم لگایا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ زخم لگانا شرط نہیں۔ مسلمان یا کتابی نے ان دونوں کو اس حال میں چھوڑ دیا ہو کہ ان پر بسم اللہ پڑھی ہو یعنی بسم اللہ کو قصداً ترک نہ کیا ہو ایسے شکار پر چھوڑ دیا ہو جو اپنے آپ کو بچانے والا ہو اور متوحش ہو اور وہ جانور ماکول ہو شکار میں یہ شرط ہے کہ وہ جانور پاؤں یا پروں کے ذریعہ اپنے آپ کو بچا سکتا ہو پس وہ شکار ہو جو مانوس ہو گیا ہے وہ اپنے آپ کو تو بچا سکتا ہے لیکن متوحش نہیں ہے اور وہ شکار جو جال میں پھنس گیا ہو یا کنویں میں گر گیا ہو یا وہ شکار جس کو زخم نے ست کر دیا ہو متوحش تو ہیں لیکن ممتنع نہیں کیونکہ وہ اپنے آپ کو بچانے کی پوزیشن سے خارج ہو گیا ہیں۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ سدھائے ہوئے کتے کے ساتھ ایسا کتا شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہ ہو جیسے وہ کتا جو سدھا ہوا نہ ہو یا مجوسی کا کتا یا وہ کتا جو شکار پر نہ بھیجا گیا ہو یا بھیجا گیا ہو لیکن بھیجتے وقت قصداً بسم اللہ ترک کیا گیا ہو اور ارسال کے بعد طویل وقفہ نہ ہو اسلئے کہ اگر ارسال کے بعد طویل وقفہ ہو تو پھر شکار ارسال کی طرف منسوب نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ چیتے نہ کمین لگائی کیونکہ یہ شکار کرنے کا ایک حیلہ ہے لھذا شکار ارسال ہی کی طرف منسوب ہوگا۔

تشریح: کتے کے شکار کے شرائط کی تفصیل:

جو شکار کسی نے جانور کتے، شیر، چیتے یا وغیرہ نے کیا ہو اس کے حلال ہونے کیلئے پندرہ شرائط ہیں جن میں پانچ کا تعلق صائد یعنی شکاری سے ہے اور چھ کا تعلق الہ صید یعنی کتے باز وغیرہ سے ہے جبکہ چار کا تعلق مصید یعنی شکار سے ہیں مصنفؒ نے سب تفصیل بھی ذکر نہیں کی ہے اور نہ ترتیب وار ذکر کیا ہے ہم سب کو ترتیب وار ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

شکاری کے شرائط کی تفصیل: (۱) یہ کہ شکاری اہل ذکاۃ میں سے ہو یعنی مسلمان یا کتابی ہولھذا مجوسی اور وثنی کا شکار کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔

(۲) مسلمان کا کتابی کے ساتھ ارسال کے وقت ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا یعنی ارسال کے وقت مسلمان یا کتابی کے ساتھ مجوسی یا بت پرست شریک نہ ہو۔

(۳) شکاری کی طرف سے ارسال پایا گیا ہے لھذا اگر ارسال نہ کیا ہو بلکہ کتے وغیرہ خود جا کر شکار کیا تو وہ حلال نہ ہوگا۔

(۴) بسم اللہ کو قصداً نہ چھوڑا ہو اگر کسی نے ارسال کے وقت قصداً بسم اللہ چھوڑ دی تو وہ شکار حلال نہ ہوگا۔

(۵) ارسال اور شکار پکڑنے کے درمیان شکاری کسی اور عمل میں مصروف نہ ہو بلکہ شکار کی طلب میں لگا رہے لھذا اگر کسی نے کتے وغیرہ کو شکار کیلئے بھیج دیا اور خود کسی دوسرے کام میں لگ گیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ ممکن تھا کہ شکاری اس کی طلب میں لگا رہتا تو ہو سکتا تھا کہ اس کو زندہ پا کر ذبح اختیاری کے ساتھ ذبح کرتا۔

جن شرائط کا تعلق آلہ صید سے ہے اس کی تفصیل:

(۱) یہ کہ کتا باز چیتا وغیرہ معلم ہو (معلم کی تفصیل آگے آرہی ہے)۔

(۲) وہ کتا، باز وغیرہ ارسال کے طریقے پر جا رہا ہے یعنی خود نہ جا رہا ہے بلکہ اس کو شکار کیلئے شکاری نے بھیج دیا ہو یا وہ خود گیا ہے لیکن شکاری نے اس کو تیز کر دیا (بھڑکایا) ہو۔

(۳) یہ کہ اس کے ساتھ پکڑنے میں ایسا کتا یا باز وغیرہ شریک نہ ہو جس کا شکار حلال نہیں ہوتا مثلاً غیر معلم کتا یا مجوسی کا کتا یا ایسا کتا جس پر قصداً بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو۔

(۴) یہ کہ کتے یا باز نے شکار میں زخم لگایا ہو لھذا اگر زخم نہ لگایا ہو بلکہ اس کو دبوچ کر قتل کر دیا تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ موقوذہ میں داخل ہے یہ حضرات طرفینؒ کے نزدیک ہے حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زخم لگانا شرط نہیں بلکہ پکڑ کر مارنا کافی ہے۔

(۵) شکار کرنے والے جانور مثلاً کتے، اور چیتے وغیرہ نے خود اس سے نہ کھایا ہو لھذا اگر کتے نے خود اس سے کھا لیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا۔

(۶) ارسال اور پکڑنے کے درمیان وقفہ زیادہ نہ ہو لھذا اگر ارسال اور پکڑنے کے درمیان وقفہ زیادہ ہو گیا تو پھر وہ شکار ارسال کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ کتے نے اپنی مرضی سے شکار کیا ہے لھذا یہ شکار حلال نہ ہوگا۔ البتہ چیتے کا وقفہ اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ چیتا شکار پکڑنے کیلئے یہ حیلہ کرتا ہے کہ ارسال کے بعد وہ کسی جگہ کمین لگا کر تاک میں بیٹھ جاتا ہے پھر جب

موقع پاتا ہے تو شکار کو پکڑ لیتا ہے لھذا چیتے کا وقفہ ارسال کی طرف منسوب ہوگا اور اس کا شکار حلال ہوگا۔

جن شرائط کا تعلق مصید یعنی شکار سے ہے اس کی تفصیل:

(۱) یہ کہ شکار ماکول اللحم یعنی اس کا گوشت کھانا شریعت میں حلال ہو لھذا غیر ماکول اللحم جانور جیسے کیڑے مکوڑے بندر وغیرہ شکار کرنے سے حلال نہیں ہوتے۔

(۲) یہ کہ وہ جانور ممتنع اور متوحش ہو یعنی پاؤں یا پروں کے ذریعہ اپنے آپ کو بچانے والا ہو اور لوگوں کے ساتھ مانوس نہ بلکہ لوگوں سے متوحش اور بھاگنے والا ہو لھذا جو جانور مانوس ہو جیسے مرغ، بطخ بکری وغیرہ یہ اگر ممتنع تو ہیں لیکن متوحش نہیں لھذا ان کے اندر ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا بلکہ ذبح اختیاری ضروری ہوگا۔

اسی طرح جو شکار جال وغیرہ میں پھنس جائے یا کنویں میں گر جائے یا وہ شکار جو کسی نے زخمی کر دیا اور وہ اپنے آپ کو بچانے کی پوزیشن میں نہ ہو وہ متوحش تو ہیں لیکن ممتنع نہیں یعنی اپنے آپ کو بچا نہیں سکتا ہے لھذا اس کے اندر بھی ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا بلکہ ذبح اختیاری ضروری ہوگا۔

(۳) یہ کہ زخم سے مر گیا ہو کتے وغیرہ کے زور اور دبوچنے سے نہ مرا ہو ورنہ موقوذہ میں داخل ہوگا۔

(۴) یہ کہ اگر اس کو زندہ پالے تو اس کو ذبح کر دے کیونکہ اب ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہوئی ہے لھذا ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا۔

﴿ويعلم المعلّم بترك اكل الكلب ثلث مرات ورجوع البازى بدعائه فان اكل منه البازى اكل لاان اكل الكلب ولاما اكل منه بعد تركه ثلث مرات ولاماصاد بعد حتى يتعلم وقبله اذابقى فى ملكه﴾ اى لايحل ماصاد الكلب بعد مااكل حتى يتعلم اى يترك الاكل ثلث مرات ولايحل ماصادقبل الاكل اذابقى فى ملكه فان الكلب اذااكل علم انه لم يكن كلبا معلما وكل ماصاد قبل ذلك الاكل فهو صيد كلب جاهل فيحرم اذابقى فى ملك الصياد.

ترجمہ: اور سدھایا ہوا جانور اس طرح معلوم ہوگا کہ کتا تین دفعہ کھانا چھوڑ دے اور باز بلانے سے واپس آجائے اگر باز نے اس سے کچھ کھایا ہو تو اس کو کھایا جائے گا لیکن اگر اس سے کتے نے کچھ کھایا ہو تو اُسے نہ کھایا جائے گا اور تین دفعہ کھانے کے بعد جو کچھ کھالیا اُسے بھی نہ کھایا جائے گا اور اس کے بعد جو شکار کیا ہے اس سے بھی نہ کھایا جائے گا یہاں تک کہ دوبارہ تعلیم یافتہ ہو جائے اور اس سے پہلے جو شکار کیا ہے اُسے بھی نہ کھایا جائے گا اگر شکاری کی ملکیت میں باقی ہو یعنی کھانے کے بعد کتے کا شکار

نہ کھایا جائے گا یہاں تک کہ معلم نہ ہو جائے یعنی تین دفعہ کھانا چھوڑ دے اور وہ بھی حلال نہیں ہے جو کھانے سے پہلے شکار کیا ہے اگر شکاری کی ملکیت میں باقی ہو اس لئے کہ کتے نے جب کھالیا تو معلوم ہوا کہ وہ سُدھایا ہوا نہ تھا اور اس کھانے سے پہلے جو شکار کیا ہے وہ کلب جاہل کا شکار ہے لھذا وہ حرام ہوگا اگر شکاری کی ملکیت میں باقی ہو۔

تشریح: کتے اور باز کی تعلیم کا مسئلہ:

اس سے پہلے بتایا گیا کہ کلب معلَّم اور باز معلَّم کے ذریعہ جو شکار کیا جائے وہ حلال ہے اب یہ کیسے معلوم ہوگا کتا معلَّم بن گیا ہے یا نہیں تو مصنفؒ اس کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ کتے، چیتے وغیرہ کی تعلیم معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کتے کے سامنے گوشت رکھ دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھانا اور وہ نہ کھائے پھر دوبارہ اسی طرح کیا جائے پھر تیسری بار اس طرح کیا جائے تو کتے کو شکار کیلئے بھیج دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ خود مت کھانا بلکہ میرے پاس پہنچا دے چنانچہ اس نے شکار کو پکڑ مالک کے پاس پہنچا دیا پھر دوبارہ اسی طرح کیا گیا پھر تیسری بار اسی طرح کیا گیا اور تینوں دفعہ کتے نے شکار سے کچھ نہ کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کتا معلَّم ہو گیا۔ لھذا اس کے بعد جو شکار کرے گا وہ حلال سمجھا جائے گا۔

اور باز کی تعلیم یہ ہے کہ اس کو شکار پر بھیج دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ واپس آجاؤ اور وہ واپس بلانے سے واپس آجائے پھر دوبارہ اس طرح کیا جائے پھر تیسری بار اس طرح کیا جائے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کہ باز معلَّم ہو گیا ہے۔ لھذا اس کے بعد جو شکار کرے گا وہ حلال سمجھا جائے گا۔

اور دونوں کی تعلیم کا یہ الگ الگ طریقہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ ہر چیز کی تعلیم کی اس کی طبعیت اور فطرت کے خلاف اثر پیدا کرتی ہے چنانچہ کتے اور چیتے وغیرہ کی طبعیت میں اکل اور کھانے کی فطرت موجود ہے پس جب اس نے اپنی طبعیت کا خلاف کام کیا تو معلوم ہوا کہ تعلیم نے اس پر اثر کر دیا ہے، اور باز کی طبعیت اور فطرت میں نفار یعنی بھاگنے کی عادت موجود ہے جب وہ واپس بلانے سے واپس ہو گیا تو معلوم ہوا کہ تعلیم نے اس کی طبعیت پر اثر کر دیا ہے لھذا اس کا شکار حلال ہوگا۔

پس اگر باز نے شکار کرتے ہوئے شکار سے کچھ کھالیا تو اس شکار کو کھایا جاءے گا کیونکہ باز کی طبعیت میں کھانے کی عادت نہیں بلکہ بھاگنے کی عادت ہے اور اس نے عادت چھوڑ دی ہے لھذا باز کا کھانا تعلیم پر کوئی اثر نہیں کرتا اور اگر کتے نے شکار کرتے ہوئے اس سے کچھ کھالیا تو اب وہ شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ کتے نے اپنی طبعیت نہیں بدلی تو معلوم ہوا کہ تعلیم نے کوئی اثر نہیں کیا ہے لھذا شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

اب یہاں پر چار صورتیں ہیں۔

(۱) تعلیم پورا ہونے کے بعد کتے نے جس شکار سے کچھ کھالیا تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔
(۲) تین دفعہ کھانا چھوڑنے کے بعد جب ایک دفعہ کھالیا اس کے بعد کتا جو شکار کرے گا اُسے نہ کھایا جائے گا چاہے کتے نے اس سے خود بھی نہ کھایا ہو۔
(۳) اس کے بعد کتے کو دوبارہ جو تعلیم دی جارہی ہے دوران تعلیم جو شکار کرے گا وہ بھی نہ کھایا جائے گا یہاں تک کہ تعلیم پوری ہو جائے۔
(۴) اس کھانے سے پہلے جو شکار کیا تھا اگر وہ کھایا گیا ہو پھر تو حرمت اس پر اثر نہیں کرے گی کیونکہ وہ اب معدوم ہو چکا ہے لیکن اگر پہلے والا شکار ابھی تک شکاری کی ملکیت میں موجود ہو تو وہ بھی نہ کھایا جائے گا بلکہ وہ بھی حرام ہوگا۔
کیونکہ جب کتے نے شکار سے کھالیا تو معلوم ہوا کہ وہ کلب معلّم نہیں ہے اور اس کھانے سے پہلے کتے نے جتنے شکار کیا ہے وہ کلب جاہل کا شکار ہے اور کلب جاہل کا شکار حلال نہیں ہوتا لھذا یہ سب شکار حرام ہوں گے۔
البتہ جو شکار پہلی بار تعلیم پورا ہونے کے بعد اور کھانے سے پہلے اس نے کیا ہے اگر وہ موجود نہ بلکہ شکاری نے کھایا ہو یا فروخت کر دیا ہو یا کسی اور نے کھایا ہو وہ تو حلال سمجھا جائے گا اس پر حرمت اثر نہیں کرے گی لیکن اگر وہ شکار ابھی تک شکاری کی ملکیت میں باقی ہو تو وہ حلال ہوگی یا حرام اس کے بارے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔
امام صاحب کے نزدیک وہ شکار بھی حرام ہے کیونکہ وہ کلب جاہل کا شکار ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ شکار حرام نہیں بلکہ حلال ہے کیونکہ جس وقت شکار کر رہا تھا اس وقت وہ معلّم تھا بعد میں تعلیم بھول گیا ہے (مزید تفصیل کیلئے ہدایہ دیکھ لیجئے)۔

﴿ومن شرط الحل بالرمی التسمية﴾ای لایترکها عامداً ﴿والجرح وان لايقعد عن طلبه لوغاب متحاملاً سهمه﴾ ای رمی فغاب عن بصره متحاملا سهمه فادركه ميتاً فان لم يقعد عن طلبه حل اكله لان هذا ليس فی وسعه وان قعد عن طلبه يحرم لان فی وسعه ان يطلبه وقد قال عليه السلام لعل هوام الارض قتلته ﴿فان ادركه المرسل او الرامی حياً ذكاه﴾ المراد انه ادركه حياً وفيه من الحيواة فوق مايكون فی المذبوح يجب التذكية حتى لوترك التذكية يحرم وقد قال فی المتن فان تركها عمدا المراد به انه ترک التذكية مع القدرة عليها اما ان لم يتمكن من التذكية ففی المتن اشارة الى حله كماروی عن ابی حنيفةؒ وكذا عن ابی يوسفؒ وهوقول الشافعیؒ وفی ظاهر الرواية انه يحرم وان كان حياته مثل حيوة المذبوح فلااعتبار لها فلايجب التذكية اما فی المتردية واخواتها وفی الشاة التی مرضت فالفتوى على ان الحيوة وان قلت معتبرة حتى لوذكاها وفيها حيوة قليلة يحل لقوله تعالیٰ

الا ما ذکیتم.

ترجمہ: اور تیر کے ذریعہ شکار کرنے کے حلال ہونے کی شرط بسم اللہ پڑھنا ہے یعنی بسم اللہ کو قصداً نہ چھوڑے اور زخم لگانا ہے اور یہ کہ وہ اس کی تلاش سے نہ بیٹھے اگر شکار تیر اٹھا کر غائب ہو جائے یعنی کسی نے شکار مارا اور شکار نے تیر اٹھا کر نظروں سے غائب ہو گیا پھر اس نے مردہ پایا پس اگر وہ اس کی تلاش سے نہ بیٹھا ہو تو اس کا کھانا حلال ہے کیونکہ یہ اس کی طاقت میں نہیں ہے اور اگر وہ اس کی تلاش سے بیٹھا ہو تو پھر حرام ہوگا کیونکہ اس کی طاقت میں یہ بات تھی کہ وہ اس کی تلاش کرتا آپ ﷺ نے فرمایا ہے شائد زمین کے کیڑے مکوڑوں نے اس کو قتل کر دیا ہو۔ اگر کتا بھیجنے والے یا تیر چلانے والے نے شکار کو زندہ پالیا تو اس کو ذبح کر دے مراد یہ ہے کہ اس کو زندہ پالیا اور مذبوح میں جو زندگی ہوتی ہے اس سے زیادہ زندگی موجود ہو تو اس کو ذبح کرنا واجب ہے حتیٰ کہ اگر ذبح کرنا چھوڑ دیا تو وہ حرام ہوگا اور مصنفؒ نے متن میں جو فرمایا ہے "فان ترکھا عمداً" اس سے مراد یہ ہے کہ ذبح پر قادر ہونے کے باوجود ذبح کرنا چھوڑ دیا لیکن اگر ذبح پر قدرت حاصل نہ ہو تو متن میں اس کے حلال ہونے کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ یہ حرام ہے اور اگر اس کی حیات مذبوح کی حیات کی طرح ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لھذا اس کا ذبح کرنا بھی واجب نہیں ہے، اب رہا گرا ہوا جانور اور اس کے امثال اور وہ بکری جو بیمار ہو گئی ہو تو اس میں فتویٰ اس پر ہے کہ حیات اگر چہ قلیل ہو وہ معتبر ہے حتیٰ کہ اگر اس کو ذبح کر دیا اور اس میں تھوڑی سے زندگی باقی ہو تو وہ حلال ہو گی کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "مگر یہ کہ تم اس کو ذبح کر دو"۔

تشریح: تیر کے ذریعہ شکار کے حلال ہونے کے شرائط کی تفصیل:

تیر کے ذریعہ شکار کے حلال ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں۔

(۱) تیر، نیزہ۔ چاقو وغیرہ چلاتے۔ اور تیر پھینکتے وقت بسم اللہ پڑھی ہو۔ یعنی بسم اللہ قصداً ترک نہ کیا ہو لھذا اگر کسی نے قصداً بسم اللہ چھوڑ دی تو وہ شکار حلال نہ ہوگا۔

(۲) تیر اور نیزہ وغیرہ نے شکار کے اندر زخم لگایا ہو لھذا اگر شکار کے اندر زخم نہ ہو اور شکار مر گیا ہو تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ موقوذہ میں داخل ہے۔

(۳) اگر کسی نے شکار کو تیر مارا اور شکار تیر لے کر غائب ہو گیا یعنی اس میں تیر پیوست ہو کر غائب ہوگا اور پھر مردہ پایا گیا تو پھر اس کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ شکاری اس کی تلاش میں لگا رہے اس کی تلاش سے نہ بیٹھے لھذا اگر شکاری اس کی تلاش میں لگ

گیا تھا اور پھر کسی جگہ وہ شکار مردہ پایا گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا کیونکہ شکاری کی طاقت میں اتنا ہی تھا کہ وہ مسلسل تلاش کرتا رہا اس سے زیادہ اس کی طاقت میں نہیں تھا۔

لیکن اگر شکاری نے اس کی تلاش نہ کی پھر وہ شکار مردہ پایا گیا تو اب حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ ممکن تھا کہ شکاری اس کی تلاش کرتا تو ہوسکتا تھا کہ وہ اس کو زندہ پا کر ذبح اختیاری پر قادر ہوتا جب اس نے یہ نہ کیا تو اب یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے "لعل ھوام الارض قتلته" شائد کہ زمین کے کیڑے مکوڑوں نے اس کو قتل کردیا ہو تو جب موت کا سبب یقینی طور پر معلوم نہیں ہے لھذا شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

فان ادرکه المرسل او الرامی حیا ذکاه : مسئلہ یہ ہے کہ جب کتا بھیجنے والے یا تیر پھینکنے والے نے شکار کو زندہ پالیا تو اب ذبح کرنا ضروری ہوگا ذبح کے بغیر حلال نہ ہوگا کیونکہ اب ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہوگئی ہے لھذا ذبح اضطراری معتبر نہ ہوگا

زندہ پانے سے مراد یہ ہے کہ اس شکار میں اتنی حیات باقی ہو جو مذبوح کی حیات سے بڑھ کر ہو جب شکار کو ایسی حالت میں پایا گیا جس میں حیات مذبوح کی حیات سے بڑھ کر ہو پھر ذبح کرنا واجب ہے ورنہ شکار حرام ہوگا۔ آگے متن میں جو عبارت آرہی ہے "فان ترکھا عمداً" اس سے یہی مراد ہے کہ شکاری کو شکار ذبح کرنے پر قدرت حاصل ہو لیکن اگر شکاری کو ذبح کرنے پر قدرت حاصل نہ ہو تو پھر متن میں اس کی حلت کی طرف اشارہ مل رہا ہے کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا ہے "فان ادرکه المرسل او الرامی حیا" کہ اس کو زندہ پایا تو ذبح کرنا واجب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زندہ نہ پایا ہو پھر تو ذبح کرنا واجب نہیں ہے۔ یہ جو تفصیل ہم نے بیان کردی کہ شکار میں اتنی حیات باقی ہو جو مذبوح کی حیات سے بڑھ کر ہو اور اسی حالت میں شکاری کے ہاتھ لگ گیا اور شکاری کو ذبح پر قدرت حاصل تھی تو پھر ذبح اختیاری واجب ہے اور اگر اس کو ذبح پر قدرت حاصل نہ تھی تو پھر ذبح کرنا واجب نہیں ہے بلکہ بغیر ذبح کے بھی حلال ہے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اسی طرح امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔

لیکن ظاہر الروایۃ میں ہے جب ایسی حالت میں شکاری کے ہاتھ لگ گیا کہ اس میں مذبوح سے بڑھ کر حیات ہو اور شکاری کو ذبح کرنے پر قدرت حاصل نہ تھی تو یہ شکار حرام ہوگا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا کیونکہ حکمی اور اعتباری لحاظ سے شکاری کو ذبح پر قدرت حاصل ہوگئی کیونکہ شکار اس کے ہاتھ میں زندہ آگیا ہے تو محل ذبح اس کے ہاتھ میں آگیا ہے اور محل ذبح کا ہاتھوں میں ہونا ذبح پر قدرت کے قائم مقام ہے اسلئے کہ حقیقی تمکن کا اعتبار تو مشکل معاملہ ہے لھذا قدرت کے تمکن کا مدار اسی پر ہے کہ شکار اس کے

ہاتھ میں زندہ آجائے۔

اور اگر یہ شکار ایسی حالت میں شکاری کے ہاتھ میں آگیا کہ اس میں مذبوح کے بقدرت حیات باقی ہو تو پھر اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لھذا اس کا ذبح کرنا بھی واجب نہیں ہے۔

امافی المتردية: متردیہ وہ جانور جو اوپر سے لڑھک کر مر گیا ہو، نطیحہ، وہ جانور جو دوسرے جانور نے سینگوں سے مارا ہو، اور موقوذہ وہ جانور ہے جس کو لاٹھیوں سے صدمہ پہنچا کر مارا ہو۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ متردیہ، نطیحہ، موقوذہ، اور وہ بکری یا گائے جو بیمار ہوگئی ہو ان کو اگر ایسی حالت میں ذبح کیا گیا ہو تھوڑی سی حیات ان میں باقی ہو جس کو حیات خفیہ یا حیات قلیلہ کہا جاتا ہے تو اس کے بارے میں فتوی اس پر ہے کہ حیات قلیلہ اس میں معتبر ہے لھذا اگر حیات قلیلہ ہونے کی حالت میں ان کو ذبح کر دیا گیا تو یہ حلال ہوگا اسلئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے ''الاماذ کیتم'' محرمات سے مذکی کا استثناء مطلقاً فرمایا گیا ہے جس میں حیات ظاہرہ اور حیات خفیہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

﴿فان تركها اى التذكية عمداً فمات اوارسل مجوسى كلبه فزجره مسلم فانزجر﴾ اى اغراه بالصياح فاشتد ﴿اوقتله معراض بعرضه﴾ المعراض السهم الذى لاريش له سمى معراضاً لانه يصيب الشيء بعرضه فلو كان فى رأسه حدة فاصاب بحده يحل ﴿اوبندقة ثقيلة ذات حدة﴾ انما قال هذالانه يحتمل ان يكون قدقتله بثقله حتى لو كان خفيفا به حدة يحل للتعيين ان الموت بالجرح ﴿اورمى صيدا فوقع فى ماء﴾ فانه يحتمل ان الماء قلته فيحرم ﴿اوعلى سطح اوجبل فتردى منه الى الارض حرم﴾ لان الاحتراز عن مثل هذاممكن .

ترجمہ: اگر ذبح کرنا قصداً چھوڑ دیا اور شکار مر گیا یا مجوسی نے اپنا کتا بھیج دیا اور اور مسلمان نے ابھارا تو وہ تیز ہو گیا یعنی مسلمان نے آواز کے ذریعہ برانگیختہ کر دیا تو وہ دوڑا۔ یا بغیر پر والے تیر نے چوڑائی سے قتل کر دیا معراض اس تیر کو کہا جاتا ہے جس کے پر نہ ہو اس کو معراض اسلئے کہتے ہیں کہ یہ کسی چیز کو عرضاً (چوڑائی میں) جا کر لگ جاتا ہے پس اگر اس کی نوک میں تیزی ہو اور نوک کی جانب میں جا کر لگ جائے تو حلال ہوگا یا جس کو غلیل کے بھاری پتھر نے مار دیا ہو جو تیز بھی ہو مصنفؒ نے یہی فرمایا کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس نے بھاری پن کی وجہ سے قتل کر دیا ہو حتی کہ اگر پتھر ہلکا ہو اور تیز بھی تو حلال ہوگا کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ موت زخم کی وجہ سے واقع ہوئی ہے یا کسی شکار پر تیر پھینکا اور وہ پانی میں گر گیا کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ پانی نے اس کو قتل کر دیا ہو لھذا حرام ہوگا یا چھت، یا پہاڑ پر گر گیا پھر وہاں سے زمین پر گرا تو بھی حرام ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔

تشریح: شکار کے حرام ہونے کی صورتیں: مندرجہ ذیل صورتوں میں شکار حرام ہوگا۔

(۱) جب شکاری نے ذبح اختیاری پر قادر ہونے کے باوجود ذبح نہ کیا ہو شکار حرام ہوگا کیونکہ جب اصل (یعنی ذبح اختیاری) پر قدرت حاصل ہوگئی تو خلیفہ (یعنی ذبح اضطراری) کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۲) مجوسی نے کتا رشکار کیلئے روانہ کردیا اور مسلمان نے اس کو آواز کے ذریعہ تیز کردیا چنانچہ مسلمان کی آواز کے ذریعہ وہ تیز ہوگیا تو اس صورت میں بھی شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اصل اعتبار ارسال کا ہے اور ارسال مجوسی نے کیا ہے لھذا ارسال کے ہوتے ہوئے زجر کا اعتبار نہ ہوگا اور شکار حرام ہوگا۔

(۳) کسی نے معراض یعنی اس تیر کے ذریعہ شکار کیا جس کے پر نہیں ہوتے اور وہ تیر شکار کو عرضا یعنی چوڑائی میں لگ گیا اور پھر ذبح اختیاری کے ساتھ اس کو ذبح نہ کیا گیا تو یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ صدمے سے مرگیا ہے لھذا موقوذہ میں داخل ہے، ہاں اگر تیر کی نوک تیز ہو اور شکار تیر کی وجہ سے مرگیا تو حلال ہوگا کیونکہ دھار کی وجہ سے زخمی ہوگیا اور زخم کی وجہ سے مرگیا ہے لھذا حلال ہوگا۔

(۴) بندقہ ثقیلہ یعنی غلیل کے بھاری اور دھار دار پتھر نے شکار کو قتل کردیا تو یہ بھی حلال نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے بندقہ کے ساتھ ثقیلہ کی قید اس لگائی ہے کہ اس میں یہ احتمال ہے موجود ہے کہ شائد ایسی صورت میں اس بات کا احتمال موجود ہے کہ غلیل کے پتھر نے اپنے ثقل اور دھاری پن کی وجہ سے اس جانور کو قتل کردیا ہو لھذا حلال ہونا چاہئے تو مصنفؒ نے اس احتمال کو ختم کردیا کہ نہیں اگرچہ پتھر بھاری اور دھاری دار ہو تب بھی شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ یہ غلیل کے صدمے اور زور کے اثر کی وجہ سے قتل ہوگیا ہے دھاری پن وجہ سے قتل نہیں ہوا ہے حتی کہ اگر پتھر ہلکا ہو اور دھاری دار ہو اور تیزی کی جانب سے شکار قتل ہوگیا ہو تو پھر شکار حلال ہوگا کیونکہ یہ بات متعین ہے کہ شکار صدمے سے نہیں مرا بلکہ زخم لگنے کی وجہ سے مرگیا ہے لھذا حلال ہوگا۔

فائدہ: بندقہ غلیل کے گولے کو کہا جاتا ہے جو مٹی وغیرہ کو گول کر کے بنایا جاتا ہے اور اس کو غلیل سے مارا جاتا ہے۔

اسی طرح بندوق کی جو گولی آج کل استعمال کی جاتی ہے اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اس سے شکار حلال نہ ہوگا جب تک ذبح اختیاری کے ساتھ ذبح نہ کیا جائے کیونکہ یہ بھی اپنی تیزی (دھاری پن) کی وجہ سے شکار کو قتل نہیں کرتی بلکہ بارود کے زور اور صدمے کی وجہ سے قتل کرتی ہے اس سے کیا ہوا شکار بھی حلال نہ ہوگا جب تک ذبح اختیاری کے ساتھ ذبح نہ کیا جائے۔

(۵) کسی نے شکار کو مارا اور وہ پانی میں گر گیا تو یہ بھی حرام ہوگا کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ تیر نے قتل کردیا ہے یا پانی نے جب موت کا سبب یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا تو شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

(۶) کسی نے شکار پر تیر مارا اور شکار پہلے چھت پر یا پہاڑ پر گیا پھر وہاں سے لڑھک کر زمین پر گر گیا تو یہ شکار حلال نہ ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ کہ چھت پر نہ گرتا شارحؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے احتراز ممکن ہے بظاہر یہ تعلیل درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ کسی کی طاقت میں یہ نہیں ہے کہ شکار چھت پر نہ گرے بلکہ اس کی صحیح تعلیل یہ ہے کہ یہاں پر شکار اس لئے حرام ہے کہ موت کا سبب معلوم نہیں ہے کہ یہ شکار تیر لگنے سے مرگیا ہے یا چھت سے گرنے کی وجہ سے جب موت کا سبب معلوم نہیں ہے تو شکار حرام ہوگا (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿بان وقع علی الارض ابتداء﴾ فان الاحتراز عن مثل هذا غير ممكن فيحل ﴿اوارسل كلبه فزجره مجوسي فانزجر اولم يرسله احد فزجره مسلم فانزجر﴾ اعلم انه اذااجتمع الارسال والزجر اى السوق فالاعتبار للارسال فان كان الارسال من المجوسي والزجر من المسلم حرم وان كان على العكس حل وان لم يوجدالارسال ووجد الزجر يعتبر الزجر فان كان من المسلم حل وان كان من المجوسي حرم ﴿واواخذ غيرمارسل عليه اكل﴾ هذا عندنا فانه لايمكن التعليم بحيث ياخذ ماعينه وعندمالكؒ لايوكل وان ارسل فقتل صيدا ثم قتل صيدااخر اُكِلا كمالورمى سهما الى صيد فاصابه واصاب اخر وكذالوارسل على صيود كثيرة وسمي مرة و احدة بخلاف ذبح الشاتين بتسمية واحدة.

ترجمہ: اگر شکار ابتداءہی زمین پر گرا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے تو حلال ہوگا یا کسی مسلمان نے کتا بھیج دیا اور مجوسی نے ابھارا تو وہ تیز ہوگیا یا کسی نے نہیں بھیجا تھا اور مسلمان نے ابھارا تو وہ تیز ہوگیا جان لیں کہ جب ارسال اور زجر یعنی برانگیختہ کرنا جمع ہو جائیں تو اعتبار ارسال کا ہوگا پس اگر ارسال مجوسی کی جانب سے ہو اور زجر مسلمان کی جانب سے ہو تو شکار حرام ہوگا اور اس کے برعکس ہو تو حلال ہوگا اور اگر ارسال نہ پایا گیا ہو اور زجر پایا گیا ہو تو پھر زجر کا اعتبار ہوگا پس اگر زجر مسلمان کی جانب سے ہو تو شکار حلال ہوگا اور اگر مجوسی کی جانب سے ہو تو شکار حرام ہوگا یا کتے وغیرہ کو جس شکار کے پکڑنے کیلئے بھیجا گیا تھا اس کے علاوہ دوسرے کو پکڑ لیا تو وہ کھایا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ایسی تعلیم دینا ممکن نہیں کہ کتا اس شکار کو پکڑ لے جس کو متعین کیا ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک نہیں کھایا جائے گا اگر کتے کو بھیج دیا اس نے ایک شکار کو قتل کر دیا اس کے بعد دوسرے شکار کو قتل کر دیا تو دونوں کھائیں جائیں گے جیسا کہ کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا وہ شکار کو لگ گیا اور پھر دوسرے کو لگ گیا اسی طرح اگر کئی شکاروں پر بھیجا گیا اور ایک مرتبہ بسم اللہ پڑھ لی برخلاف دو بکریوں کو ایک بسم اللہ کے ساتھ ذبح کرنے کے۔

تشریح: شکار کے حلال ہونے کی صورتیں: مندرجہ ذیل صورتوں میں شکار حلال ہوگا۔

(۱) اگر کسی نے شکار پر تیر مارا اور شکار ابتداءً ہی زمین پر گر کر مر گیا تو شکار حلال ہوگا کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں اسلئے کہ کسی کی طاقت میں یہ بات نہیں ہے کہ شکار کو زمین پر نہ گرنے دے بلکہ ہاتھ میں پکڑ لے لھذا زمین پر گرنے کی صورت میں شکار حلال ہوگا۔

(۲) کسی نے مسلمان نے شکار کیلئے کتا، باز وغیرہ بھیج دیا اور مجوسی نے آواز کے ذریعہ اس کو تیز کردیا چنانچہ وہ تیز ہوگیا تو شکار حلال ہوگا اسلئے کہ جب ارسال اور زجر جمع ہو جائیں تو اعتبار ارسال کا ہوگا زجر کا نہ ہوگا لھذا اگر ارسال مسلمان کی جانب سے ہو اور زجر مجوسی کی جانب سے ہو تو شکار حلال ہوگا اور اگر ارسال مجوسی کی جانب سے ہو اور زجر مسلمان کی جانب سے ہو تو شکار حرام ہوگا

(۳) کسی نے کتے کو نہیں بھیجا تھا بلکہ خود چل پڑا تھا چنانچہ مسلمان نے بسم اللہ پڑھ کر اس کو ابھارا تو وہ تیز ہوگیا تو اس صورت میں بھی شکار حلال ہوگا اور گر مجوسی نے ابھارا تو شکار حرام ہوگا۔

(۴) کسی نے ایک معین شکار پر کتے کو بھیج دیا کتے نے اس معین شکار کو چھوڑ کر دوسرے شکار کو پکڑ لیا تو احناف کے نزدیک یہ شکار حلال ہے اس کا کھانا جائز ہے کیونکہ کتے باز وغیرہ کی تعلیم میں یہ بات سکھانا ممکن نہیں ہے کہ اس کو یہ بتایا جائے کہ فلاں معین شکار کو پکڑ لے اس کے علاوہ دوسرے کو نہ پکڑے کیونکہ تکلیف بقدر وسعت ہوتی ہے وسعت سے زیادہ کسی کو مکلف نہیں بنایا جاتا لھذا مذکورہ صورت میں شکار حلال ہوگا۔ جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ صورت میں شکار حلال نہیں ہوتا لھذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

(۵) کسی نے بسم اللہ پڑھ کر کتے، باز وغیرہ کو شکار کیلئے بھیج دیا چنانچہ اس نے اسی ایک ارسال کے ساتھ ایک شکار پکڑ لیا پھر دوسرے شکار کو پکڑ لیا تو دونوں کو کھایا جائے گا کیونکہ کتے وغیرہ کے بارے ارسال کا اعتبار ہے اور ارسال پایا گیا ہے لھذا اس ایک رسال کے ساتھ وہ جتنے شکاروں کو پکڑے گا سب کا کھانا جائز ہوگا۔

(۶) جیسا کہ کسی نے بسم اللہ پڑھ کر شکار کو تیر مارا چنانچہ وہ تیر اس شکار سے پار ہو کر دوسرے شکار میں لگ گیا اور دونوں کو قتل کردیا تو دونوں کا کھانا جائز ہے۔

(۷) اگر کسی نے بسم اللہ پڑھ کر بہت سارے شکاروں پر کتے وغیرہ کو بھیج دیا اور کتے نے اس ایک ارسال کے ساتھ بہت سارے شکاروں کو پکڑ لیا تو سب کا کھانا جائز ہے کیونکہ ارسال ایک ہے اور ایک ارسال کیلئے ایک دفعہ بسم اللہ پڑھنا کافی ہے۔

برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے ایک بسم اللہ کے ساتھ دو بکریاں ذبح کردی تو دوسری بکری حلال نہ ہوگی کیونکہ یہاں پر دوسری بکری ذبح کرنا الگ فعل ہے لھذا اس کیلئے بسم اللہ پڑھنا پڑے گی ہاں اگر کسی نے دونوں بکریوں کو ایک دوسرے کے اوپر لٹا کر

دونوں کو ایک ساتھ ایک چھری سے ذبح کر دیا تو دونوں حلال ہوں گی کیونکہ ایک فعل کے ساتھ ذبح کر دی گئیں لھذا دونوں حلال ہوں گی۔

﴿كصيد رمى فقطع عضوا اكل منه لاالعضو﴾ هذا عندنا وعندالشافعيؒ اكلاجميعا لناقوله عليه السلام مـاأبين من الحى فهوميت ﴿وان قطع اللاثا واكثره مع عجزه﴾ اى قطعه قطعتين بحيث يكون الثلث فى طرف الرأس والثلثان فى طرف العجز ﴿اوقطع عن نصف رأسه اواكثره اوقد بنصفين اكل كله﴾ لان فى هـذه الـصـور لايـمـكن حياته فوق حيوة المذبوح فلم يتناوله قوله عليه السلام ماابين من الحى فهو ميت بـخلاف مااذاكان الثلثان فى طرف الرأس والثلث فى طرف العجز لامكان الحيوة فى الثلثين فوق حيوة المذبوح وبخلاف مااذاقطع اقل من نصف الرأس لامكان الحيوة فوق حيوة المذبوح .

ترجمہ: جیسا کہ کسی نے شکار پر تیر مارا اور تیر نے شکار سے ایک عضو کاٹ دیا تو شکار کھایا جائے گا اور عضو نہیں کھایا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کھائیں جائیں گے ہماری دلیل آپ ﷺ کا فرما ہے کہ زندہ جانور سے جو عضو جدا ہو جائے وہ مردار ہے اور اگر اس کو تین تہائی کاٹ دیا اور اکثر حصہ سرین کی جانب ہو یعنی اس کو دو ٹکڑے کر دیا اس طریقہ پر کہ ایک تہائی سر کی جانب ہو اور دو تہائی سرین کی جانب یا اس کا آدھا سر کاٹ دیا یا اس سے بھی زیادہ یا اس کو دو حصے کر دیا تو پورا جانور کھایا جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں اس کی حیات کا امکان مذبوح کی حیات سے زیادہ نہیں ہے لھذا اس کو آپ ﷺ کا قول "مـاابـيـن من الحى فهو ميت" شامل نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب دو تہائی سر کی جانب ہوں اور ایک تہائی سرین کی جانب ہو اسلئے کہ باقی دو تہائی میں اس بات کا امکان ہے کہ اس کی حیات مذبوح کی حیات سے زیادہ ہو اور برخلاف اس کے کہ جب آدھے سر سے کم کاٹا گیا ہو اسلئے کہ اس میں بھی مذبوح کی حیات سے زیادہ حیات کا امکان ہے۔

تشریح: جانور سے جو عضو کٹ جائے اس کی تفصیل:

محشی نے اس کی بہترین تفصیل بیان کر دی محشی نے اس کی تین صورتیں ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

(۱) جب زندہ جانور سے کوئی عضو کاٹ دیا جائے اور عضو کٹ جانے کے بعد بھی جانور زندہ رہے تو اس صورت میں یہ الگ کیا ہوا عضو بالاتفاق نہیں کھایا جائے گا۔

(۲) سر سے لے کر دم تک آدھا آدھا کاٹ دیا گیا آدھا جانور ایک طرف رہا اور آدھا دوسری طرف تو اس صورت میں یہ دونوں حصے کھائیں جائیں گے بالاتفاق۔

(۳) یہ کہ جانور سے عضو کاٹ دیا گیا اور جانور بھی مر گیا تو اس صورت میں عضو کھایا جائے گا یا نہیں اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عضو اور جانور دونوں کھائیں جائیں گے کیونکہ یہ عضو ذبح اظطرای کے ساتھ جدا کیا گیا ہے لھذا عضو اور جانور دونوں حلال ہوں گے اور احناف فرماتے ہیں کہ جانور کھایا جائے گا اور عضو نہیں کھایا جائے گا۔ احناف کی دلیل یہ حدیث شریف ہے "مابین من الحی فھو میت" زندہ جانور سے جو عضو جدا ہو جائے وہ مردار ہے اور مردار کا کھانا درست نہیں ہے لھذا یہ عضو بھی نہیں کھایا جائے گا۔

مندرجہ ذیل صورتوں میں جانور اور عضو دونوں کھائیں جائیں گے۔

(۱) جانور کو تین تہائی کر دیا یعنی جانور کو دو ٹکڑے کر دیا ایک حصہ سر کی جانب رہا اور دو حصے سرین کی جانب رہے۔

(۲) جانور کے آدھے سر کو کاٹ دیا جس جانب سے بھی ہو چاہے عرضاً ہو یا طولاً یا آدھے سر سے زیادہ سر کو کاٹ دیا۔

(۳) یا جانور کو دو ٹکڑے کر دیا آدھا سر کی جانب اور آدھا سرین کی جانب رہا تو ان تینوں صورتوں میں دونوں حصے (یعنی مناب اور مناب منہ) کھائیں جائیں گے کیونکہ ان صورتوں میں اگر اس میں حیات باقی بھی ہو تو یہ حیات مذبوح کی حیات سے زیادہ نہ ہوگی لھذا اس کو یہ حدیث شریف "مابین من الحی فھو میت" شامل نہ ہوگی کیونکہ یہ عضو زندہ سے جدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ مرنے کے بعد جدا کیا گیا ہے اور مرنے کے بعد جو عضو جدا کیا جاتا ہے وہ حلال ہوتا ہے۔

لیکن اگر دو تہائی سر کی جانب ہوں اور ایک تہائی سرین کی جانب ہو تو اس صورت میں سرین کی جانب کا عضو نہیں کھایا جائے گا کیونکہ باقی دو تہائی میں مذبوح کی حیات سے زیادہ حیات کا امکان ہے لھذا یہ زندہ جانور سے جدا کیا ہوا عضو ہے لھذا یہ "مابین من الحی فھو میت" میں داخل ہوگا۔

اسی طرح اگر سر نصف سے زیادہ باقی ہو اور کم کٹ گیا ہو تو بھی کٹا ہوا سر کھانا حلال نہ ہوگا کیونکہ باقی میں حیات مذبوح کی حیات سے زیادہ ہے لھذا اس صورت میں بھی مُبان کھانا حلال نہ ہوگا اور مُبان منہ (باقی جانور) کھانا حلال ہوگا۔

﴿فان رمی صیدا فرماہ اخر فقتلہ فھو للاول وحرم وضمن للثانی قیمتہ مجروحا ان کان الاول الخنہ والافللثانی وحل﴾ ای رمی صیدا فرماہ اخر فقتلہ فان کان الاول اخرجہ عن حیز الامتناع فھو ملک للاول ویکون حراما لان ذکوتہ ذکوۃ اختیاریۃ فیحرم حیث قتلہ بالرمی واذاکان ملکا للاول وحرم برمی الثانی فالثانی یضمن قیمتہ حال کونہ مجروحا برمی الاول وان لم یکن الاول اخرجہ عن الامتناع فھو ملک للثانی لانہ قد صادہ ویکون حلالا لان ذکوتہ اضطراریۃ ﴿ویصاد مایوکل لحمہ ومالایوکل﴾ فمالایوکل لحمہ فبالاصطیاد یطھر لحمہ وجلدہ.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے شکار پر تیر پھینکا اور دوسرے نے بھی تیر پھینک کر اس کو قتل کر دیا تو شکار اول کیلئے ہوگا اور حرام ہوگا اور دوسرا اس کے زخمی ہونے کی حالت کی قیمت کا ضامن ہوگا اگر اول نے اس کو کمزور کر دیا ہو ورنہ دوسرے کا ہوگا اور حلال ہوگا یعنی کسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور دوسرے نے بھی تیر پھینک کر اس کو قتل کر دیا اگر پہلے نے اس کو اپنے آپ کو بچانے کی طاقت سے نکال دیا تھا تو یہ شکار اول کی ملکیت ہوگا اور شکار حرام ہوگا کیونکہ اب اس کی ذکاۃ ذبح اختیاری کے ساتھ تھی لھذا وہ حرام ہوگا کیونکہ اس نے تیر مار کر قتل کر دیا ہے اور جب یہ شکار اول کی ملکیت ہے اور دوسرے کے تیر مارنے کی وجہ سے حرام ہو گیا تو دوسرا شخص پہلے شخص کیلئے اس کے زخمی ہونے کی حالت کا ضامن ہوگا جو زخم پہلے شخص کے تیر مارنے سے آیا ہے اور اگر پہلے شخص نے اُسے بچانے کی طاقت سے نہیں نکالا تو پھر یہ شکار ثانی کی ملکیت ہوگا کیونکہ اسی نے شکار کیا ہے اور حلال ہوگا کیونکہ اب اس کی ذکاۃ ذبح اضطراری کے ساتھ ہے۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا شکار بھی جائز ہے اور جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا شکار بھی جائز ہے پس جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا شکار کرنے سے ان کا گوشت اور جلد پاک ہوگی۔

تشریح: ایک شکار کو دو آدمیوں نے تیر مارا اس کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے شکار کی طرف تیر پھینک کر شکار کو ایسا زخمی کر دیا کہ وہ اب اپنے آپ بچانے کی طاقت نہیں رکھتا اس کے بعد فوراً دوسرے شخص نے بھی اسی شکار کو تیر پھینک کر اس کو ہلاک کر دیا تو یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت ہوگا اور شکار حرام ہوگا، حرام تو اسلئے ہے کہ جب پہلے شخص نے زخمی کر دیا تو زخمی کرنے کے بعد وہ اس کے ذبح اختیاری پر قادر ہو گیا تھا لھذا اب ذبح اضطراری کا اعتبار ختم ہو گیا لیکن جب دوسرے شخص نے ذبح ہونے سے پہلے اس کو ہلاک کر دیا تو اس نے ذبح اختیاری کا موقع ضائع کر دیا لھذا شکار حرام ہوگا۔ اور پہلے شخص کی ملکیت اسلئے ہوگا کہ پہلے شخص نے ایک مباح شکار کو زخمی کر کے اپنی ملکیت اس پر ثابت کر دی ہے لھذا یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت ہوگا۔ اور دوسرا شخص اس پہلے شخص کیلئے اس شکار کے زخمی ہونے کی حالت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اس کا مملوک شکار ضائع کر دیا ہے لھذا اس پر ضمان آئے گا لیکن زندہ شکار کا ضامن نہ ہوگا بلکہ زخمی شکار کا ضامن ہوگا مثلاً ایک شکار صحیح ہوتا اس کی قیمت پچاس روپے ہوتی اور جب پہلے شخص نے زخمی کر دیا ہے تو زخمی کی قیمت تیس روپے ہوتی لھذا اس صورت میں دوسرا شخص پہلے شخص کیلئے تیس روپے کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر پہلے شخص نے شکار کو اپنے آپ کو بچانے کی طاقت سے نہ نکالا ہو بلکہ اب بھی وہ شکار اپنے آپ کو بچانے کی طاقت رکھتا ہو پھر دوسرے شخص نے اسکو تیر مار کر قتل کر دیا تو اس صورت میں شکار دوسرے شخص کا ہوگا اور حلال ہوگا کیونکہ اس نے ایک مباح شکار کو قتل کر دیا ہے اور ذبح اختیاری پر قدرت حاصل نہیں تھی لھذا ذبح اضطراری بھی کافی ہوگی۔

ویصاد مایو کل لحمه ومالا یو کل: مسئلہ یہ ہے کہ ہر قسم کے جانور کا شکار جائز ہے ماکول اللحم جانور کا شکار بھی جائز ہے اور غیر ماکول اللحم کا بھی پس جو جانور ماکول اللحم ہیں شکار کرنے سے اس کا گوشت کھانا جائز ہو جائے گا اور جو جانور غیر ماکول اللحم ہیں شکار کرنے سے اس کا گوشت اور کھال پاک ہو جائے گی اور استعمال کے قابل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم بالصواب

ختم شد کتاب الصید بتاریخ ۔۲۹ صفر المظفر ۱۴۳۰ھ

مطابق ۔۲۵۔ فروری ۔۲۰۰۹ء بروز بدھ

کتاب الرهن

چند مباحث: (۱) رہن کی تعریف (۲) رہن کی مشروعیت (۳) رہن کے ارکان (۴) رہن کا حکم (۵) رہن کے شرائط۔

تفصیل: (۱) رہن کی تعریف: رہن باعتبار لغت حبس اور روکنے کے معنی میں آتا ہے جیسے ''کل نفس بما کسبت رهنية اى محبوسة'' اسی طرح ثبوت اور دوام کے معنی میں بھی آتا ہے کہا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے ''ماء راهن ای راکد، وحالة راهنة ای ثابتة'' اور یہ بات ظاہر ہے کہ حبس میں دوام اور ثبوت کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ جب تک دین موجود ہے تو رہن دائما مرتہن کے پاس ثابت رہے گا۔

اور اصطلاح شریعت میں رہن کہتے ہیں ''حبس شیء بحق یمکن استیفاء ہ منه'' کسی ایسے حق کے عوض کسی چیز کو روک لینا جس حق کو رہن کے ذریعہ وصول کرنا ممکن ہو جیسے دین۔ دین ایسا حق ہے کہ اس کے عوض رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ اگر دین ادا نہ کیا جائے تو رہن فروخت کر کے اس کی قیمت سے دین ادا کیا جا سکتا ہے۔

(۲) رہن کی مشروعیت: رہن کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع امت اور قیاس سے ثابت ہے۔

چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتبا فرهان مقبوضة'' اور اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ رہن صرف سفر کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ سفر اور حضر دونوں میں جائز ہے۔

حدیث شریف ''عن عائشة رضی الله تعالیٰ عنها ان رسول الله ﷺ اشتری من یهوی طعاما الی اجل ورهنه درعا له من حدید'' (بخاری و مسلم)۔

اسی طرح رہن کی مشروعیت پر امت کا اجماع منعقد ہے۔ اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رہن جائز ہو تا کہ لوگوں کے حقوق کی وصول یابی کیلئے ایک وثیقہ مل جائے اب یہ وثیقہ یا کفیل ہو گا رہن ہو گا لهذا رہن جائز ہونا چاہئے۔

(۳) رہن کے ارکان: رہن کے ارکان احناف کے نزدیک ایجاب اور قبول ہیں لیکن نفس ایجاب اور قبول سے رہن تام نہیں ہوتا جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے۔

(۴) رہن کا حکم: رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن لینا جائز ہے واجب نہیں ہے کیونکہ عقد وثیقہ ہے عقد معاوضہ نہیں ہے لھذا واجب نہیں ہے کیونکہ رہن عقد تبرع ہے اور تبرعات میں جبر، الزام اور وجوب نہیں ہوتا۔

(۵) رہن کے شرائط: رہن کے صحیح ہونے کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اہلیۃ العاقدین یعنی راہن اور مرتہن میں عقد رہن کی اہلیت موجود ہو یعنی عاقل اور ممیز ہوں بلوغ شرط نہیں صرف عقل اور تمیز شرط ہیں۔

(۲) رہن کا صیغہ مستقبل کی طرف مضاف نہ ہو اور نہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو کیونکہ عقد رہن، بیع کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے لھذا جس طرح بیع تعلیق اور اضافت الی المستقبل قبول نہیں کرتی اسی طرح عقد رہن بھی ہے۔

(۳) رہن ایسے حق کے عوض میں ہو جس حق کا واپس کرنا واجب ہو۔

(۴) رہن ایسی چیز ہو کہ اس سے دین کی وصول یابی ممکن ہو۔

(۵) جس حق کے عوض رہن رکھا جا رہا ہے وہ حق معلوم ہو۔

(۶) رہن مال متقوم ہو معلوم ہو مقدور التسلیم ہو۔

(۷) رہن مفرغ ہو یعنی مشغول بحق الغیر نہ ہو۔

(۸) محوز ہو یعنی مجتمع اور منفصل ہو۔

(۹) ممیز ہو مشاع نہ ہو۔ (مفرغ، محوز، اور ممیز کی تشریح کتاب میں آرہی ہے)۔ تفصیل کیلئے دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۶ صفحہ ۴۲۳۶)۔

﴿هو حبس شيء يمكن استيفائه منه كالدين﴾ فان الدين يمكن اخذه من المرهون بان يباع المرهون بخلاف العين فان الصورة مطلوبة فيها ولايمكن تحصيل صورتهامن شيء اخر ﴿وينعقد بايجاب وقبول غير لازم﴾ اى ينعقد حال كونه غير لازم ﴿فللراهن تسليمه والرجوع عنه﴾ اى تسليم الرهن بمعنى المرهون والرجوع عن الرهن بمعنى العقد ﴿فاذاسلم فقبض محوزا﴾ اى مقسوماً غيرشائع ﴿مفرغا﴾ اى غير مشغول بحق الراهن حتى لايجوز رهن الارض بدون النخل والشجر بدون الثمر ودارفيها متاع

بدون المتاع ﴿ممیزا لازم﴾ ای ان کان متصلا بحق الراهن خلقة کالثمر علی الشجر یجب ان یمیز ویفصل عنه فالمفرغ یتعلق بالمحل فیجب فراغه عما حل فیه کالثمر وهو لیس بمرهون سواء کان اتصاله به خلقة اومجاورة والممیز یتعلق بالحال فی المحل فیجب انفصاله عن م حل غیر مرهون اذاکان اتصاله به خلقة حتی لو کان اتصاله بالمجاورة لایضره کرهن المتاع فی بیت الراهن .

ترجمہ: رہن کہتے ہیں کسی ایسے حق کے عوض کسی چیز کو روک لینا جس حق کو رہن کے ذریعہ وصول کرنا ممکن ہو جیسے دین کیونکہ مرہون سے دین کا وصول کرنا ممکن ہے اس طریقہ پر کہ مرہون کو بیچا جائے برخلاف عین کے کیونکہ عین میں صورت مطلوت ہوتی ہے اور صورت کا حاصل کرنا کسی اور چیز سے ممکن نہیں رہن منعقد ہوتا ہے ایجاب اور قبول سے لیکن لازم نہیں ہوتا یعنی رہن منعقد ہوجاتا ہے اس حال میں کہ لازم نہیں ہوتا لھذا راہن کیلئے رہن سپرد کرنا بھی جائز ہے اور اس سے رجوع کرنا بھی جائز ہے رہن کا سپرد کرنا یعنی مرہون کو سپرد کرنا اور رہن سے رجوع کرنا یعنی عقد رہن سے رجوع کرنا۔ پس جب راہن نے سپرد کردیا اور مرتہن نے اس پر اس حال میں قبضہ کرلیا کہ وہ تقسیم شدہ غیر شائع ہو اور مفرغ ہو یعنی راہن کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو حتی کہ زمین کا رہن درختوں کے بغیر، درختوں کا رہن پھل کے بغیر اور گھر کا رہن جس میں راہن کا سامان ہو سامان کے بغیر جائز نہیں، اور جدا ہونے کی حالت میں مرتہن رہن پر قبضہ کرلے تو رہن لازم ہوجائے گا یعنی اگر رہن، راہن کے حق کے ساتھ پیدائشی طور پر متصل ہو جیسے درختوں پر پھل کا ہونا تو واجب ہے کہ اس کو اس سے ممتاز اور جدا کیا جائے مفرغ کا تعلق محل سے ہے لھذا محل کا اس چیز سے فارغ کرنا واجب ہوگا جو اس میں اتری ہوئی ہے جیسے پھل جو کہ مرہون نہ ہو چاہے اس کے ساتھ اتصال پیدائشی طور پر ہو یا مجاورۃ ہو اور متمیز کا تعلق اس چیز سے ہے جو محل میں اترنے والی ہے لھذا محل سے اس کا جدا کرنا واجب ہوگا جبکہ مرہون نہ ہو اس شرط پر کہ اس کے ساتھ اتصال پیدائشی طور پر ہو لیکن اگر اتصال مجاورۃ ہو تو یہ مضر نہیں ہے جیسے اس سامان کا رہن رکھنا جو راہن کے گھر میں ہو۔

تشریح: رہن کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے یہاں پر صرف عبارت کی وضاحت پیش کی جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ رہن کہتے ہیں کسی ایسے حق کے عوض کسی چیز کو روک لینا جس حق کو رہن کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہو جیسے دین کیونکہ دین ایسی چیز ہے کہ اگر مدیون دین واپس نہ کردے تو مرتہن رہن کو فروخت کرکے اس سے اپنے دین کی وصول یابی کرسکتا ہے۔

برخلاف عین کے کیونکہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس عین چیز رکھوادی مثلاً کسی نے دوسرے سے گھڑی عاریت پر لے لی تو اس گھڑی کے عوض میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ گھڑی عین ہے دین نہیں ہے کبھی عین کی صورت مطلوب ہوتی ہے جو کسی

دوسری چیز سے حاصل نہیں ہوسکتی مثلاً اس معین گھڑی کی صورت نہ تو دوسری گھڑی سے حاصل ہوسکتی ہے اور نہ دراہم ودنانیر وغیرہ سے اسلئے عین کے عوض میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے۔

رہن منعقد ہوتا ہے ایجاب اور قبول سے لیکن نفس ایجاب اور قبول سے رہن لازم نہیں ہوتا لھذا جب نفس ایجاب اور قبول سے رہن لازم نہیں ہوتا تو راہن کیلئے عقد رہن منعقد ہونے کے بعد یہ حق بھی حاصل ہے کہ شئی مرہون، مرتہن کے سپرد کردے اور یہ بھی جائز ہے کہ رہن سے رجوع کرلے کیونکہ رہن عقد تبرع ہے اور تبرع میں الزام نہیں ہوتا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''تسلیمه'' اور ''والرجوع عنه'' میں دونوں ضمیریں ''رہن'' کی طرف راجع ہیں لیکن اس میں صنعتِ استخدام ہے یعنی ''تسلیمه'' میں جو ضمیر رہن کی طرف راجع ہے اس سے مرہون مراد ہے اور ''والرجوع عنه'' میں جو ضمیر راجع ہے اس سے عقد رہن مراد ہے یعنی راہن کیلئے شئی مرہون سپرد کرنا بھی جائز ہے اور عقدِ رہن سے رجوع کرنا بھی جائز ہے پس جب راہن نے شئی مرہون سپرد کردیا اور مرتہن نے اس پر اس حال میں قبضہ کیا کہ وہ محوز، مفرغ اور ممتیز ہو تو رہن تام ہوکر لازم ہوجائے گا۔

''محوز'' سے مراد یہ ہے کہ تقسیم شدہ ہو شائع نہ ہو لھذا اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی مشترک ہو اور ایک آدمی نے اپنا حصہ کسی کے پاس رہن رکھوا دیا تو یہ رہن جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مشاع ہے محوز (تقسیم شدہ) نہیں ہے۔

''مفرغ'' سے مراد یہ ہے کہ مرہون، راہن کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو لھذا اگر کسی نے زمین رہن رکھ دی درختوں کے بغیر یا درخت رہن میں رکھ دیئے پھلوں کے بغیر یا ایسا گھر رہن میں رکھ دیا جس میں راہن کا سامان ہے اور سامان رہن میں داخل نہ ہو تو یہ رہن جائز نہیں ہے کیونکہ مرہون مفرغ نہیں ہے بلکہ راہن کے حق کے ساتھ مشغول ہے۔

''ممتیز'' سے مراد یہ ہے کہ مرہون دوسرے کے حق کے ساتھ پیدائشی طور پر متصل ہو جیسے پھل رہن میں رکھنا درختوں کے بغیر تو یہ جائز نہیں ہے جب تک پھل درختوں سے نہ اتارے جائیں۔

مفرغ اور ممتیز میں فرق: مفرغ اور ممتیز میں فرق یہ ہے کہ مفرغ کا تعلق محل سے ہے یعنی جب محل رہن میں رکھ دیا گیا ہو اور جو چیز اس میں حال یعنی نازل ہورہی ہے وہ رہن میں شامل نہ ہو تو اس صورت میں محل کا حال سے فارغ کرنا ضروری ہے چاہے حال، کا محل کے ساتھ اتصال خلقۃً ہو جیسے درخت کا زمین کے ساتھ اتصال ہے، پھل کا درخت کے ساتھ اتصال، یا اتصال مجاورۃً ہو جیسے راہن کے سامان کا مکان کے ساتھ اتصال۔ دونوں صورتوں میں محل کا فارغ کرنا ضروری ہے۔

اور ''متمیز'' کا تعلق حال سے ہے یعنی جب حال (نازل ہونے والی چیز) رہن میں رکھ دیا گیا ہو اور محل رہن میں شامل نہ ہو تو اس صورت میں اگر حال کا محل کے ساتھ اتصال خلقۃً ہو جیسے درخت کا زمین کے ساتھ اور پھل کا درخت کے ساتھ تو پھر علیحدہ کرنا ضروری ہے یعنی درخت کو زمین کاٹ کر رہن میں رکھا جائے گا اسی طرح پھل کا درخت سے الگ کر کے رہن میں رکھا جائے گا اور اگر حال کا محل کے ساتھ اتصال مجاورۃً ہو مثلاً سامان رہن میں رکھ دیا گیا ہے اور مکان رہن میں شامل نہیں ہے تو پھر الگ کرنا ضروری نہیں بلکہ صرف تخلیہ اور قبضہ دینا کافی ہے۔

﴿والتخلية قبض فيه﴾ كمافي البيع التخلية ان يضعه في الراهن في موضع يتمكن المرتهن من اخذه هذا في ظاهر الرواية وعن ابي يوسفؒ لايثبت القبض في المنقول الابالنقل لانه قبض موجب للضمان بمنزلة الغصب وعندمالكؒ يلزم بدون القبض .

ترجمہ: اور تخلیہ کر دینا رہن کے اندر قبضہ شمار ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں، تخلیہ یہ ہے کہ مرتہن رہن ایسی جگہ میں رکھ دے کہ مرتہن کیلئے اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ منقولی اشیاء میں قبضہ ثابت نہیں ہوتا ہے مگر منتقل کرنے سے کیونکہ رہن پر قبضہ کرنا ایسا قبضہ ہو جو ضمان کو واجب کرنے والا ہے غصب کی طرح اور امام مالکؒ کے نزدیک قبضہ کے بغیر عقد رہن لازم ہو جاتا ہے۔

تشریح: رہن قبضہ سے تام ہوتا ہے:

مسئلہ یہ ہے رہن قبضہ کرنے سے تام ہوتا ہے اب قبضہ عام ہے چاہے حقیقۃً قبضہ ہو جیسا کہ مرتہن نے اس چیز کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہو، یا قبضہ حکماً ہو جیسا کہ مرتہن نے اپنے قبضہ میں نہ لیا ہو لیکن راہن نے اپنی طرف اس کو مکمل طور اختیار دیا ہو اور رہن کو ایسی جگہ پر رکھ دیا ہو جہاں سے مرتہن ہر وقت آسانی سے لے سکتا ہو تو یہ تمکین اور تخلیہ بھی حکماً قبضہ سمجھا جاتا ہے۔

جیسا کہ بیع میں قبضہ حقیقۃً اور حکماً دونوں ثابت ہیں اور اس سے بیع تام ہو جاتی ہے اسی طرح رہن میں بھی ہے یہ جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ رہن میں تخلیہ بھی قبضہ سمجھا جاتا ہے یہ ظاہر الروایت کے مطابق ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ منقولی اشیاء میں تخلیہ یعنی قبضہ حکمی کافی نہیں ہے بلکہ حقیقۃً قبضہ کرنا یعنی مرتہن کی ملکیت میں منتقل کرنا ضروری ہے تا کہ قبضہ کامل حاصل ہو جائے کیونکہ یہ ایسا قبضہ جو ضمان کو واجب کرتا ہے یعنی قبضہ کے بعد شئی مرہون مرتہن کے ضمان میں داخل ہوتی ہے جیسے غاصب کوئی چیز غصب کرلے اور اپنی ملکیت میں منتقل کر دے تو غصب کرنے کے بعد غاصب پر اس چیز کا ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح اگر مرتہن کی ملکیت میں شئی مرہون ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر ضمان واجب ہوتا ہے لھذا ضمان واجب ہونے کیلئے قبضہ تام

شرط ہے اور قبضہ تام منتقل کرنے سے ہوتا ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک نفس ایجاب اور قبول سے رہن تام ہوجاتا ہے اس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے جیسے بیع نفس ایجاب اور قبول سے تام ہوجاتی ہے اس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔

﴿وضمن باقل من قيمته ومن الدين﴾ اعلم ان هذا تركيب مشكل عفل الناس عن اشكاله وهو انه يتوهم ان كلمة من هي التي تستعمل مع افعل التفضيل وليس كذلك لانه ان اريد انه مضمون باقل من واحد فهذا غير مراد وان اريد انه مضمون باقل من المجموع اوباقل من احدهما ان كان الواو بمعنى اوفهذا فهذ اشيء مجهول غير مفيد بل المراد انه مضمون بماهو اقل فان كان الدين اقل من القيمة فهو مضمون بالدين وان كانت القيمة اقل من الدين فهو مضمون بالقيمة فيكون من للبيان تقديره انه مضمون بماهو اقل من الأخر الذى هو القيمة تارة والدين اخرى ثم اذا اعلم الحكم فيما اذاكانت القيمة اكثر وهو انه مضمون بالدين والفضل امانة فهم الحكم فى صورة المساواة انه يكون مضمونا بالدين .

ترجمہ: اور مرتہن، شئی مرہون کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہوگا اس کا ضامن ہوگا۔ جان لیں کہ یہ ایک مشکل ترکیب ہے، لوگ اس کے اشکال سے غافل ہیں۔ اور وہ یہ کہ یہاں پر یہ وہم کیا گیا ہے کہ 'مِـــنْ'' کا جو کلمہ ہے یہ وہی ہے جو اسم تفضیل کے ساتھ استعمال ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ اگر یہ مراد ہو کہ رہن مضمون ہوگا دونوں میں سے ہر ایک سے کم کے بقدر تو یہ مراد نہیں ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ دونوں کے مجموعے سے کم کے بقدر مضمون ہوگا یا دونوں میں سے ایک سے کم کے بقدر مضمون ہوگا اگر ''واؤ'' بمعنی ''او'' ہو تو یہ ایک مجہول بات جو مفید نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ رہن اس چیز کے ساتھ مضمون ہوگا جو کم ہو پس اگر دین کم ہو قیمت سے تو رہن مضمون ہوگا دین کے ساتھ اور اگر قیمت کم ہو دین سے تو مضمون ہوگا قیمت کے ساتھ لھذا 'مِـــنْ'' بیانیہ ہوگا تقدیر اس کی یہ ہوگی کہ رہن مضمون ہوگا اس چیز کے ساتھ جو دوسرے سے کم ہو جو کبھی قیمت ہوگی اور کبھی دین، پھر جب حکم ہوگیا اس صورت میں جبکہ قیمت زیادہ ہو اور وہ یہ ہے کہ مضمون ہے دین کے بقدر اور اضافی چیز امانت ہے تو اس سے مساوات کی صورت کا حکم سمجھ میں آجائے گا کہ وہ مضمون ہوگا دین کے بقدر۔

تشریح: رہن کا ضمان: مسئلہ یہ ہے کہ جب مرتہن کے قبضہ میں رہن ہلاک ہوجائے تو مرتہن پر اس کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ اب یہ ضمان کتنا واجب ہوتا ہے؟ اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ رہن اور دین میں سے جو کم ہو اس کے بقدر ضمان واجب

ہوگا۔ مثلاً خالد نے عمران سے گھوڑا خرید لیا ایک ہزار درہم کے عوض ایک مہینے کے ادھار پر اور خالد نے عمران کے پاس اپنا موبائل رہن رکھ دیا کہ جب میں نے آپ کو ایک ہزار درہم ادا کردئے تو آپ مجھے میرا موبائل واپس کردیں گے چنانچہ وہ موبائل مرتہن (عمران) کے پاس ہلاک ہوگیا پس اگر موبائل کی قیمت بھی ہزار درہم ہے اور عمران (بائع) کے خالد (مشتری) پر بھی ہزار درہم دین (یعنی ثمن) لازم ہے تو اس صورت میں نہ عمران (بائع) خالد (مشتری) سے کچھ لے گا اور خالد (مشتری) عمران (بائع) سے کچھ لے گا بلکہ مرہون کی قیمت کے بقدر تھا جو ساقط ہوگیا اور اگر موبائل کی قیمت پندرہ سو درہم ہو تو ہزار درہم دین کے بقدر ساقط ہوگئے اور بقیہ پانچ سو درہم عمران (بائع) کے پاس امانت ہے لھذا اس کا ضمان عمران پر نہیں آئے گا۔ اور اگر موبائل کی قیمت آٹھ سو درہم ہے اور دین ہزار درہم ہے تو اس صورت میں عمران (بائع) خالد (مشتری) سے دو سو درہم دین وصول کرے گا یعنی آٹھ سو درہم تو رہن کے عوض ساقط ہوگئے اور بقیہ دو سو درہم خالد (مشتری) سے واپس لئے جائیں گے۔ یہ نفس مسئلہ کی وضاحت ہوگئی۔

اب عبارت کی وضاحت پیش خدمت ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ "باقل من قیمته ومن الدین" ایک مشکل ترین ترکیب ہے اور عام طور پر لوگوں نے اس سے غفلت اختیار کی ہے، اور اشکال یہاں سے پیدا ہوا ہے کہ لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ "باقل من قیمته" میں جو "مِنْ" ہے یہ "مِنْ" تفضیلیہ ہے یعنی وہ "مِنْ" ہے جو اسم تفضیل کے ساتھ استعمال ہوتا ہے حالانکہ "مِنْ" تفضیلیہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس "مِنْ" کو تفضیلیہ قرار دیا جائے تو اس کی تین صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) دین اور رہن دونوں سے کم کے بقدر ضمان لازم ہوگا یعنی اگر رہن کی قیمت ہزار درہم ہے اور دین پندرہ سو درہم ہے تو ہزار سے بھی کم کا ضمان لازم ہوگا اور پندرہ سے بھی کم کا ضمان لازم ہوگا حالانکہ یہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے دین اور رہن میں جو کم ہے اس کے بقدر ضمان لازم ہوگا۔

(۲) دین اور رہن کا جو مجموعہ ہے اس مجموعہ سے کم کے بقدر ضمان لازم ہوگا مثلاً اگر دین ایک ہزار درہم ہے اور رہن پندرہ سو درہم ہے تو دونوں کا مجموعہ پچیس سو درہم ہوگیا لھذا پچیس سو سے کم کا ضمان لازم ہوگا اور یہ صورت بھی مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بھی غلط ہے۔

(۳) اور اگر "واو" بمعنی "او" ہو تو پھر مطلب یہ ہوگا کہ رہن یا دین میں سے جو کم ہے اس سے کم کے بقدر ضمان لازم ہوگا یعنی معلوم نہیں کہ رہن سے کم بقدر ضمان لازم ہے یا دین سے کم کے بقدر ضمان لازم یہ معلوم نہیں تو یہ ایک مجہول بات ہے جو کسی علم اور یقین کا فائدہ نہیں دیتی لھذا یہ بھی درست نہیں جب یہ تینوں احتمالات درست نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ یہاں "مِنْ" تفضیلیہ نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے یہاں پر "مِنْ" بیانیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہاں رہن مضمون ہوگا اس چیز کے ساتھ جو اقل ہے پس

اگر دین کم ہو رہن کی قیمت سے تو رہن مضمون ہوگا دین کے ساتھ اور اگر قیمت کم ہو دین سے تو رہن مضمون ہوگا قیمت کے ساتھ۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ''مِنْ'' بیانیہ ہے اور اس کی تقدیر یہ ہے کہ رہن مضمون ہوگا اس چیز کے ساتھ جو کم ہے اب کبھی قیمت کم ہوگی دین سے کبھی دین کم ہوگا قیمت سے۔

آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب قیمت زیادہ ہو دین سے تو دین کے بقدر ضمان آئے گا اور جو اضافی قیمت ہے وہ ساقط ہوگی جب یہ حکم معلوم ہوگیا تو مساوات کی صورت میں بھی حکم آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مساوات کی صورت میں دین اور قیمت چونکہ برابر ہیں لھذا برابر ہی ساقط ہوں گے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

﴿فلو هلک وهما سواء سقط دينه وان كانت قيمته اكثر فالفضل امانة وفي الاقل سقط من دينه بقدرها ورجع المرتهن بالفضل﴾ فالحاصل ان يد المرتهن على الرهن يد استيفاء لانه وثيقة لجانب الاستيفاء لتكون موصلة اليه فيكون استيفاء من وجه ويتقرر بالهلاک فاذا كان الدين اقل من القيمة فقد استوفى الدين والفضل امانة وان كانت القيمة اقل يكون مستوفيا بقدر المالية وهي القيمة فيرجع بالفضل هذا عندنا وعند مالکؒ هو مضمون بالقيمة وعند الشافعيؒ هو غير مضمون بل هو امانة .

ترجمہ: اگر رہن ہلاک ہو جائے اور دونوں برابر ہوں تو دین ساقط ہو جائے گا اور اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو زیادتی امانت ہوگی اور کم ہونے کی صورت میں اس کے بقدر دین ساقط ہوگا اور مرتہن زیادتی کا رجوع کرے گا حاصل کلام یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ رہن پر وصول یابی کا قبضہ ہے کیونکہ رہن وصولی کی جانب کا وثیقہ ہے تاکہ اس کے ذریعہ وصول یابی تک پہنچا جا سکے تو یہ من وجہ استیفاء ہوگی اور یہ استیفاء ہلاک ہونے کی صورت میں یقینی ہو جاتی ہے پس اگر دین قیمت سے کم ہو تو اس نے دین وصول کر لیا اور زیادتی امانت ہوگی اور اگر قیمت کم ہو تو اس کی مالیت کے بقدر وصول کرنے والا ہو گیا اور وہ قیمت ہے اور جو زیادہ ہے اس کا رجوع کرے گا یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے، امام مالکؒ کے نزدیک رہن مضمون ہے قیمت کے ساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مضمون ہی نہیں بلکہ امانت ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے، اور رہن کی قیمت دین کے برابر ہو مثلاً ہزار، روپے دین ہے اور جو چیز مرتہن کے پاس بطور رہن رکھی ہے اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہے تو اس صورت میں مرتہن کا دین ساقط ہو جائے گا یعنی مرتہن راہن سے کوئی چیز واپس نہیں لے گا اور نہ راہن سے کسی چیز کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ مثلاً رہن کی قیمت پندرہ سو روپے ہے اور دین ہزار روپے ہے تو اس صورت میں راہن سے

ہزار روپے کا دین ساقط ہو جائے گا اور بقیہ پانچ سو روپے چونکہ مرتہن کے پاس امانت ہے لھذا اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔
اور اگر دین زیادہ ہو مثلاً پندرہ سو روپے ہو اور رہن کی قیمت کم ہو مثلاً ہزار روپے ہو اور پھر رہن ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں قیمت کے بقدر دین ساقط ہوگا اور جو باقی دین یعنی پانچ سو روپے تو مرتہن اس کا رجوع راہن پر کرے گا۔
حاصل کلام یہ ہے کہ رہن پر راہن کا قبضہ وصول کرنے کیلئے ایک ذریعہ ہے کیونکہ یہ وصول یابی کا ایک وثیقہ ہے کیونکہ اگر راہن دین ادا نہ کرے تو ہم رہن کو فروخت کر کے اس کے ذریعہ مرتہن کا دین ادا کریں گے لھذا رہن رکھنا گویا کہ ایک قسم کا دین وصول کرنا ہے اور جب مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ مرتہن نے رہن کے ذریعہ اپنا دین وصول کر لیا لھذا جب دین کم ہو اور رہن ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ مرتہن نے اپنا دین وصول کر لیا اور رہن کی قیمت جو دین سے زیادہ ہے وہ مرتہن کے پاس امانت ہوگی۔
اور اگر رہن کی قیمت کم ہو دین سے تو اس صورت میں رہن کی قیمت کے بقدر دین ساقط ہوگا اور مرتہن اضافی کا رجوع راہن پر کرے گا یہ تفصیل (کہ رہن کے بقدر مضمون ہے) ہمارے احناف کے نزدیک ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک رہن قیمت کے ساتھ مضمون ہے یعنی اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہے پھر تو کسی پر بھی رجوع نہیں ہے لیکن اگر دین کی قیمت سے زیادہ ہو تو زیادتی اس کے پاس امانت نہ ہوگی بلکہ مرتہن، راہن کو زیادتی کے بقدر قیمت واپس کرے گا۔
جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک رہن مضمون ہی نہیں ہے بلکہ امانت ہے لھذا اگر مرتہن کے پاس دین ہلاک ہو جائے تو دین ساقط نہ ہوگا بلکہ راہن پر دین بدستور باقی رہے گا۔

﴿ وللمرتهن طلب دينه من راهنه ﴾ فانه لايسقط بالرهن طلب الدين ﴿ وحبسه به ﴾ اى حبس الرهن بالدين ﴿ وحبس رهنه بعد فسخ عقده حتى يقبض دينه اويبرأه ﴾ فانه لايبطل الابالرد على وجه الفسخ لانه يقى مضمونا مابقى القبض والدين ﴿ لاالانتفاع به باستخدام ولاسكنى ولالبس ولااجارة ولااعارة وهو متعد لوفعل ولايبطل الرهن به ﴾ اى بالتعدى ﴿ واذاطلب دينه امر باحضار رهنه فان احضره سلم كل دينه اولاً ثم رهنه وان طلب فى غير بلد العقد ان لم يكن للرهن مؤنة حمل وان كان سلم دينه بلااحضار رهنه ﴾ انما يسلم الدين اولاً ليتعين حق المرتهن كماذكر فى البيع ان الثمن يسلم اولاً لهذا المعنى وقوله وان طلب متصل بماسبق وهوقوله امرباحضار رهنه اى يؤمر باحضار الرهن وان كان طلب الدين فى غير بلد العقد وهذا الحكم وهو الامر باحضار الرهن فى غير بلد العقد انمايثبت ان لم يكن للرهن مؤنة الحمل حتى ان كان للرهن مؤنة الحمل سلم دينه بلااحضار الرهن .

ترجمہ: اور مرتہن کیلئے راہن سے دین کے مطالبہ کا حق حاصل ہے کیونکہ رہن رکھنے سے دین کے مطالبہ کا حق ساقط نہیں ہوتا اور دین کے بدلے میں رہن روکنے کا حق بھی حاصل ہے اور عقد رہن کے فسخ کرنے کے بعد بھی رہن روکنے کا حق حاصل ہے یہاں تک کہ دین پر قبضہ کرلے یا راہن کو دین سے بری کردے۔ کیونکہ رہن باطل نہیں ہوتا مگر اس طریقے پر کہ رہن کو فسخ کر کے واپس کردیا جائے کیونکہ رہن مضمون ہی رہتا ہے جب تک قبضہ اور دین باقی ہوتا ہے لیکن رہن سے فائدہ حاصل کرنے کا حق نہیں ہے نہ خدمت کے ذریعہ، نہ رہائش اور پہننے کے ذریعہ نہ اجارہ اور اعارہ کے ذریعہ۔ اگر مرتہن نے یہ کام کرلیا تو اس سے وہ تعدی کرنے والا شمار ہوگا لیکن تعدی کرنے سے رہن باطل نہیں ہوتا۔ اور جب مرتہن نے دین کا مطالبہ کیا تو اُسے رہن حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا پس اگر اس نے رہن حاضر کرلیا تو سب سے پہلے پورا دین ادا کردے پھر رہن سپرد کردے اگر چہ اس نے عقد کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں مطالبہ کیا ہو بشرطیکہ رہن کیلئے اٹھانے کی مشقت نہ ہو اور اگر اٹھانے کی مشقت ہو تو پھر رہن کے حاضر کئے بغیر دین سپرد کیا جائے گا دین اسلئے پہلے سپرد کیا جائے گا تا کہ دین میں مرتہن کا حق متعین ہو جائے جیسا کہ بیع میں ذکر کیا گیا ہے کہ ثمن پہلے سپرد کیا جائے گا اس معنی کی وجہ سے اور مصنفؒ کا قول "وان طلب" ماقبل میں "امر باحضار رھنه" کے ساتھ متصل ہے یعنی رہن حاضر کرنے کا حکم کیا جائے گا اگر چہ دین کا مطالبہ عقد کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں ہو اور یہ حکم یعنی رہن حاضر کرنے کا حکم عقد کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں (یہ حکم) ثابت ہے اس شرط پر کہ رہن کیلئے اٹھانے کی مشقت نہ ہو یہاں تک کہ اگر رہن کیلئے اٹھانے کی مشقت ہو تو پھر رہن کے حاضر کئے بغیر دین سپرد کیا جائے گا۔

تشریح: رہن رکھنے کی وجہ سے دین کا مطالبہ ساقط نہیں ہوتا:

مسئلہ یہ ہے کہ مرتہن کو یہ حق حاصل ہے کہ جب چاہے راہن سے دین کا مطالبہ کرسکتا ہے یعنی رہن رکھنے کی وجہ سے دین کے مطالبہ کا حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ رہن رکھنے کے باوجود مرتہن کو یہ حق حاصل ہے کہ راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، اسی طرح دین کے وصول ہونے تک رہن اپنے پاس روک سکتا ہے کیونکہ رہن کا مقصد بھی یہی ہے کہ اس کے ذریعہ دین کا وصول کرنا آسان ہو۔

اسی طرح اگر راہن اور مرتہن نے عقد رہن کو فسخ کرلیا تب بھی مرتہن کو یہ حق حاصل ہے کہ رہن اپنے پاس اس وقت تک روک لے کہ یا تو راہن سے دین وصول کرلے اور یا راہن کو دین سے بری کردے کیونکہ عقد فسخ کرنے سے رہن باطل نہیں ہوتا جب تک رہن پر مرتہن کا قبضہ موجود ہو اور راہن پر دین موجود ہو تو رہن باطل نہیں ہوتا لھذا دین کے وصول ہونے تک رہن بھی باقی رہے گا۔ کیونکہ اصل بات یہ ہے رہن کا تعلق قبضے سے ہے جب تک رہن پر قبضہ نہ ہوا ہو تو رہن تام نہیں ہوتا اور جب تک رہن

پر قبضہ موجود ہو اور دین موجود ہو تو زبانی عقد فسخ کرنے سے رہن باطل نہیں ہوتا۔

مرتہن کیلئے رہن سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور ربوی میں داخل ہے۔لھذا اگر غلام وغیرہ رہن میں رکھا ہو تو اس سے خدمت لینا جائز نہیں ہے اور اگر مکان ہو تو اس میں رہائش اختیار کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کپڑا ہو اس کو پہننا جائز نہیں، اور نہ کسی دوسرے کو کرایہ یا عاریت پر دینا جائز ہے کیونکہ جب خود استعمال نہیں کر سکتا تو دوسروں کو بھی نہیں دے سکتا۔اگر کسی نے رہن سے خود فائدہ حاصل کرلیا یا دوسرے کو فائدہ حاصل کرنے کیلئے دیدیا تو وہ تعدی کرنے والا شمار ہوگا اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان لازم ہوگا۔لیکن یہ بھی یاد رہے کہ تعدی کرنے سے رہن باطل نہیں ہوتا کیونکہ رہن کا تعلق قبضہ سے ہے اور ابھی تک قبضہ موجود ہے لھذا رہن باطل نہ ہوگا۔

اگر مرتہن نے راہن سے دین کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو بھی یہ حکم دیا جائے گا کہ آپ بھی رہن حاضر کریں چنانچہ اگر مرتہن نے رہن حاضر کرلیا تو سب سے پہلے راہن، مرتہن کو پورا دین ادا کرے گا اور پھر مرتہن، راہن کو رہن سپرد کرے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ دین اسلئے پہلے ادا کیا جائے گا کہ دین پر جب تک قبضہ نہ ہوا ہو اس وقت تک دین متعین نہیں ہوتا اور رہن تو پہلے سے متعین ہے یعنی راہن کا حق رہن میں پہلے سے متعین ہے اور مرتہن کا حق دین میں قبضہ کرنے سے متعین ہوگا لھذا دین پہلے ادا کیا جائے گا تا کہ راہن اور مرتہن دونوں حق کے متعین ہونے میں برابر ہو جائیں جیسا کہ کتاب البیع میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے جب مبیع اور ثمن کے سپرد کرنے میں اختلاف ہو تو ثمن پہلے سپرد کیا جائے گا کیونکہ مبیع میں مشتری کا حق نفس عقد کرنے سے متعین ہو چکا ہے اور ثمن میں بائع کا حق اس وقت تک متعین نہیں ہوتا جب تک ثمن پر بائع نے قبضہ نہ کیا ہو۔

قوله وان طلب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت ماقبل میں ''واذا طلب دینه امر باحضر رهنه'' کے ساتھ متعلق ہے یعنی جب مرتہن نے دین کا مطالبہ کیا تو مرتہن کو رہن کے حاضر کرنے کا حکم کیا جائے گا اگر چہ مرتہن نے عقد کے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں دین کا مطالبہ کیا ہو تب بھی اُسے رہن حاضر کرنے کا مکلف بنایا جائے گا بشرطیکہ کہ رہن کے حاضر کرنے کی مشقت نہ ہو۔لیکن اگر رہن کے حاضر کرنے میں مشقت ہو اور اس کے اٹھانے پر خرچہ آتا ہو تو اس صورت میں مرتہن کو رہن کے حاضر کرنے کا مکلف نہ بنایا جائے گا بلکہ راہن کو کہا جائے گا کہ دین مرتہن کے سپرد کردے اور مرتہن سے رہن کے واپس کرنے کا کفیل لے لے تا کہ وہ اس شہر میں رہن واپس کردے جس میں عقد ہوا ہے۔(واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿ولا يكلف مرتهن طلب دينه باحضار رهن وضع عند عدل ولا لثمن رهن باعه المرتهن بامره حتى يقبضه﴾ اى ان امر الراهن المرتهن ببيع رهنه فباعه فان لم يقبض الثمن لايكلف باحضار الثمن اذاطلب

دینه وان قبض الثمن یکلف باحضاره ﴿ولامرتهن معه رهن تمکینه من بیعه حتی یقضی دینه﴾ ای لایکلف مرتهن معه رهن ان یمکن الراهن من بیع الرهن ثم هذا الحکم وهو عدم التکلیف المذکور مغیاً الی قضاء الدین ﴿ولامن قضی بعض دینه تسلیم بعض رهنه حتی یقبض البقیة﴾ ای لایکلف مرتهن قضی بعض دینه تسلیم بعض رهنه ثم هذ الحکم وهوعدم التکلیف المذکور مغیاالی قبض بقیة الدین .

ترجمہ: اور مرتہن کو رہن حاضر کرنے کا مکلف نہ بنایا جائے گا جو کسی عادل کے پاس رکھا گیا ہو اور نہ رہن کے ثمن حاضر کرنے کا جس کو مرتہن نے راہن کی اجازت سے فروخت کردیا ہو یہاں تک کہ اپنے دین پر قبضہ کرلے یعنی راہن نے مرتہن کو رہن فروخت کرنے کی اجازت دیدی چنانچہ اس نے فروخت کردیا پس اگر مرتہن نے ثمن پر قبضہ نہ کیا ہو تو اُسے ثمن حاضر کرنے کا مکلف نہ بنایا جائے گا جب اس نے اپنے دین کا مطالبہ کیا اور اگر اس نے ثمن پر قبضہ کیا ہو تو پھر اُسے رہن حاضر کرنے کا مکلف بنایا جائے گا۔ اور جس مرتہن کے پاس رہن ہے اُسے بھی بیع کی قدرت دینے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا جب تک اپنے دین پر قبضہ نہ کرلے یعنی جس مرتہن کے پاس رہن ہے اُسے اس بات کا مکلف نہیں بنایا جائے گا کہ وہ راہن کو رہن فروخت کرنے کی قدرت دیدے پھر یہ حکم یعنی مذکورہ طریقہ پر مکلف نہ بنانا مغیا (ثابت) ہے دین کے ادا کرنے تک، اور اس شخص کو بھی جس نے بعض دین پر قبضہ کیا بعض رہن کے سپرد کرنے کا یہاں تک کہ باقی دین پر قبضہ کرلے یعنی اس مرتہن کو جس نے بعض دین وصول کرلیا ہے بعض رہن کے سپرد کرنے پر مکلف نہیں بنایا جائے گا پھر یہ حکم یعنی مذکورہ طریقہ پر مکلف نہ بنانا مغیا (ثابت) ہے باقی دین پر قبضہ کرنے تک۔

تشریح: اگر رہن ثالث کے پاس ہو تو مرتہن پر اس کا حاضر کرنا واجب نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر راہن اور مرتہن نے رہن کسی عادل (یعنی ثالث) کے پاس رکھ دیا پھر مرتہن نے راہن سے دین کا مطالبہ کیا تو راہن مرتہن کو دین سپرد کرے گا مرتہن کو رہن حاضر کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا یعنی راہن کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ رہن، کے حاضر کرنے کیلئے دین روک دے کیونکہ جب دونوں نے عادل کے پاس رہن رکھا ہے تو عادل کا قبضہ دونوں کا قبضہ ہے گویا کہ راہن نے رہن پر قبضہ کرلیا ہے لھذا دین ادا کرنے کے بعد راہن، عادل سے اپنا رہن واپس کردے۔

اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو اس بات کی اجازت دیدی کہ تم رہن فروخت کردو چنانچہ مرتہن نے رہن فروخت کردیا لیکن ابھی تک مرتہن نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا پھر مرتہن نے راہن سے دین کا مطالبہ کیا تو اس صورت میں مرتہن کو اس بات کا مکلف نہ بنایا جائے گا کہ تم رہن کا ثمن حاضر کردو کیونکہ جب راہن نے اس کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے تو فروخت کرنے کی وجہ

سے وہ مرہون دین ہوگیا اور یہ ایسا ہوگیا گویا کہ راہن نے اس کے پاس دین رہن رکھ دیا ہے اور جب دین رہن رکھ دیا ہے تو دین حاضر کرنا لازم نہیں ہے لھذا اس صورت میں ثمن کا حاضر کرنا بھی لازم نہ ہوگا۔
ہاں اگر مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہے تو پھر مرتہن کو ثمن حاضر کرنے کا مکلف بنایا جائے گا کیونکہ ثمن مرہون کے قائم مقام ہے اگر موجود ہوتا ہے تو اس کا حاضر کرنا ضروری ہوتا ہے لھذا جب ثمن موجود ہے تو اس کا حاضر کرنا بھی ضروری ہوگا۔

ولا مرتھن معه رهن :صورت مسئلہ یہ ہے کہ راہن نے مرتہن کے پاس ایک موبائل رہن رکھ دیا اور راہن چاہتا ہے کہ اس موبائل کو فروخت کردے تو اس صورت میں مرتہن کو اس بات کا مکلف نہ بنایا جائے گا کہ راہن کو موبائل فروخت کرنے کی قدرت دیدے جب تک مرتہن، راہن سے اپنا پورا دین وصول نہ کرلے اور یہ حکم (یعنی مرتہن کو مکلف نہ بنانا) مغیا ہے یعنی ثابت رہے گا جب تک دین ادا نہ کردے لیکن جب راہن نے دین ادا کردیا تو اب فروخت کرنے کی قدرت دی جاسکتی ہے۔

ولا من قضى بعض دينه :مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران سے دس ہزار، روپے قرض لئے تھے اور اس کے عوض عمران کے پاس دو موبائل رہن رکھ دئے تھے اب راہن (خالد) نے مرتہن (عمران) کو پانچ ہزار روپے دین ادا کردیا تو مرتہن کو اس کا بات کا مکلف نہ بنایا جائے گا کہ وہ ایک موبائل واپس کردے جب تک مرتہن پورے دس ہزار روپے پر قبضہ نہ کرلے یعنی جب تک مرتہن پورے دین پر قبضہ نہ کرلے تو اس وقت تک اس کو پورے رہن کے روکنے کا حق حاصل ہے اور جب اس نے پورے دین پر قبضہ کرلیا تو اب پورا رہن واپس کرے گا۔

﴿وله حفظه بنفسه وعياله﴾ كالزوجة والولد والخادم الذين في عياله ﴿وضمن بحفظه بغيرهم وايداعه وتعديه وجعله خاتم الرهن في خنصره لابجعله في اصبع اخر﴾ فان جعله في الخنصر استعمال وجعله في اصبع اخر لالعدم العادة بل هو من باب الحفظ ﴿وعليه مؤن حفظه ورده الى يده اورد جزء منه كاجرة بيت حفظه وحافظه فاماجعل الأبق ومداواة الجرح فيقسم على المضمون والامانة﴾ اى على المرتهن مؤنة الحفظ كاجرة بيت الحفظ واجرة الحافظ وكذامؤنة رده الى يدالمرتهن ان خرج من يده كجعل الأبق فهو على المرتهن اذاكان قيمة الرهن مثل الدين وكذامؤنة رد جزء من الرهن الى يد المرتهن كمداواة الجرح اذاكان قيمته مثل الدين امااذاكان قيمته اكثر منه فيقسم على المضمون والامانة فماهو مضمون فعلى المرتهن وماهو امانة فعلى الراهن وهذا بخلاف اجرة بيت الحفظ فان تمامه على المرتهن وان كان قيمة المرهون اكثر من الدين لان وجوب ذلك بسبب الحبس وحق

الحبس فی الکل ثابت له ﴿وعلی الراھن مؤن تبقیته و اصلاح منافعه کنفقة رھنه و کسوته اجر راعیه وظئر ولدالرھن وسقي البستان والقیام باموره .

ترجمہ: اور مرتہن کیلئے جائز ہے کہ رہن کی خود حفاظت کرے اور اپنے اہل وعیال سے حفاظت کرائے جیسے بیوی، اولاد، اور وہ خادم جو اس کے عیال میں داخل ہو اور ان کے علاوہ دوسروں کے ذریعہ حفاظت کرانے سے ضامن ہوگا، امانت رکھوانے، تعدی کرنے اور انگوٹھی کو چھوٹی انگلی میں پہننے سے نہ کہ کسی دوسری انگلی میں پہننے سے کیونکہ چھوٹی انگلی میں پہننا استعمال ہے اور دوسری انگلی میں پہننا استعمال نہیں ہے عادت نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ یہ حفاظت کے طور پر ہے اور مرتہن پر رہن کی حفاظت کرنے کا خرچہ اور مرتہن کے قبضہ کی طرف واپس کرنے اس کے ایک جز کے واپس کرنے کا خرچہ مرتہن پر لازم ہوگا جیسے حفاظت کرنے کی جگہ اور چوکیدار کا خرچہ رہا بھگوڑے غلام کے واپس کرنے کا جعل اور زخم کے علاج کا خرچہ تو وہ مضمون اور امانت پر تقسیم کیا جائے گا یعنی مرتہن پر حفاظت کا خرچہ جیسے حفاظت کرنے کے مکان اور چوکیدار کا خرچہ اسی طرح مرہون کو مرتہن کی طرف واپس کرنے کا خرچہ اگر مرہون مرتہن کے قبضہ سے نکل جائے جیسے بھگوڑے غلام کے واپس کرنے کا انعام یہ سب مرتہن پر ہوگا جبکہ رہن کی قیمت دین کے برابر ہو اسی طرح رہن کے ایک جز کو مرتہن کی طرف واپس کرنے کا خرچہ جیسے زخم کا علاج کرنا جبکہ رہن کی قیمت دین کے برابر ہو لیکن اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو پھر یہ خرچہ مضمون اور امانت پر تقسیم کیا جائے گا لھذا مضمون کا جو حصہ ہے وہ مرتہن پر ہوگا اور امانت کا جو حصہ ہے وہ راہن پر ہوگا اور یہ حفاظت کرنے کی جگہ کے خرچہ کے برخلاف ہے کیونکہ وہ پورا خرچہ مرتہن پر لازم ہوتا ہے اگرچہ مرہون کی قیمت دین سے زیادہ ہو اسلئے کہ حفاظت کا خرچہ روکنے کی وجہ سے ہے اور روکنے کا حق پورے مرہون میں ثابت ہے۔ اور راہن پر رہن کے باقی رکھنے اور اس کے منافع کی اصلاح کا خرچہ جیسے رہن کا نفقہ، کپڑا چرواہے کی اجرت رہن کے بچے کو دودھ پلانے والی مرضعہ کی اجرت، باغ کو سیراب کرنے اور اس کے دیکھ بھال کی اجرت راہن پر لازم ہوگی۔

تشریح: رہن کی حفاظت کون کرے گا؟

راہن کیلئے جائز ہے کہ رہن کی حفاظت خود کرے یا اپنے اہل عیال سے کرائے اہل عیال جیسے بیوی، اولاد، اجیر خاص اور وہ ملازم جو ماہانہ تنخواہ پر رکھا ہو۔

اگر مرتہن نے ان لوگوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے رہن کی حفاظت کرائی اور رہن ہلاک ہوگیا تو مرتہن ضامن ہوگا۔

اسی طرح اگر مرتہن نے رہن کو کسی کے پاس امانت رکھوایا، یا خود رہن میں تعدی کی یا رہن کی انگوٹھی کو چھوٹی انگلی میں پہن لیا تو

مرتہن ضامن ہوگا لیکن اگر مرد نے رہن کی انگوٹھی کو چھوٹی انگلی کے علاوہ دوسری انگلیوں میں پہن لیا تو پھر ضامن نہ ہوگا کیونکہ چھوٹی انگلی میں پہننا استعمال کیلئے ہے اور رہن کو استعمال کرنے سے ضمان لازم ہوتا ہے لیکن مردوں کیلئے دوسری انگلیوں میں پہننا استعمال نہیں ہے بلکہ حفاظت کی غرض سے ہے کیونکہ دوسری انگلیوں میں مردوں کی عادت نہیں ہے۔ لیکن یہ اس علاقے کی بات ہوگی جہاں لوگ دوسری انگلیوں میں انگوٹھا نہ پہنتے ہوں لیکن جہاں دوسری انگلیوں میں انگوٹھی پہننے کی عادت ہو تو پھر تو اس سے ضمان لازم ہوگا۔

وعلیہ مؤن حفظہ: رہن کی حفاظت کا خرچہ مرتہن پر ہوگا جیسے حفاظت کرنے کے مکان، دکان، گراج وغیرہ کا کرایہ مرتہن پر لازم ہوگا اسی طرح چوکیدار کا خرچہ بھی مرتہن پر ہوگا۔

اسی طرح اگر رہن مرتہن کے قبضہ سے نکل جائے مثلاً غلام رہن میں رکھا تھا وہ مرتہن سے بھاگ گیا تو اس کے واپس کرنے کا خرچہ یعنی واپس کرنے والے کو جو "جُعل" ملتا ہے وہ بھی مرتہن پر لازم ہوگا بشرطیکہ رہن (غلام) کی قیمت دین کے برابر ہو۔ اسی طرح رہن کے ایک جز کے واپس کرنے کا خرچہ مثلاً رہن کا غلام زخمی ہوگیا تو اس کے علاج کا خرچہ بھی مرتہن پر لازم ہوگا بشرطیکہ رہن کی قیمت دین کے برابر ہو لیکن اگر رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو پھر مضمون اور امانت پر تقسیم کیا جائے گا یعنی اگر دین ہزار روپے ہو اور غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہو اور واپس کرنے والے کو دو سو روپے "جعل" دیا گیا ہے تو یہ نصف، نصف ہوگا یعنی سو روپے مرتہن پر لازم ہوں گے اور سو روپے راہن پر، اسی طرح علاج کا خرچہ بھی نصف، نصف ہوگا۔

وھذا بخلاف اجرۃ بیت الحفظ: سابقہ مسئلہ میں یہ بتایا گیا تھا کہ جب رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہو تو جعل اور علاج وغیرہ کا خرچہ دین اور امانت پر تقسیم کیا جائے گا یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب رہن کی قیمت دین سے کم ہو یا برابر ہو یا زیادہ ہو ہر صورت میں حفاظت کے مکان کا پورا کرایہ اور چوکیدار کا پورا خرچہ مرتہن پر ہوگا کیونکہ مرتہن کو پورے مرہون کے روکنے کا حق حاصل ہے اور جب پورا مرہون نے اس نے روک دیا ہے لھذا اس کی حفاظت کا خرچہ بھی اس پر لازم ہوگا۔

وعلی الراھن مؤن تبقیہ: اور رہن کے باقی رکھنے پر جو خرچہ آتا ہے یا اس کے منافع کی اصلاح پر جو خرچہ آتا ہے یہ راہن کے ذمہ ہوگا مثلاً رہن اگر غلام ہو تو اس کے کھانے پینے اور کپڑوں کا خرچہ اور رہن گائے بیل وغیرہ ہو تو اس کے چرواہے کا خرچہ اور اگر رہن باندی کا بچہ ہو تو اس کے لئے مرضعہ رکھنے کا خرچہ یہ سب راہن کے ذمہ لازم ہوگا۔

اسی طرح باغ رہن میں رکھا ہو تو اس کے سیراب کرنے کا اور دیکھ بھال کا خرچہ بھی راہن کے ذمہ لازم ہوگا کیونکہ یہ سب چیزیں راہن کی ملکیت پر باقی ہیں نیز اس کے منافع بھی راہن کیلئے حاصل ہوتے ہیں۔

باب مایصح رھنہ والرھن بہ ومالایصح

﴿لایصح رھن مشاع وثمر علی نخل دونہ وزرع ارض ونخل دونھا﴾لعدم کونہ متمیزا ﴿وکذاعکسھا﴾ ای لایصح رھن نخل بدون ثمر وارض بدون زرع اونخل لعدم کونہ مفرغا فلایتم القبض وعن ابی حنیفۃؒ ان رھن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فیکون استثناء الاشجار بمواضعھا فیجوز لان الاتصال ح یکون مجاورۃ ورھن النخیل بمواضعھا جاز ایضاً لان الاتصال حینئذٍ اتصال مجاورۃ ﴿ورھن الحر والمدبر والمکاتب وام الولد﴾ .

ترجمہ: یہ باب ہے ان چیزوں کے بیان میں جن کو بطور رہن رکھنا صحیح ہے اور ان کے عوض میں رہن رکھنا صحیح ہے اور جو صحیح نہیں۔ مشترک چیز کا رہن صحیح نہیں اور درخت پر لگے ہوئے پھل کا درخت کے بغیر رہن رکھنا صحیح نہیں، زمین کی کھیتی اور زمین کے درخت کا رہن زمین کے بغیر صحیح نہیں کیونکہ یہ متمیز نہیں اسی طرح اس کا عکس بھی صحیح نہیں ہے یعنی درخت کا رہن پھل کے بغیر اور زمین کا رہن کھیتی اور درخت کے بغیر کیونکہ یہ مفرغ نہیں لھذا قبضہ نہ ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ زمین کا رہن درختوں کے بغیر جائز ہے اسلئے کہ درخت اُگنے والی چیز کا نام ہے لھذا درخت کا استثناء اپنی جگہ کے ساتھ ہوگا لھذا یہ جائز ہے کیونکہ اس وقت یہ اتصال مجاورت کا اتصال ہوگا اور درخت کا استثناء بھی اپنی جگہ کے ساتھ ہوگا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس وقت بھی یہ اتصال مجاورت کا اتصال ہوگا، آزاد آدمی، مدبر، مکاتب اور ام ولد کا رہن بھی صحیح نہیں ہے۔

تشریح: اس باب میں مصنفؒ نے ان چیزوں کا بیان فرمایا ہے جن کو بطور رہن رکھنا صحیح ہیں اور جن کو بطور رہن رکھنا صحیح نہیں اسی طرح جن چیزوں کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح ہے اور جن چیزوں کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح نہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشترک چیز کو رہن میں رکھنا صحیح نہیں کیونکہ رہن دائما محبوس ہوتا ہے استیفاء کیلئے یعنی جب تک راہن دین ادانہ کردے اس وقت تک رہن محبوس رہے گا اور اگر دائن وقت مقرر پر دین ادانہ کرے تو مرتہن، رہن سے اپنا حق وصول کرے گا۔ اور مشترک چیز میں یہ ممکن نہیں کیونکہ اس میں مہابات جاری ہوتی ہے یعنی ایک دن مرتہن کے پاس رہن ہوگی اور دوسرے دن شریک کے پاس بطور ملکیت ہوگی لھذا دوام نہیں رہا۔ اسلئے یہ مشترک چیز کا رہن میں رکھنا جائز نہیں۔

اسی طرح پھل کو رہن میں رکھنا درخت کے بغیر، زمین کو رہن میں رکھنا کھیتی کے بغیر یا زمین کو رہن میں رکھنا درخت کے بغیر یہ بھی جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں رہن متمیز نہیں ہے یعنی حال رہن میں رکھا ہوا ہے اور محل رہن میں داخل نہیں ہے، حال اور محل کا

اتصال بھی خلقۃً ہے اور یہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ جب حال رہن ہو اور محل رہن نہ ہو اور اتصال خلقۃً ہو تو یہ رہن جائز نہیں ہوتا لھذا یہاں بھی یہ رہن جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح اس کا عکس بھی جائز نہیں یعنی جب پھل رہن میں داخل ہو اور درخت داخل نہ ہو، یا درخت رہن میں داخل ہو اور زمین داخل نہ ہو، یا کھیتی رہن میں داخل ہو اور زمین داخل نہ ہو تو یہ بھی جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں رہن مفرغ نہیں یعنی محل رہن میں داخل ہے اور حال داخل نہیں ہے اور یہ ماقبل میں گزر چکا ہے کہ جب محل رہن میں داخل ہو اور حال داخل نہ ہو تو یہ رہن جائز نہیں ہوتا۔ لھذا قبضہ تام نہ ہونے کی وجہ سے یہ رہن بھی جائز نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت کی گئی ہے کہ زمین کا رہن درخت کے بغیر جائز ہے کیونکہ درخت اُگنے والی چیز کا نام ہے لھذا صرف درخت کا استثناء کرنا (یعنی صرف زمین رہن میں رکھنا) اپنی جگہ کے ساتھ ہوگا یعنی جس جگہ درخت اُگتا ہے وہ جگہ بھی رہن میں داخل نہ ہوگی لھذا جس جگہ درخت کھڑا ہے وہ جگہ اور درخت رہن میں داخل نہ ہوں گے اور بقیہ زمین کا رہن صحیح ہوگا اور جس جگہ درخت اُگا ہے اس مقام کے ساتھ دوسری زمین (جو رہن میں داخل ہے) کے ساتھ جو اتصال ہے یہ مجاورت کا اتصال ہے اور مجاورت کے اتصال کی وجہ سے رہن فاسد نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر کسی نے درخت کو اپنی جگہ کے ساتھ (یعنی جس جگہ درخت اگا ہے) رہن میں رکھ دیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ درخت اور اس کی جگہ رہن میں داخل ہیں اور اس کے ساتھ جو باقی زمین (جو کہ رہن میں داخل نہیں) کا اتصال ہے یہ اتصال، مجاورت کا اتصال ہے اور مجاورت کے اتصال کی وجہ سے رہن باطل نہیں ہوتا۔

اسی طرح آزاد آدمی، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہیں کیونکہ حر مال نہیں ہے، مدبر۔ بھی فی المآل آزاد ہے کیونکہ آقا کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتب پر فی الحال آقا کا قبضہ ثابت نہیں کیونکہ مکاتب یداً آزاد ہوتا ہے اور ام ولد بھی فی المآل آزاد ہے اور آزاد کو رہن میں رکھنا صحیح نہیں ہے۔

ثم لما ذكر مالايجوز رهنه اراد ان يذكر مالايجوز الرهن به فقال ﴿ولا بالامانات﴾ كالوديعة والمستعار ومال المضاربة والشركة ﴿ولا بالدرك﴾ صورته باع زيد من عمرو داراً فرهن بكر عندالمشترى شيئاً بمايدركه فى هذاالبيع وكذالورهن شيئاً بماذاب له على فلان لايجوز ﴿ولو كفل بهذا يجوز ولا بعين مضمونة بغيرها﴾ المراد ان لاتكون مضمونة بالمثل اوبالقيمة ﴿كمبيع فى يد البائع﴾ اى باع شيئاً ولم يسلم فرهن به شيئاً لايجوز لانه اذاهلك العين لم يضمن البائع شيئاً لكنه يسقط الثمن وهو حق البائع ﴿ولا بالكفالة بالنفس وبالقصاص بالنفس ومادونها وبالشفعة﴾ اى كفل بنفس رجل فرهن بها

شیئاً لیسلمها و اذاوجب علیه القصاص فرهن شیئاً لئلا یمتنع عن القصاص لایجوز و کذا اذارهن البائع او المشتری شیئاً عند الشفیع لیسلم الدار بالشفعة لایجوز لعدم الدین فی هذه الصور .

ترجمہ: جب مصنفؒ نے ان چیزوں کو ذکر کیا جس کا رہن رکھنا جائز نہیں تو اب ان چیزوں کے ذکر نے کا ارادہ کیا جن کے بدلے میں رہن رکھوانا جائز نہیں چنانچہ فرمایا اور نہ امانات کے عوض جیسے ودیعت، شئی مستعار، مال مضاربت اور مال شرکت، اور نہ ضمانِ درک کے عوض اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک مکان فروخت کیا پھر بکر نے مشتری کے پاس کوئی چیز رہن رکھ دی اس نقصان کے عوض جو عمرو کو اس بیع میں حاصل ہوگا اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز رہن رکھ دی اس کے عوض جو اس کیلئے فلاں پر واجب ہوگی تو یہ جائز نہیں لیکن اگر اس کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے اور اس عین کے عوض بھی رہن رکھنا جائز نہیں جو مضمون بالغیر ہو مراد یہ ہے کہ نہ تو مضمون بالمثل ہو اور نہ بالقیمۃ جیسے بائع کے ہاتھ میں مبیع کا ہونا یعنی ایک چیز فروخت کر دی اور مشتری کے سپرد نہ کی تھی کہ اس نے اس کے عوض رہن رکھوا دیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ جب عین ہلاک ہو جائے تو بائع پر کسی چیز کا ضمان نہیں آئے گا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جائے گا اور یہ بائع کا حق ہے اور کفالہ بالنفس اور قصاص بالنفس یا مادون النفس کے عوض بھی رہن رکھوانا جائز نہیں اور شفعہ کے عوض یعنی ایک شخص نے دوسرے آدمی کی طرف سے کفالت بالنفس لے لی پھر اس کے پاس اس کے عوض کوئی چیز رہن رکھ دی تا کہ وہ اس کے حوالہ کر دے یا جب کسی پر قصاص واجب ہو تو اس نے کوئی چیز رہن رکھ دی تا کہ وہ قصاص سے نہ رک جائے تو یہ جائز نہیں اسی طرح اگر بائع یا مشتری نے شفیع کے پاس کوئی چیز رہن رکھوا دی تا کہ وہ مکان اس کے سپرد کر دے تو یہ جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں دین نہیں ہے۔

تشریح: جن چیزوں کے عوض رہن رکھنا صحیح نہیں ان کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ امانات کے عوض رہن رکھوانا جائز نہیں۔ یعنی ودیعت، مستعار، مال مضاربت، اور مال شرکت کے عوض رہن رکھوانا جائز نہیں۔ مثلاً خالد نے عمران کے پاس اپنا موبائل ودیعت رکھوا دیا پھر عمران سے یہ مطالبہ کیا کہ آپ میرے پاس کوئی چیز رہن دکھ دے تا کہ اگر آپ مجھے موبائل سپرد نہ کر دے تو میں اپنے موبائل کی قیمت رہن سے لے لوں گا۔

اسی طرح خالد نے عمران کو اپنا موبائل بطور عاریت دیدیا اور پھر اس سے اس کے عوض رہن لے لیا۔

اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو اپنا مال بطور مضاربت دیدیا پھر مضارب سے رہن لے لیا کہ اگر مال مضاربت ہلاک ہو جائے تو رب المال رہن سے اپنا دین وصول کرے گا۔

اسی طرح ایک شریک نے دوسرے شریک سے مال شرکت کے عوض رہن لے لیا کہ اگر مال شرکت ہلاک ہو جائے تو یہ شریک

رہن سے اپنا دین وصول کرلے گا ان تمام صورتوں میں رہن لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ رہن خود بھی مضمون ہوتا ہے اور ایسے دین کے عوض لیا جاتا ہے جو مضمون ہو اور مذکورہ صورتوں میں کوئی بھی دین مضمون نہیں ہے اسلئے کہ اگر مودَع کے پاس مالِ ودیعت ہلاک ہوجائے تو اس پر ضمان لازم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح مستعیر کے پاس اگر شئی مستعار ہلاک ہوجائے تو اس پر بھی ضمان لازم نہیں ہوتا۔

اسی طرح مضارب کے پاس بھی مالِ مضاربت امانت ہوتا ہے ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر ضمان لازم نہیں ہوتا اور مال شرکت بھی شریک کے پاس امانت ہوتا ہے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا لھذا جب مذکورہ تمام صورتوں میں دین کا ضمان واجب نہیں ہے تو اس کے عوض رہن لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

ولا بالدرک :اور درک کی جانب سے رہن رکھوانا جائز نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ عمران نے خالد سے مکان خرید لیا لیکن عمران (مشتری) کو اس بات کا خوف ہے کہ کہیں کوئی مستحق مجھ سے یہ مکان استحقاقاً نہ لیجائے چنانچہ "شاہد" نے اپنی موٹر سائکل "عمران" (مشتری) کے پاس رہن رکھوادی اور کہا کہ اگر مکان کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا اور "خالد" (بائع) نے آپ کا ثمن واپس نہ کیا تو آپ میری موٹر سائکل سے اپنا ثمن وصول کرلیں گے یہ ضمان بالدرک ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور اس کے عوض رہن رکھوانا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی (شاہد) نے عمران کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی اور کہا کہ اگر آپ کا خالد پر کوئی دین لازم ہوجائے اور وہ نہ دے تو آپ اس رہن سے اپنا دین لے لیں گے یہ بھی جائز نہیں۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ رہن رکھا جاتا ہے دینِ ثابت کے عوض اور یہاں پر دین ثابت نہیں ہے بلکہ محتمل ہے دین محتمل کے عوض رہن جائز نہیں ہے لیکن اگر "شاہد" نے ضمان درک کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے کیونکہ دین محتمل کی کفالت لینا جائز ہے۔

ولا لعین مضمونة بغیرھا:اعیان دو قسم پر ہیں (۱) اعیان مضمونہ بنفسھا (۲) اعیان مضمونہ بغیرھا،

اعیان مضمونہ بنفسھا اس کو کہتے ہیں کہ اگر عین موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور اگر عین ہلاک ہوجائے تو پھر اس کا مثل یا اس کی قیمت دینا واجب ہے جیسے مقبوض علی سوم الشراء اور شئی مغصوب جب یہ چیزیں موجود ہوتی ہیں تو اس کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے لیکن یہ اگر یہ چیزیں ہلاک ہوجائے تو پھر اس کا مثل یا قیمت دینا واجب ہے۔

اعیان مضمونہ بغیرھا وہ ہیں نہ اس کا عین دینا واجب ہے اور نہ اس کا مثل اور قیمت دینا واجب ہے مثلاً جب مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے تو بائع پر نہ عین مبیع دینا واجب ہے، نہ مثل اور نہ قیمت بلکہ مشتری سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے۔ (مزید تفصیل کیلئے

احسن الوقایہ جلد اول کتاب الکفالہ دیکھ لیجئے)۔

اب مسئلہ کی وضاحت سمجھ لیجئے۔ مسئلہ یہ ہے اعیان مضمونہ بغیرہا کے عوض رہن رکھوانا صحیح نہیں ہے مثلاً عمران نے خالد سے بکری خرید لی اور ابھی تک بائع (خالد) نے مشتری (عمران) کو بکری سپرد نہیں کی تھی اور مشتری نے بائع کے پاس کوئی چیز رہن رکھ دی تو یہ رہن رکھوانا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر بکری بائع (خالد) کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کے عوض بائع پر ضمان لازم نہیں ہوتا بلکہ مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ لھذا مبیع کے عوض رہنا بھی جائز نہ ہوگا۔

ولا بالکفالة بالنفس: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے ذمہ خالد کا ہزار روپے دین واجب ہے اور عمران نہیں دیتا چنانچہ شاہد نے کفالت بالنفس لے لی یعنی شاہد نے یہ کہا کہ فلاں تاریخ کو عمران، قاضی کے دربار میں حاضر کروں گا چنانچہ خالد نے شاہد (کفیل) سے کوئی چیز رہن میں رکھ دی تو یہ جائز نہیں۔ اسی طرح ایک شخص پر قصاص واجب ہے اور قاضی نے اس سے کہا کہ آپ کوئی چیز رہن رکھوا دے تاکہ آپ قصاص سے نہ رک جائیں۔

یا مادون النفس کا قصاص واجب ہو مثلاً اس نے کسی کا ہاتھ کاٹا تھا اور اس پر ہاتھ کا قصاص واجب تھا تو اس سے اس کے عوض رہن رکھوانا یہ بھی جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر عمران نے اپنا مکان خالد کے ہاتھ فروخت کر دیا اور شاہد نے اس پر شفعہ کا دعوی کر دیا چنانچہ قاضی نے شاہد کے بارے میں شفعہ کا فیصلہ کر دیا لیکن ابھی تک مکان شفیع کو نہیں ملا ہے کہ بائع (عمران) یا مشتری (خالد) نے شفیع (شاہد) کے پاس موٹر سائکل رہن رکھوا دی کہ جب ہم آپ کو مکان سپرد کر دیں تب آپ ہمیں موٹر سائکل واپس کریں گے یہ رہن بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ رہن دین کے عوض رکھا جاتا ہے اور یہاں پر کفالہ بالنفس، قصاص اور شفعہ دین نہیں ہے بلکہ نفس حق ہے۔

﴿وباجرة النائحة والمغنية وبالعبد الجاني اوالمديون﴾ فانه غير مضمون على المولى فانه لو هلك لايكون على المولى شيء فاذالم يصح الرهن في هذه الصور فللراهن ان ياخذ المرهون هلك بلاشيء لانه لاحكم للباطل فبقي القبض باذن المالك ﴿ولا رهن خمر وارتهانها من مسلم اوذمي للمسلم﴾ اى لايجوز للمسلم ان يرهن خمرا اويرتهنا من مسلم اوذمي ﴿ولايضمن له مرتهنا ذميا وفي عكسه الضمان﴾ اى ان رهن المسلم من ذمي خمرا فهلكت في يد الذمي لايضمن للمسلم شيئاً وان رهن الذمي من المسلم خمرا فهلكت في يدم المسلم يضمن المسلم للذمي لانها مال متقوم في حق الذمي دون المسلم.

ترجمہ: رونے والی اور گانے والی عورت کی اجرت کے عوض رہن رکھنا (جائز نہیں) جنایت کرنے والے اور مدیون غلام کی طرف سے کیونکہ وہ مولی پر مضمون نہیں اسلئے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو مولیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا جب ان صورتوں میں رہن صحیح نہیں تو راہن کیلئے جائز ہے کہ مرتہن سے شئی مرہون واپس لے لے اور اگر راہن کے مطالبہ کرنے سے پہلے مرتہن کے ہاتھ میں مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ بلاعوض ہلاک ہوگا کیونکہ رہن باطل کا کوئی حکم نہیں ہے لھذا مالک کی اجازت سے قبضہ باقی رہ گیا ہے اور شراب رہن رکھوانا یا رہن میں رکھنا مسلمان سے یا ذمی سے مسلمان کیلئے۔یعنی مسلمان کیلئے جائز نہیں کہ کسی کے پاس شراب رہن رکھوادے یا کسی سے رہن میں لے لے مسلمان سے ہو یا ذمی سے اور شراب کا مرتہن پر ضمان نہ ہوگا اس حال میں کہ وہ ذمی ہو اور برعکس صورت میں ضمان ہے یعنی اگر مسلمان نے ذمی کے پاس شراب رہن رکھوادی اور ذمی کے قبضہ میں شراب ہلاک ہوگئی تو ذمی مسلمان کیلئے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا اور اگر ذمی نے مسلمان کے پاس شراب رہن رکھوادی اور وہ مسلمان کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مسلمان ذمی کیلئے ضامن ہوگا کیونکہ شراب ذمی کے حق میں مال متقوم ہے اور مسلمان کے حق میں نہیں۔

تشریح: دین باطل کے عوض رہن رکھنا صحیح نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نوحہ کرنے کیلئے ایک عورت کو اجرت پر لے لیا یا گانے بجانے کیلئے عورت کو اجرت پر لے لیا پھر اس کی اجرت کے عوض اس کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی تو یہ رہن جائز نہیں۔کیونکہ نوحہ کرنے اور گانے بجانے کی اجرت دین صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اجرت حرام ہے لھذا یہ دین باطل ہوگیا اور دین باطل کے عوض رہن رکھنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح عبد جانی یعنی ایک غلام نے کسی کو قتل کردیا تو اس کی سزا یہ ہے کہ یہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا جائے تا کہ وہ اس کو قصاصاً قتل کردے یا اپنا غلام بنالے۔لیکن اگر مولیٰ نے فی الحال غلام ادا نہ کیا بلکہ فی الحال غلام کے عوض اولیاء مقتول کے پاس کوئی چیز رہن رکھ دی اور کہا جب میں آپ کو غلام سپرد کردوں تو تب آپ مجھے میری وہ چیز واپس کردیں گے تو یہ رہن جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر عبد ماذون دیون میں غرق ہوگیا یعنی اس پر اتنے دیون لاحق ہوگئے کہ اس کی گردن پر محیط ہوگئے تو اس صورت میں مولی پر لازم ہوگا کہ غلام دائنین کے سپرد کرے۔اگر لیکن مولیٰ نے یہ کہا کہ فی الحال تو غلام آپ لوگوں کے سپرد نہیں کرتا بلکہ فی الحال آپ لوگ مجھ سے کوئی چیز بطور رہن لے لے اور جب میں غلام آپ لوگوں کے سپرد کروں گا تب مجھے میری چیز واپس کردی جائے تو یہ رہن رکھنا بھی صحیح نہیں ہے۔

کیونکہ یہ غلام مولیٰ پر مضمون نہیں ہے کیونکہ اگر یہ غلام ہلاک ہو جائے تو اولیائے مقتول کیلئے مولی پر کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح دائنین کیلئے مولی پر کوئی بھی حق باقی نہیں رہتا ہے بلکہ ان کا حق ضائع ہوگیا لھذا جب غلام مولی پر مضمون نہیں ہے تو اس کے

عوض رہن رکھنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ رہن دین مضمون کے عوض رکھا جاتا ہے۔
اور جب ان صورتوں میں رہن صحیح نہیں ہے تو راہن کیلئے جائز ہے کہ مرتہن سے اپنا مرہون واپس لے لے اور اگر راہن کے مطالبے سے پہلے مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو مرتہن پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ جب رہن باطل ہے تو شئی مرہون پر مرتہن کا قبضہ راہن کی اجازت سے ہوا ہے اور جب راہن کی اجازت سے قبضہ ہوا ہے تو ضمان بھی نہ آئے گا کیونکہ راہن خود اپنے نقصان پر راضی ہوگیا ہے۔

ولا رھن خمر وارتھانھا: مسلمان کیلئے جائز نہیں کہ کسی کے پاس شراب رہن رکھوادے نہ مسلمان کے پاس اور نہ ذمی کے پاس اور یہ بھی جائز نہیں کہ اپنے پاس شراب رہن میں رکھ دے یعنی شراب بطور رہن لے لے نہ مسلمان سے اور نہ ذمی کیونکہ مسلمان کو شراب کی تملیک اور تملک، اسی طرح شراب کی تقریب (دوسرے کو قریب کرنا) اور تقرب (خود شراب کے قریب ہونا) سے منع کیا گیا ہے۔
اگر مسلمان نے ذمی کے پاس شراب رہن رکھ دی یعنی مسلمان راہن اور ذمی مرتہن ہو اور پھر ذمی کے پاس شراب ہلاک ہوگئی تو ذمی پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب مالِ متقوم نہیں ہے اور جب مسلمان کے حق میں شراب مالِ متقوم نہیں ہے اور مال غیر متقوم کی صورت میں رہن صحیح نہیں ہوتا اور نہ اس کا ضمان لازم ہوتا ہے۔
اور اگر اس کا عکس ہو یعنی ذمی نے مسلمان کے پاس شراب رہن رکھ دی اور وہ شراب مسلمان کے پاس ہلاک ہوگئی تو مسلمان ذمی کی شراب کا ضامن ہوگا کیونکہ ذمی کے حق میں شراب مالِ متقوم ہے اور جب ذمی کے حق میں شراب مالِ متقوم ہے اور مسلمان نے اس کو ہلاک کردیا ہے لھذا مسلمان پر ضمان لازم ہوگا۔

﴿وصح بعين مضمونة بالمثل او بالقيمة كالمغصوب وبدل الخلع والمهر وبدل الصلح عن دم عمد﴾ فان هذه الاشياء اذا كانت قائمةً يجب عينها وان هلك يجب المثل او القيمة فيصح الرهن بها ﴿وبالدين ولو موعوداً بان رهن ليقرضه كذا فهلكه في يد المرتهن عليه بما وعده﴾ اى ان هلك في يد المرتهن فللراهن على المرتهن المقدار الذى وعد اقراضه فهلكه بالرفع مبتدأ وفي يد المرتهن صفته وعليه خبره واعلم ان الرهن انما يكون مضمونا اذا كان الدين متساويا للقيمة او اقل اما اذا كان اكثر فلا يكون مضمونا بالدين بل بالقيمة وانما لم يذكر هذا القسم لان الظاهر ان لا يكون الدين اكثر من قيمة الرهن وان كان على سبيل الندرة فحكمه يعلم مما سبق فاعتمد على ذلك.

ترجمہ: اوراس عین کے عوض رہن رکھنا جائز ہے جو مضمون بالمثل یا مضمون بالقیمۃ ہو جیسے شئی مغصوب، بدلِ خلع۔ مہر، اوردم عمد کی طرف سے بدل صلح کیونکہ یہ اشیاء جب موجود ہوتی ہیں تو اس کا عین واپس کرنا واجب ہے اور اگر ہلاک ہو جائیں تو پھر اس کا مثل یا قیمت دینا واجب ہے لھذا اس کے عوض رہن رکھنا بھی جائز ہے۔ اور دین کے عوض اگر چہ موعود ہو اس طریقہ پر کہ راہن نے کوئی چیز رہن رکھوادی تا کہ مرتہن اس کو اتنی مقدار قرض دیدے لھذا مرتہن کے قبضہ میں اس کے ہلاک ہونے کا تاوان مرتہن پر ہوگا اس دین کے عوض جس کا وعدہ کیا ہے۔ یعنی اگر رہن ہلاک ہو جائے مرتہن کے قبضہ میں تو راہن کیلئے مرتہن پر وہ مقدار واجب ہوگی جس کے قرض دینے کا کا وعدہ کیا تھا۔ ''هُلْكُهُ'' مرفوع ہے مبتدا ہونے کی وجہ سے اور ''فی ید المرتهن'' اس کی صفت اور ''علیه'' اس کی خبر ہے، جان لیں کہ رہن، دین موعود کی طرف سے اس وقت مضمون ہوگا جبکہ دین، قیمت کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو لیکن اگر دین زیادہ ہو تو پھر رہن مضمون بالدین نہ ہوگا بلکہ مضمون بالقیمۃ ہوگا مصنف ؒ نے اس قسم کو ذکر نہیں کیا اسلئے کہ بظاہر دین قیمت سے زیادہ نہیں ہوتا اگر کبھی شاذ و نادر ایسا ہو جائے تو اس کا حکم ماقبل سے معلوم ہو جاتا ہے تو مصنف ؒ نے اس پر اعتماد کیا ہے۔

تشریح: اعیان مضمونہ بنفسھا کے عوض رہن رکھنا صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اعیان مضمونہ بنفسھا کے عوض رہن رکھنا صحیح ہے جیسے مغصوب، بدل خلع، مہر اور دم عمد کی صورت میں بدل صلح کے عوض مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص سے کوئی چیز غصب کر لی پھر اس کے عوض غاصب نے مغصوب منہ کے پاس کوئی چیز رہن رکھ دی تو یہ رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ جب تک شئی مغصوب موجود ہوتی بعینہ اسی کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور جب وہ ہلاک ہوتی ہے تو پھر اس کا مثل یا اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

اسی طرح ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ مال کی کسی مقدار پر خلع کر لیا پھر بیوی نے اس عوض شوہر کے پاس کوئی چیز رہن رکھ دی تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ بیوی پر بدل خلع کا ادا کرنا واجب ہے اگر وہ نہ رہے تو پھر اس کا مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

یا ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ کسی چیز پر نکاح کر لیا پھر مہر کے عوض بیوی کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس چیز پر نکاح کیا ہے اسی چیز کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر وہ نہ ہو تو پھر اس کا مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہے۔

قاتل نے اولیائے مقتول کے ساتھ ایک چیز (مثلاً دس گھوڑوں) پر صلح کر لی پھر اس کے عوض کوئی چیز (مثلاً ایک گاڑی) رہن رکھوادی تو یہ جائز ہے۔

کیونکہ ان تمام صورتوں میں جب تک وہ چیز بعینہ موجود ہوتی ہے تو اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے اور جب وہ نہ ہو تو پھر اس کا مثل یا اس کی قیمت ادا کرنا واجب ہوتا ہے لھذا یہ اعیان مضمونہ بنفسھا ہیں اور اعیان مضمونہ بنفسھا کے عوض رہن رکھوانا جائز ہے۔

وبالدین ولو موعوداً : دین کے عوض رہن رکھوانا جائز ہے چاہے دینِ ثابت ہو یا دینِ موعود۔ دینِ موعود کی صورت یہ ہے کہ "عمران" نے "خالد" سے کہا کہ میں اپنی یہ موٹر سائکل آپ کے پاس رہن رکھوا دیتا ہوں تا کہ آپ مجھے دس ہزار روپے قرض دیدیں چنانچہ راہن نے مرتہن کے پاس رہن پہلے رکھوا دیا اور دین بھی بعد میں لازم ہوگا تو یہ رہن رکھوانا جائز ہے۔

اب اگر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر اتنی مقدار لازم ہوگی جس کے قرض دینے کا وعدہ کیا ہے اگر موٹر سائکل کی قیمت کی دس ہزار روپے ہو یا اس سے زیادہ ہو مثلاً بارہ ہزار روپے ہو تو مرتہن پر لازم ہوگا کہ وہ راہن کو دس ہزار روپے ادا کردے اور اگر دین زیادہ ہو اور رہن کی قیمت کم ہو مثلاً موٹر سائکل کی قیمت پانچ ہزار روپے ہے اور دین موعود دس ہزار روپے ہے تو اس صورت میں مرتہن دین کا ضامن نہ ہوگا بلکہ رہن کی قیمت یعنی پانچ ہزار، روپے کا ضامن ہوگا یہ صورت مصنفؒ نے متن میں ذکر نہیں کی ہے کیونکہ عام طور پر دین رہن کی قیمت سے زیادہ نہیں ہوتا لیکن اگر کبھی شاذ و نادر ایسا ہو جائے تو اس کا حکم ما سبق سے معلوم ہوتا ہے کہ جب دین زیادہ ہوتا ہے اور رہن کی قیمت کم ہوتی ہے مرتہن رہن کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے دین کا ضامن نہیں ہوتا۔

عبارت کی ترکیب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ "مصنفؒ" کے قول میں "فھلکه" مبتدا ہے اور "فی ید المرتھن" باعتبار متعلق صفت ہے "فھلکه" کیلئے اور "فعلیه" باعتبار متعلق خبر ہے

﴿براس مال السلم وثمن الصرف والمسلم فيه فان هلك فى المجلس فقد اخذ وان افترقا قبل نقد المرهون وهلك بطلا﴾ اى اذا رهن براس مال السلم اوثمن الصرف فان هلك الرهن قبل الافتراق فالمرتهن قد استوفى حقه وان افترقا قبل نقد المرهون به قبل هلاك المرهون بطل السلم والصرف وهذا التفصيل لايتاتى فى الرهن بالمسلم فيه فيصح مطلقاً فان هلك الرهن يصير مستوفيا للمسلم فيه فلايبقى السلم.

ترجمہ: اور بیع سلم کے رأس المال، ثمن صرف اور مسلم فیہ کے عوض پس اگر مجلس عقد میں رہن ہلاک ہو جائے تو اس نے اپنا حق لے لیا اور اگر دونوں مرہون کے ادا کرنے سے پہلے جدا ہو گئے اور رہن ہلاک ہو گیا تو عقد سلم اور عقد صرف باطل ہو جائیں گے۔ یعنی اگر کسی نے بیع سلم کے رأس المال یا بیع صرف کے ثمن کے عوض رہن رکھوا دیا پس اگر جدا ہونے سے پہلے

رہن ہو گیا تو مرتہن نے اپنا حق وصول کر لیا اور اگر دونوں رہن کے ادا کرنے اور رہن کے ہلاک ہونے سے پہلے جدا ہو گئے تو پھر بھی بیع سلم اور بیع صرف باطل ہوں گی یہ تفصیل مسلم فیہ کے عوض رہن رکھنے کی صورت میں جاری نہیں ہوتی لھذا وہ مطلقاً صحیح ہوگا پس اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس نے مسلم فیہ حاصل کر لی لھذا بیع سلم باقی نہ رہے گی۔

تشریح: بیع سلم، ثمن صرف اور مسلم فیہ کے عوض رہن رکھنے کی تفصیل:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے دس ہزار روپے کے عوض دس من گندم بطور بیع سلم لے لی دو مہینے کے نیٹے پر۔ پھر رب السلم (عمران) نے مجلس عقد کے اندر ابھی تک مسلم الیہ (خالد) کو دس ہزار، روپے یعنی رأس المال نہیں دیا تھا بلکہ رأس المال کے عوض مسلم الیہ (خالد) کے پاس اپنی موٹر سائنکل رہن رکھوادی۔

یا عمران نے خالد سے دس تولہ سونا لے لیا پچاس تولہ چاندی کے عوض عمران نے خالد کو سونا ادا کر دیا لیکن خالد نے ابھی تک عمران کو پچاس تولہ چاندی نہیں دی بلکہ خالد نے مجلس کے اختتام تک پچاس تولہ چاندی کے عوض اپنی موٹر سائنکل رہن رکھوادی۔

پس اگر مجلس عقد میں یعنی دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مرتہن کے پاس موٹر سائنکل ہلاک ہوگئی تو مرتہن نے اپنا حق وصول کر لیا یعنی بیع سلم کی صورت میں اگر موٹر سائنکل کی قیمت دس ہزار روپے یا اس سے زیادہ ہو تو مسلم الیہ (خالد) کو بیع سلم کا رأس المال مل گیا (اب رب السلم یعنی عمران پر دس ہزار روپے دینا لازم نہ ہوگا) اور جب بیع سلم کی مدت پوری ہو جائے تو مسلم الیہ (خالد) رب السلم (عمران) کو دس من گندم ادا کرے گا۔

اور بیع صرف کی صورت میں اگر جدا ہونے سے پہلے عمران کے پاس موٹر سائنکل ہلاک ہوگئی اور اس کی قیمت پچاس تولہ چاندی کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو تو اس صورت میں عمران کو دس تولہ سونا کا عوض مل گیا اب وہ خالد سے چاندی کا مطالبہ نہیں کرے گا لھذا مجلس کے اندر رہن کے ہلاک ہونے سے عقد سلم اور عقد صرف تام ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر مجلس عقد کے اندر راہن نے مرتہن کو مرہون بہ (یعنی رأس المال اور ثمن صرف) ادا نہ کیا اور نہ مجلس کے اندر مرہون ہلاک ہوا اور دونوں جدا ہو گئے تو عقد سلم اور عقد صرف باطل ہو جائیں گے کیونکہ بیع سلم میں مجلس عقد کے اندر رأس المال پر اور بیع صرف میں ثمن پر قبضہ کرنا شرط ہے اور یہاں پر نہ حقیقۃً قبضہ پایا گیا ہے اور نہ حکماً یعنی رہن بھی ہلاک نہیں ہوا ہے لھذا شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا۔

لیکن مسلم فیہ کے عوض رہن رکھنے میں یہ تفصیل نہیں چلتی۔ یعنی اگر عمران نے خالد سے دس ہزار روپے کے عوض دس من گندم بطور عقد سلم لے لی اور پھر عمران (رب السلم) نے خالد (مسلم الیہ) سے دس من گندم (مسلم فیہ) کے عوض موٹر سائنکل بطور رہن

لے لی تو یہ رہن لینا جائز ہے اور اس میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مجلس عقد کے اندر رہن پر قبضہ کرلے یا مجلس عقد کے اندر رہن ہلاک ہوجائے بلکہ مجلس عقد کے بعد بھی رہن پر قبضہ کرسکتا ہے پس مجلس عقد کے اندر ہو یا مجلس عقد کے بعد اگر مرتہن (عمران) کے پاس رہن (موٹر سائکل) ہوجائے تو مرتہن یعنی رب السلم نے مسلم فیہ حاصل کرلی یعنی اگر موٹر سائکل کی قیمت دس من گندم کے برابر یا دس من گندم سے زیادہ ہو اور موٹر سائکل مرتہن (یعنی رب السلم) کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرتہن (یعنی رب السلم) نے مسلم فیہ پر قبضہ کرلیا کیونکہ رہن ہلاک ہونے سے مرہون بہ پر قبضہ سمجھا جاتا ہے لھذا اس صورت میں بھی یہ سمجھا جائے گا کہ مرتہن نے مسلم فیہ (یعنی دس من گندم) پر قبضہ کرلیا لھذا اب عقد سلم باقی نہ رہا بلکہ پورا ہوگیا۔

﴿ورهن المسلم فيه رهن ببدله اذافسخ﴾ اى اذاكان الشىء مرهونا بالمسلم فيه ثم فسخا عقد السلم فهو مرهون بالبدل اى يكون لرب السلم ان يحبس الرهن حتى يقبض رأس المال ﴿ولوهلک رهنه بعد الفسخ هلک به﴾ اى اذا رهن المسلم اليه عند رب السلم شيئاً بالمسلم فيه اى يكون على رب السلم ان يودى الى المسلم اليه مقدار الطعام المسلم فيه لانه اذاهلک الرهن صار كان رب السلم استوفى المسلم فيه لان يدالمرتهن على الرهن يداستيفاء فيتقرر بالهلاک فصار كان رب السلم استوفى المسلم فيه ثم فسخا عقد السلم فعلى رب السلم اداء المسلم فيه الى المسلم اليه.

ترجمہ: اور مسلم فیہ کا رہن اس کے بدل کے عوض میں رہن ہوگا اگر عقد فسخ ہوجائے یعنی جب کوئی چیز مسلم فیہ کے عوض رہن رکھی گئی ہو پھر دونوں نے عقد سلم فسخ کردیا تو وہ چیز اس کے بدل کے عوض رہن ہوگی یعنی رب السلم کو یہ حق حاصل ہوگا کہ رہن کو روک دے یہاں تک کہ رأس المال پر قبضہ کرلے۔ اور اگر فسخ کرنے کے بعد رہن ہلاک ہوجائے تو وہ مسلم فیہ کے عوض ہلاک ہوگا یعنی مسلم الیہ نے رب السلم کے پاس مسلم فیہ کے عوض کوئی چیز رہن رکھوادی پھر دونوں نے عقد سلم فسخ کردیا اور رہن رب السلم کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو اس کا ہلاک ہونا مسلم فیہ کے عوض ہوگا یعنی رب السلم پر لازم ہوگا کہ وہ مسلم الیہ کو مسلم فیہ کے بقدر غلہ ادا کردے کیونکہ جب رہن ہلاک ہوگیا تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ رب السلم نے مسلم فیہ وصول کرلیا کیونکہ مرتہن کا قبضہ رہن وصول کرنے کیلئے ہوتا ہے اور یہ ثابت ہوجاتا ہے ہلاک ہونے سے تو یہ ایسا ہوگیا گویا کہ رب السلم نے مسلم فیہ وصول کرلیا پھر دونوں نے عقد فسخ کرلیا لھذا رب السلم پر لازم ہے کہ مسلم الیہ کو مسلم فیہ ادا کردے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے دس ہزار روپے کے عوض دس من گندم بطور عقد سلم لے لی پھر عمران نے خالد سے مسلم فیہ کے عوض موٹر سائکل رہن میں لے لی۔ پھر دونوں نے عقد سلم فسخ کردیا تو عقد سلم فسخ ہونے سے رہن باطل نہ

ہوگا بلکہ اب یہ موٹر سائکل عمران کے پاس مسلم فیہ کے عوض دس من گندم کے عوض (یعنی دس ہزار روپے کے عوض) رہن ہوگی اور عمران کو یہ حق حاصل ہوگا کہ جب تک مسلم الیہ (خالد) عمران کو دس ہزار روپے ادا نہ کردے اس وقت تک موٹر سائکل اس کے پاس بطور رہن رہے گی۔

پس اگر عقد فسخ ہونے کے بعد موٹر سائکل عمران (رب السلم) کے پاس ہلاک ہوگئی تو یہ مسلم فیہ کے عوض ہلاک ہوگی یعنی جب موٹر سائکل عمران کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کا مطلب ہوگیا کہ عمران نے مسلم الیہ (خالد) سے مسلم فیہ وصول کرلی ہے کیونکہ رہن پر مرتہن کا قبضہ استیفاء کا یعنی وصول کرنے کیلئے ہوتا ہے اور رہن ہلاک ہونے سے استیفاء متحقق ہوجاتا ہے اس لئے کہ ایک حقیقۃً استیفاء ہوتا ہے یعنی مرہون بہ حقیقۃً وصول کرنا اور ایک حکماً استیفاء ہوتا ہے یعنی رہن ہلاک ہونا لھذا جب رہن یعنی موٹر سائکل رب السلم کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ رب السلم نے مسلم فیہ پر قبضہ کرلیا اور مسلم فیہ پر قبضہ کرنے کے بعد دونوں عقد سلم فسخ کرلیا تو اب رب السلم پر لازم ہوگا کہ وہ مسلم الیہ (خالد) کو دس من گندم واپس کرے اور مسلم الیہ (خالد) پر لازم ہوگا کہ وہ رب السلم (عمران) کو دس ہزار روپے واپس کردے۔

﴿وبدين عليه عبدطفله﴾ عطف على رأس المال اى صح الرهن بدين على الاب عبدطفله هذا عندنا وعند ابى يوسفؒ وزفرؒ لايصح وهو القياس اعتبارا بحقيقة الايفاء وجه الاستحسان ان فى حقيقة الايفاء ازالة لملك الصغير بلاعوض فى الحال وفى هذا نصب حافظ لماله مع بقاء ملكه ﴿وبثمن عبداو خل اوذكية ان ظهر العبد حرا والخل خمرا والذكية ميتة﴾ اى اشترى عبدا اوخلا اوشاةً مذبوحة ورهن بثمن المشترى وهو عشرة دراهم مثلاً شيئاً ثم ظهر العبد حرا والخل خمرا والشاة ميتة فالرهن مضمون اى ان هلك وقيمته عشرة دراهم او كثر فعلى المرتهن عشرة دراهم يوديها الى الراهن وان كانت قيمته اقل فعليه القيمة لان رهنه بدين واجب ظاهرا ﴿وببدل صلح عن انكار ان اقران لادين﴾ صالح مع انكاره ورهن ببدل الصلح شيئاً ثم تصادقا على ان لادين فالرهن مضمون كماذكرنا .

ترجمہ: اور اپنے دین کے عوض اپنے چھوٹے بچے کا غلام رہن رکھنا جائز ہے یہ عطف ہے ''رأس المال'' پر یعنی باپ کے دین کے عوض چھوٹے بچے کا غلام رہن میں رکھوانا صحیح ہے یہ ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک صحیح نہیں اور یہی قیاس بھی ہے حقیقۃً ایفاء کا اعتبار کرتے ہوئے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقۃً ادا کرنے میں چھوٹے بچے کی ملکیت فی الحال بلاعوض زائل کرنا ہے اور اس صورت میں اس کی ملکیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کیلئے محافظ مقرر کرنا ہے۔ غلام کے ثمن، سرکہ

اور ذبح شدہ بکری کے ثمن کے عوض رہن رکھنا صحیح ہے اگر غلام آزا نکلا، سرکہ شراب اور ذبح شدہ بکری مردار ظاہر ہوگئی یعنی ایک شخص نے غلام، یا سرکہ یا بکری خرید لی اور خریدی ہوئی چیز کے ثمن کے عوض میں مثلاً وہ دس دراہم ہے کوئی چیز رہن رکھوادی پھر وہ غلام آزاد ظاہر ہوگیا، سرکہ شراب اور ذبح شدہ بکری مردار ظاہر ہوگئی تو رہن مضمون ہوگا یعنی اگر رہن ہلاک ہوجائے اور اس کی قیمت دس دراہم ہو یا اس سے زیادہ ہو تو مرتہن پر لازم ہوگا کہ راہن کو دس دراہم ادا کردے اور اگر اس کی قیمت کم ہو تو اس پر قیمت دینا لازم ہوگا کیونکہ اس کا رہن ظاہرا دین واجب کے عوض ہے۔ اسی طرح صلح عن انکار میں بدل صلح کے عوض رہن رکھوانا صحیح ہے جبکہ بعد میں اس نے اقرار کرلیا کہ دین نہیں تھا، ایک شخص نے انکار کے ساتھ صلح کرلی پھر بدل صلح کے عوض کوئی چیز رہن رکھوادی پھر دونوں باہم سچائی کرلی کہ اس پر دین نہیں ہے تو رہن مضمون ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کردیا۔

تشریح: اپنے نابالغ بچے کا غلام رہن میں رکھوانا جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر باپ پر دین ہو اور باپ نے اپنے دین کے عوض اپنے نابالغ بچے کا غلام یا سامان رہن میں رکھوادیا تو یہ جائز ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، حضرت امام ابویوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کہ باپ کیلئے نابالغ بچے کا مال اپنے دین کے عوض رہن رکھوانا جائز نہ ہونا چاہئے۔

یہ حضرات اس کو قیاس کرتے ہیں حقیقت ایفاء پر یعنی اگر باپ اپنے نابالغ بچے کے مال سے اپنا دین کرنا چاہے تو باپ کیلئے یہ جائز نہیں لھذا رہن رکھوانا بھی جائز نہ ہوگا۔

حضرات طرفین کی دلیل استحسان پر مبنی ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت ایفاء میں بچے کی ملکیت بلاعوض زائل کرنا ہے کیونکہ جب باپ نے بچے کے مال سے اپنا دین ادا کردیا تو فی الحال بچے کی ملکیت زائل ہوگئی اور اس کو کوئی عوض بھی نہیں ملا۔ لیکن رہن رکھوانے میں مال پر بچے کی ملکیت بھی باقی ہے اور ساتھ اس کیلئے محافظ بھی مقرر کرنا ہے کیونکہ رہن مضمون ہوتا ہے تو اس میں بچے کا فائدہ ہے لھذا حقیقت ایفاء اور رہن رکھوانے میں فرق ہے۔

وبثمن عبد او خل: مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دس دراہم کے عوض غلام خرید لیا اور غلام کے ثمن کے عوض بائع کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی یا سرکہ خرید لیا اور اس کے ثمن کے عوض بائع کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی یا ذبح شدہ بکری خرید لی اور اس کے ثمن کے عوض بائع کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی پھر بعد میں ظاہر ا ہوگیا کہ وہ غلام نہیں تھا بلکہ آزاد آدمی تھا، یا وہ سرکہ نہیں تھا بلکہ شراب تھی، یا وہ بکری ذبح شدہ نہیں تھی بلکہ مردار تھی تو اس صورت میں ثمن دینا تو لازم نہ ہوگا لیکن مشتری نے جو رہن رکھوایا ہے یہ رہن مضمون ہوگا یعنی اگر بائع کے پاس رہن ہلاک ہوجائے اور رہن کی قیمت دس دراہم ہو یا اس سے زیادہ ہو

تو مرتہن (بائع) پر لازم ہوگا کہ وہ راہن (مشتری) کو دس دراہم ادا کرے اور اگر رہن کی قیمت دس دراہم سے کم ہو تو پھر اس پر قیمت دینا واجب ہوگا کیونکہ ظاہراً یہ عقد درست منعقد ہوا ہے فساد بعد میں ظاہر ہوگیا ہے لھذا ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے رہن صحیح منعقد اسلئے ہلاک ہونے کی صورت میں رہن مضمون ہوگا۔

وببدل صلح عن انكار: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد پر دعوی کیا کہ جو مکان آپ کے پاس ہے یہ مکان میرا ہے اور خالد انکار کر رہا ہے پھر خالد نے انکار کے باوجود عمران کے ساتھ دس ہزار روپے پر صلح کر لی (اس کو صلح عن انکار کہا جاتا ہے) اور خالد نے بدل صلح کے عوض عمران کے پاس اپنی موٹر سائکل رہن رکھوادی پھر بعد میں دونوں نے تصادق کرلیا یعنی باہم ایک دوسرے کو سچا ثابت کر دیا اور عمران نے کہا کہ مکان میرا نہیں ہے لھذا میرا آپ کے ذمہ کوئی دین نہیں ہے اس کے بعد موٹر سائکل عمران کے پاس ہلاک ہوگئی تو یہ رہن بھی مضمون ہوگا کیونکہ ابتداءً عقد رہن صحیح منعقد ہوا ہے کیونکہ دین لازم کے عوض منعقد ہوا ہے بعد میں دین نہ ہونا ظاہر ہوگیا ہے لھذا ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے رہن صحیح منعقد ہو کر مضمون ہوگا پس اگر موٹر سائکل کی قیمت دس ہزار روپے یا اس سے زیادہ ہو تو عمران پر دس ہزار روپے دینا لازم ہوں گے اور اگر موٹر سائکل کی قیمت دس ہزار سے کم ہو تو پھر موٹر سائکل کی قیمت دینا لازم ہوگی۔

﴿ ورهن الحجرين والمكيل والموزون فان رهن بجنسه فهلكه بمثله قدرا من دينه ولا عبرة للجودة ﴾

قوله قدرا تميز من مثله اى يعتبر المماثلة فى القدر وهو الوزن والكيل بلااعتبار الجودة وعندهما يعتبر القيمة فيقوم بخلاف الجنس ويكون رهنا مكانه فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة دراهم بعشرة دراهم فهلك فعند ابى حنيفةؒ هلك بالدين وعندهما ان كان قيمته مثل وزنه اواكثر فكذا وان كان قيمته اقل وهى ثمانية مثلاً يشترى بثمانية دراهم ذهب ليكون رهنا مكانه ، فان قيل فى هذا التركيب وهو قوله فهلكه بمثله قدرا من دينه نظر لان الدين اذا كان خمسة عشر ووزنه عشرة وقد هلك فقدهلك بعشرة دراهم من الدين فعلى المديون خمسة فيكون من للتبعيض فلايتناول مااذاكان وزنه عشرة والدين عشرة لان التبعيض غير ممكن ولايكون للبيان هنا لانه لما اريد به التبعيض فى صورة لايكون للبيان فى صورة اخرى لان المشترک لاعموم له ولايتناول ايضاً اذاكان وزنه خمسة عشر والدين عشرة لانه يصير معناه ان هلاكه بمقدار خمسة عشرمن الدين وهو عشرة فهذا غير مستقيم ، قلنا ليس غرضه بيان انه باى شىء مضمون فى صورة بل الغرض انه هالک باعتبار الوزن لاباعتبار القيمة

فتقديره انه هالک بمثله وزنامن الدين اذاكان الدين زائدا فاذاعلم الحكم فى هذه الصورة يعلم فى صورة المساواة وفى صورة ان يكون الوزن زائدا على الدين لما عرف ان الفضل امانة .

ترجمہ: اور صحیح ہے سونا، چاندی، مکیلی اور موزونی چیز کو رہن رکھوانا پس اگر جنس کے عوض رہن رکھا تو اس کا ہلاک ہونا دین کے بقدر ہوگا اور کھرا ہونے کا اعتبار نہیں ہے مصنفؒ کا قول "قدراً" تمیز ہے "مثلہ" سے یعنی مماثلت کا اعتبار قدر میں ہوگا اور وہ وزن اور کیل ہے جودت کے اعتبار کئے بغیر اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت کا اعتبار ہوگا لھذا اخلاف جنس کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی پھر وہ سونا اور چاندی رہن کی جگہ پر رہن رکھا جائے گا۔ پس اگر کسی نے چاندی کا لوٹا رہن رکھوایا جس کا وزن دس درہم ہے دس درہم کے عوض پھر وہ لوٹا ہلاک ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ دین کے بدلے ہلاک ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو یا اس سے زیادہ ہو تو یہی حکم ہے لیکن اگر لوٹے کی قیمت وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درہم ہو تو پھر آٹھ درہم کا سونا خریدا جائے تا کہ وہ اس کی جگہ رہن ہو جائے۔

اگر کہا جائے کہ اس ترکیب یعنی "فهلكه بمثله قدرا من دينه" میں نظر ہے کیونکہ جب دین پندرہ درہم ہو اور لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور لوٹا ہلاک ہوگیا تو یہ دس درہم کے عوض ہلاک ہوگا دین کی طرف سے لھذا مدیون پر پانچ درہم لازم ہوں گے تو اس صورت میں "مِنْ" تبعیض کیلئے ہوگا لیکن یہ اس صورت کو شامل نہ ہوگا جبکہ لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور دین بھی دس درہم ہو کیونکہ یہاں پر تبعیض ممکن نہیں۔ اور یہاں پر "مِنْ" بیان کیلئے بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ جب ایک صورت میں تبعیض کیلئے مراد لیا گیا تو دوسری صورت میں بیان کیلئے نہیں ہوسکتا کیونکہ مشترک کیلئے عموم نہیں ہے، نیز یہ اس صورت کو بھی شامل نہیں جبکہ لوٹے کا وزن پندرہ درہم ہو اور دین دس درہم ہو کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ رہن ہوگا پندرہ درہم کے بقدر یعنی دین سے حالانکہ دین دس درہم ہے لھذا یہ معنی درست نہیں بنتے۔ ہم کہتے ہیں کہ مصنفؒ کا مقصود یہ بیان کرنا نہیں ہے کہ رہن کس چیز کے عوض کس صورت میں مضمون ہوگا بلکہ مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ رہن ہلاک ہوگا وزن کے اعتبار سے نہ کہ قیمت کے اعتبار سے لھذا عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ رہن ہلاک ہوگا اپنے مثل وزن کے اعتبار سے دین میں سے جبکہ دین زیادہ ہو جب اس صورت میں حکم معلوم ہوگیا تو مساوات والی صورت اور اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا کہ وزن دین سے زیادہ ہو کیونکہ یہ معلوم ہوگیا ہے کہ زیادتی امانت ہوتی ہے۔

تشریح: سونا، چاندی کو اپنی جنس کے عوض رہن رکھنا صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ سونا، چاندی، مکیلی اور موزونی اشیاء کو رہن میں رکھنا جائز ہے پس اگر جنس کو جنس کے عوض رہن رکھوایا تو یہ بھی جائز

ہے اور اس میں قدر کا اعتبار ہوگا یعنی مکیلی اشیاء میں کیل کا اعتبار ہوگا اور موزونی اشیاء میں وزن کا اعتبار ہوگا کھرا اور کھوٹا کا اعتبار ساقط ہوگا یعنی اگر عمران نے خالد سے سو دراہم (چاندی) قرض لے لئے اور اس کے پاس چاندی کا ایک برتن رہن رکھوایا جس کا وزن سو دراہم ہے یا سو دراہم رہن رکھوا دئے لیکن وہ کھوٹا ہیں اور پھر خالد سے وہ رہن یا سو دراہم ہلاک ہو گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالد کا دین ساقط ہوگیا کیونکہ اس نے سو دراہم کے وزن کے بقدر چاندی وصول کرلی ہے لھذا اب عمران پر اس کا کچھ بھی باقی نہیں ہے قیمت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چاہے برتن کی قیمت سو درہم ہو یا سو درہم سے زیادہ ہو یا کم ہو ہر حال میں وزن ہی کا اعتبار ہوگا۔

جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک قیمت کا اعتبار ہوگا اور قیمت بھی خلاف الجنس کے ساتھ لگائی جائے گی یعنی اگر عمران نے خالد سے دس دراہم قرض لے لئے اور پھر عمران نے خالد کے پاس چاندی کا لوٹا رہن رکھوا دیا جس کا وزن دس درہم ہے پس اگر خالد کے پاس رہن (لوٹا) ہلاک ہوگیا اور اس کی بازاری قیمت بھی دس درہم ہے یا دس درہم سے زیادہ ہے تو اس صورت میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی دین سے ہلاک ہوگا یعنی عمران پر خالد کا جو دین ہے (دس دراہم) وہ ساقط ہوجائے گا اور عمران پر کچھ بھی باقی نہیں رہے گا کیونکہ پہلی صورت مین لوٹے کی قیمت دین کے برابر ہے اور دوسری صورت میں لوٹے کی قیمت دین سے زیادہ ہے اور زیادتی امانت ہوتی ہے۔

لیکن اگر لوٹے کی قیمت دین سے کم ہو یعنی لوٹے کا وزن اگر چہ دس دراہم ہے لیکن لوٹے کی بازاری قیمت آٹھ دراہم ہے تو اس صورت میں حضرات صاحبینؒ کے نزدیک آٹھ درہم کا سونا خریدا جائے گا اور وہ لوٹے کی جگہ رہن رہے گا لھذا جب دین کی مدت پوری ہوجائے تو پھر راہن (عمران) مرتہن (خالد) کو دس دراہم ادا کرے گا اور مرتہن (خالد) راہن (عمران) کو وہ سونا ادا کرے گا جو آٹھ درہم سے خریدا تھا۔

فان قیل فی هذا الترکیب : شارحؒ نے مصنفؒ کے قول "فهلكه بمثله قدرا من دينه" پر اعتراض وارد کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ "من دينه" میں "مِنْ" تبعیضیہ ہے یا بیانیہ اگر "مِنْ" تبعیضیہ مان لیا جائے تو پھر اس میں ایک صورت داخل ہوگی اور باقی دو صورتیں اس سے خارج ہوں گی اور اگر "مِنْ" بیانیہ ہو تو پھر اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

تفصیل اس کی ہے کہ اگر "من دينه" میں "مِنْ" تبعیضیہ ہو پس اگر دین پندرہ دراہم ہو اور لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور پھر مرتہن کے قبضہ میں لوٹا ہلاک ہوجائے تو لوٹا ہلاک ہوگا دس دراہم کے عوض یعنی عمران اب خالد کو پانچ درہم واپس کرے گا اس صورت میں "مِنْ" تبعیضیہ کے معنی صحیح بنتے ہیں۔ لیکن اس میں خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جب لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور دین

بھی دس درہم ہو یا لوٹا کا وزن بارہ درہم اور دین دس درہم ہو تو اس صورت میں "مِــــنْ" تبعیضیہ کے معنی صحیح نہیں بنتے کیونکہ "مِنْ" تبعیضیہ کا مطلب یہ ہے کہ کچھ دین رہن کے عوض ساقط ہو جائے اور کچھ پھر بھی باقی رہ جائے یہاں پر تو پورا دین ساقط ہو گیا لھذا تبعیض کہاں رہی؟

اور اگر یہ کہا جائے کہ پہلی (جب کہ دین زیادہ لوٹا کا وزن کم ہو) صورت میں "مِــنْ" تبعیض کیلئے ہے اور دوسری صورت میں "مِنْ" بیان کیلئے ہے تو پھر دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔

(۱) یہ کہ عموم مشترک لازم آتا ہے کہ بیک وقت ایک لفظ سے دونوں معنی مراد ہوں اور عموم مشترک جائز نہیں لھذا ایک صورت میں تبعیض اور دوسری صورت میں بیان کیلئے نہیں ہوسکتا۔

(۲) اگر "مِــــنْ" بیانیہ ہو تو پھر خرابی یہ لازم آتی ہے کہ لوٹے کا وزن پندرہ درہم ہو اور دین دس درہم ہو تو اس صورت میں "مِنْ" بیان کیلئے نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر "مِنْ" بیان کیلئے ہو جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ رہن مضمون ہوگا پندرہ درہم دین کے عوض حالانکہ دین پندرہ درہم نہیں ہے بلکہ دس درہم ہے لھذا نہ "مِنْ" تبعیضیہ مراد لینا صحیح ہے اور نہ "مِنْ" بیانیہ؟

قلنا: جواب کا حاصل یہ ہے کہ "مِنْ" بیان کیلئے ہے لیکن اس بات کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ رہن کس چیز کے ساتھ اور کس صورت میں مضمون ہوگا بلکہ اس بات کا بیان کرنا مقصود ہے کہ رہن ہلاک ہوگا وزن کے اعتبار سے نہ قیمت کے اعتبار سے یعنی اگر لوٹا ہلاک ہو جائے تو رہن سے دین کی کٹوتی وزن کے اعتبار سے ہوگی قیمت کے اعتبار سے نہ ہوگی تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ رہن ہلاک ہوگا اپنے مثل کے عوض وزن کے اعتبار سے جبکہ دین رہن سے زیادہ ہو یعنی جب دین رہن سے زیادہ ہو تو رہن کے بقدر سے دین سے کٹوتی ہو جائے گی مثلاً دین پندرہ درہم ہے اور لوٹے کا وزن دس درہم ہے تو دس درہن کے عوض دین ساقط ہو جائے گا اور باقی پانچ درہم مدیون سے وصول کیا جائے گا جب اس (یعنی جب دین زیادہ ہو تو رہن کے بقدر کٹوتی ہوگی اور باقی دین مدیون سے وصول کیا جائے گا) صورت کا حکم معلوم ہو گیا تو مساوات والی (جب دین بھی دس درہم ہو اور لوٹے کا وزن بھی دس درہم ہو) صورت کا حکم اور وزن کے زیادتی (یعنی جب دین دس درہم ہو اور لوٹے کا وزن پندرہ درہم ہو) کی صورت کا حکم بھی اس سے معلوم ہو جائے گا کہ کیونکہ ماقبل سے یہ بات بار بار معلوم ہو چکی ہے مرتہن کے پاس جب رہن دین سے زیادہ ہوتا ہے تو زیادتی امانت ہوتی ہے اور بقدر امانت ضمان لازم نہ ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

﴿ومن شری شیئاً علی ان یرهن اویعطی کفلیا بعینهما من ثمنه وابی صح﴾ استحسانا والقیاس ان لایجوز لانه صفقة فی صفقة ووجه الاستحسان انه شرط ملائم لان الکفالة والرهن والاستیثاق ملائم

للوجوب وانما قال بعينهما لانه لولم يكن الراهن اوالكفيل معينا يفسد البيع ﴿ولايجبر على الوفاء﴾ هذاعندنا لانه لاجبر على التبرعات وعند زفرؒ يجبر لان الرهن اذاشرط فى البيع صار حقامن حقوقه كالوكالة المشروطة فى الرهن ﴿وللبائع فسخه الااذاسلم ثمنه حالاً اوقيمة الرهن رهناً﴾ اذعندنا لما صح الشرط فانه وصف مرغوب فبفواته يكون للبائع حق الفسخ.

ترجمہ: اگرکسی نے کوئی چیز اس شرط پر خریدی مشتری ایک معین چیز رہن رکھوائے گا یا معین کفیل دے گا ثمن سے اور مشتری نے انکار کیا تو یہ عقد استحساناً صحیح ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ ایک عقد کے اندر دوسرا عقد ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط مناسب ہے اسلئے کہ کفالہ اور رہن اعتماد حاصل کرنے کیلئے ہوتے ہیں اور وثیقہ حاصل کرنا وجوب کے مناسب ہے مصنفؒ نے فرمایا کہ دونوں معین ہوں کیونکہ اگر کفالہ اور رہن معین نہ ہوں تو بیع فاسد ہوجاتی ہے اور مشتری کو اس شرط کے پورا کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ تبرعات میں جبر نہیں ہوتا اور امام زفرؒ کے نزدیک مجبور کیا جائے گا کیونکہ جب عقد بیع میں رہن کی شرط لگائی گئی ہے تو یہ بیع کے حقوق میں سے ایک حق ہوگیا جیسے رہن میں وکالت کی شرط لگانا۔ اور بائع کیلئے بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے مگر یہ کہ اس کا ثمن فی الحال ادا کردے یا رہن کی قیمت رہن رکھوادے کیونکہ جب ہمارے نزدیک شرط صحیح ہے اسلئے کہ یہ وصفِ مرغوب ہے تو شرط کے فوت ہونے سے بائع کیلئے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

تشریح: عقد بیع میں رہنِ معین اور کفیلِ معین کی شرط لگانا:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے مکان خرید لیا اور خالد نے یہ شرط لگائی کہ آپ میرے پاس ثمن کے عوض فلاں معین چیز (مثلاً معین موٹر سائکل) رہن رکھوائیں گے یا مجھے فلاں معین کفیل (مثلاً شاہد) دیں گے اور مشتری نے معین چیز رہن رکھوانے یا معین کفیل دینے سے انکار کیا تو پھر بھی استحساناً یہ عقد صحیح ہے لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد صحیح نہ ہو کیونکہ ''صفقة فی صفقة'' یعنی عقد بیع کے اندر عقد رہن یا عقد کفالہ کی شرط لگانا ہے اور ''صفقة فی صفقة'' سے بیع فاسد ہوجاتی ہے لھذا یہ بیع ہی جائز نہ ہوگی

استحسان کی وجہ: لیکن ہم نے استحساناً یہ عقد جائز قرار دیا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط مقتضی عقد کے مناسب ہے کیونکہ رہن اور کفالہ کا مقصد ثمن کے وصول کرنے کی مضبوطی حاصل کرنا ہے اور ثمن حقِ واجب ہے لھذا حقِ واجب کی وصولیابی کیلئے یہ شرط لگانا مناسب ہے۔

لیکن مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ رہن اور کفالہ معین ہو یعنی مرہون بھی معین ہو اور کفیل معین بھی ہو اور حاضر بھی ہو لیکن اگر شئی

مرہون اور کفیل معین نہ ہوں بلکہ مجہول ہوں تو پھر بیع فاسد ہوگی کیونکہ عقد کے ندرر ''صفقة فی صفقة '' کی پہلو بھی پائی جاتی ہے لھذا اس کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر مرہون اور کفیل غیر معین ہو تو عقد فاسد ہوگا اور اگر دونوں معین ہوں تو پھر عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ صحیح ہوگا۔

ولایجبر علی الوفاء : یعنی اگر بائع نے معین رہن اور معین کفیل دینے کی شرط لگائی اور مشتری نے اس کے دینے سے انکار کیا تو مشتری کو رہن اور کفیل دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ رہن اور کفالہ عقد تبرع ہے اور تبرعات میں جبر نہیں کیا جاتا۔

جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک مشتری کو معین رہن اور معین کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جب عقد بیع کے اندر یہ شرط لگائی گئی تو یہ شرط حقوقِ عقد میں سے ایک حق ہوگئی اور حقوق کی رعایت رکھنا ضروری ہے لھذا اس کے پورا کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر رہن میں شرط لگائی گئی جب دین ادا کرنے کی مدت پوری ہو جائے اور مدیون نے دین ادا نہ کیا تو مرتہن کو یا عادل رہن فروخت کرنے کا وکیل ہوگا تو یہ وکالت لازم ہے اب راہن وکیل کو وکالت سے معزول نہیں کرسکتا اسی طرح یہاں جب عقد لازم ہے تو معین رہن رکھوانا اور معین کفیل دینا بھی لازم ہوگا۔

وللبائع فسخه : سابقہ مسئلہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی اگر مشتری نے معین رہن اور معین کفیل دینے سے انکار کیا تو مشتری کو اس پر مجبور نہیں کیا جاتا لیکن بائع کو بھی اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بغیر رہن اور کفیل کے عقد جاری رکھے اور اگر چاہے تو عقد کو فسخ کردے کیونکہ رہن رکھوانا یا کفیل دینا وصف مرغوب فیہ ہے یہ ثمن حاصل کرنے کا ایک اعتماد اور وثیقہ ہے لھذا اس وصف کے فوت ہونے سے بائع کو فسخ کرنے اختیار دیا جائے گا۔

ہاں اگر مشتری نے فی الحال ثمن نقد ادا کردیا، یا مشتری نے رہن کی قیمت بائع کے پاس رہن رکھوادی تو پھر بائع کو عقد فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ بائع کا مقصود یعنی ثمن کے وصول کرنے کا اعتماد وہ حاصل ہوگیا لھذا عقد کو جاری رکھا جائے گا۔

﴿فان قال لبائعه امسک هذا حتی اعطی ثمنک فهو رهن﴾ ای اعطی المشتری البائع شیئاً غیر مبیعه وقال امسک هذا حتی اعطی ثمنک یکون رهنا لانه تلفظ بما ینبئ عن الرهن والعبرة للمعانی وعند زفرؒ لایکون رهنا ﴿وان رهن عینا من رجلین بدین لکل منهما صح وکله رهن من کل منهما﴾ ای یصیر کله محبوسا بدین کل واحد لاان نصفه یکون رهنا عندهذا ونصفه رهنا عند ذلک وهذا بخلاف الهبة من رجلین حیث لایصح عندابی حنیفةؒ فان الاول لایقبل الوصف بالتجزی بخلاف الهبة.

ترجمہ: اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ یہ اپنے پاس رکھو یہاں تک کہ میں آپ کا ثمن دیدوں تو یہ رہن ہوگا یعنی مشتری نے بائع

کو مبیع کے علاوہ کوئی دوسری چیز دیدی اور کہا کہ یہ چیز اپنے پاس رکھ دو یہاں تک کہ میں آپ کو ثمن دیدوں تو یہ رہن ہوگا کیونکہ اس نے ایسے کلام پر تلفظ کیا ہے جو رہن سے خبر دے رہا ہے اور اعتبار معانی کا ہوتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ رہن نہیں ہوگا، اگر کسی دو آدمیوں کے پاس ایک معین چیز رہن رکھوادی ہر ایک کے دین کے عوض تو یہ صحیح ہے اور یہ پوری چیز دونوں میں سے ہر ایک کے پاس کامل رہن رہے گی یعنی پوری چیز ہر ایک کے دین کے عوض محبوس ہوگی یہ مطلب نہیں کہ آدھی ایک کے پاس رہن ہوگی اور آدھی دوسرے کے پاس اور یہ دو آدمیوں کو ہبہ کرنے کے خلاف ہے کیونکہ وہ صحیح نہیں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ پہلی چیز (یعنی رہن) وصفِ تجزی کو قبول کرتی ہے برخلاف ہبہ کے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ ایک مشتری نے بائع سے کوئی چیز خرید لی اور اس کے پاس ایک چیز رکھ دی جو مبیع کے علاوہ کوئی دوسری چیز مثلاً ایک چادر رکھوادی اور مشتری نے بائع سے کہا یہ چادر اپنے پاس رکھ دو یہاں تک میں آپ کو مبیع کا ثمن دیدوں تو یہ بھی رہن ہوگی اسلئے کہ مشتری نے ایسا کلام کیا ہے جو رہن سے خبر دے رہا ہے اور احکام میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اسلئے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ بھی رہن ہی شمار ہوگا۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ رہن نہیں ہوگا کیونکہ مشتری کا یہ کہنا ''امسک'' اس میں کئی احتمال ہیں مثلاً رہن کا بھی احتمال ہے لیکن ساتھ ایداع کا بھی احتمال ہے اور ایداع کم درجے کا ہے لھذا ایداع ہی شمار ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ جب یہاں پر مشتری ثمن کے ادائیگی تک روکنے کا کہا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے ثمن اور دین کے عوض میں رکھوائی ہے لھذا رہن شمار ہوگا۔

وان رهن عينا من رجلين بدين لكل : صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران اور خالد دونوں کا شاہد پر دین ہے یعنی پانچ ہزار روپے عمران کے ہیں اور پانچ ہزار روپے خالد کے ہیں پھر شاہد نے عمران اور خالد دونوں کے پاس اپنا مکان رہن رکھوادیا تو یہ رہن رکھوانا صحیح ہے اور یہ پورا مکان عمران کے پاس بھی کامل رہن ہوگا اور خالد کے پاس بھی کامل مکان رہن ہوگا یہ مطلب نہیں ہے کہ آدھا مکان عمران کے پاس رہن ہوگا اور آدھا مکان خالد کے پاس رہن ہوگا بلکہ ہر ایک کے پاس پورا مکان رہن رہے گا یہی وجہ ہے کہ اگر شاہد نے عمران کا دین ادا کردیا اور خالد کے دین باقی ہے تو یہ پورا مکان خالد ہی کے پاس رہن رہے گا شاہد آدھا مکان واپس نہیں کرسکتا۔

لیکن اگر کسی نے ایک مکان دو آدمیوں کو ہبہ کردیا تو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہبہ جائز نہیں کیونکہ ہبہ کی صورت میں آدھا مکان ایک شخص کو ملے گا اور آدھا دوسرے کو ملے گا تو یہ مشاع کا ہبہ ہوگیا اور ہبۃ المشاع جائز نہیں۔

اسلئے کہ پہلی (یعنی رہن کی) صورت مین رہن وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا یعنی یہ رہن کے اجزاء دین کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے بلکہ پورامکان عمران کے پاس بھی محبوس رہے گا اور پورامکان خالد کے پاس بھی محبوس رہے گا۔ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ تجزی کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ ہبہ میں تملیک ہوتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ یہ ایک چیز کامل طور پر عمران کی بھی مملوک ہو اور کامل طور پر خالد کی بھی مملوک ہو بلکہ لامحالہ تجزی کو قبول کرے گا یعنی آدھی چیز ایک کی مملوک ہوگی اور آدھی چیز دوسرے کی مملوک ہوگی اور ہبۃ المشاع چونکہ ناجائز ہے اسلئے مذکورہ صورت میں ہبہ جائز نہ ہوگا۔

﴿واذاتهايئافكل في نوبته كالعدل في حق الأخر ولوهلك ضمن كل حصته﴾ فان عند الهلاك يصير كل مستوفيا حصته والاستيفاء ممايتجزى ﴿فان قضى دين احدهما فكله رهن للأخر﴾ لمامر ان كله رهن عند كل واحد ﴿وان رهنا رجلا رهنا بدين عليهما صح بكل الدين ويمسكه الى قبض الكل﴾ وانما صح هذا لان قبض الرهن وقع في الكل بلاشيوع ﴿وبطل حجة كل منهما انه رهن هذ امنه وقبضه﴾ هذه مسئلة مبتدأة لاتعلق لها بماسبق وصورتها ان كل واحد من الرجلين ادعى ان زيدا رهن هذ االعبد من هذ ا المدعى وسلمه اليه واقام على ذلك بينة تبطل حجة كل واحد لانه لايمكن القضاء لكل واحد منهما ولالاحدهما لعدم اولويته ولاالى القضاء لكل بالنصف للشيوع ﴿ولومات راهنه والرهن معهما فبرهن كل ذلك كان مع كل نصفه رهنا بحقه﴾ هذا قول ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وهو الاستحسان وعند ابى يوسفؒ هذاباطل وهو القياس كمافي الحيوة وجه الاستحسان ان حكمه في الحيوة وهو الحبس والشيوع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع في الدين والشيوع لايضره .

ترجمہ: اگر دونوں باری باری حفاظت کریں تو ہرایک اپنی باری میں دوسرے کیلئے بمنزلہ عادل (ثالث) کے ہے اور اگر رہن ہلاک ہوجائے تو ہرایک اپنے حصے کا ضامن ہوگا کیونکہ ہلاک ہونے کی صورت میں ہرایک اپنے حصے کو حاصل کرنے والا شمار ہوگا اور استیفاء میں تجزی ممکن ہے۔ اگر راہن نے ایک کا دین ادا کردیا تو وہ پورا دوسرے کے پاس رہن رہے گا جیسے کہ گزر چکا ہے کہ یہ ہرایک کے پاس کامل طور پر رہن ہے۔ اگر دو آدمیوں نے اپنے اپنے دین کے عوض ایک آدمی کے پاس کوئی چیز رہن رکھوادی تو یہ صحیح ہے اور کل دین کے عوض رہن ہوگی اور وہ اپنے پاس روکے رکھے گا پورا دین پر قبضہ کرنے تک اور یہ رہن اسلئے صحیح ہے کہ پورے رہن پر بلاشیوع قبضہ واقع ہوگیا ہے۔

اور دونوں میں سے ہرایک کا بینہ باطل ہے کہ یہ چیز اس نے اس کے پاس رہن رکھوائی ہے اور اس نے اس پر قبضہ کیا ہے یہ ایک

ابتدائی مسئلہ ہے اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں صورت اس کی یہ ہے کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے دعوی کیا کہ زید نے یہ غلام اس مدعی کے پاس رہن رکھوایا ہے اور اس کے سپرد کیا ہے اور اس نے اس پر بینہ بھی قائم کیا تو ہر ایک کا بینہ باطل ہوگا کیونکہ ہر ایک کے حق میں فیصلہ کرنا ممکن نہیں اور نہ ایک کے حق میں ترجیح نہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اور ہر ایک کے حق میں آدھے آدھے کے فیصلہ کرنے کی طرف بھی کوئی راستہ نہیں شیوع کی وجہ سے۔

اگر راہن مرجائے اور رہن دونوں کے پاس ہو اور ہر ایک نے اس پر بینہ قائم کیا تو ہر ایک کے پاس نصف رہن شمار کیا جائے گا اس کے حق کے عوض یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ استحسان بھی ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ باطل ہے اور یہ قیاس بھی ہے جیسا کہ زندگی میں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زندگی میں اس کا حکم حبس یعنی روکنا ہے اور شیوع اس کیلئے مضر ہے اور موت کے بعد اس کا حکم فروخت کرنا ہے دین کے عوض اور شیوع اس کیلئے مضر نہیں۔

تشریح: و اذاتھاینا :اس عبارت کا تعلق ماقبل والے مسئلہ سے ہے یعنی جب شاہد پر عمران اور خالد دونوں کا دین ہے اور شاہد نے دونوں کے پاس مکان یا موٹ سائکل رہن رکھوادی تو یہ مکان یا موٹر سائکل دونوں میں سے ہر ایک کے پاس کامل طور پر رہن رہے گا۔اب اگر مکان یا موٹر سائکل کی حفاظت کرنے میں دونوں نے باری مقرر کی یعنی یہ کہا کہ ایک دن عمران موٹر سائکل کی حفاظت کرے گا اور دوسرا دن خالد تو یہ جائز ہے پس جس دن عمران کی باری ہے تو عمران خالد کیلئے بمنزلہ عادل (ثالث) ہے یعنی جب کوئی چیز عادل کے پس رہن رکھی جاتی ہے اور عادل کا قبضہ مرتہن کا قبضہ سمجھا جاتا ہے اسی طرح ہر ایک مرتہن اپنی باری میں دوسرے کیلئے بمنزلہ عادل کے ہے لھذا جس دن عمران کی باری ہو اس دن خالد بھی رہن پر قابض شمار ہوگا اور جس دن خالد کی باری ہو اس دن عمران بھی رہن پر قابض شمار ہوگا۔

اب اگر یہ رہن ہلاک ہو جائے تو دونوں پر ان کے دین کے بقدر ضمان لازم ہوگا یعنی اگر موٹر سائکل دونوں کے پاس یا دونوں میں سے ایک کے پاس ہلاک ہوگئی اور موٹر سائکل کی قیمت دونوں کے دین کی برابر یا دین سے زیادہ تھی تو دونوں کا دین ساقط ہو جائے گا اور اگر موٹر سائکل کی قیمت دونوں کے دین سے کم تھی تو مدیون (شاہد) پر باقی دین ادا کرنا لازم ہوگا لھذا دونوں کو اپنے اپنے حصے کے بقدر دین ملے گا یعنی دونوں کا دین برابر تھا تو باقی ماندہ دین دونوں کو نصف، نصف مل جائے گا اور دین اثلاثا تھا یعنی دو حصے عمران کے تھے اور ایک حصہ خالد کا تو عمران کو دو حصے دین مل جائے گا اور خالد کو ایک حصہ۔

پس اگر رہن کے ہلاک ہونے سے پہلے مدیون (شاہد) نے ایک دائن (مثلاً عمران) کا دین ادا کردیا تو پورا رہن دوسرے (خالد) کے کامل طور پر محبوس رہے گا تاوقتیکہ اس کا دین بھی ادا کردے۔ کیونکہ ماقبل سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ چیز ہر ایک کے

پاس کامل طور پر رہن ہے۔

وان رھنا رجلا رھنا بدین علیھما: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران اور خالد دونوں پر شاہد کا دین ہے مثلاً پانچ ہزار روپے عمران پر ہیں اور پانچ ہزار خالد پر دونوں نے اپنے اپنے دین کے عوض شاہد کے پاس ایک موٹر سائکل رہن رکھوادی تو یہ رہن رکھوانا جائز ہے۔ اور یہ موٹر سائکل شاہد کے پاس پورا دین کے عوض رہن رہے گا یعنی دونوں کے دین کے عوض رہن رہے گی اور شاہد (مرتہن) کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ پورا دین وصول کرنے تک اپنے پاس روک دے یعنی اگر عمران نے اپنا دین ادا بھی کر دیا ہے تب بھی شاہد کو یہ حق حاصل ہے کہ رہن اپنے پاس روک دے جب تک خالد اس کو دین ادا نہ کرے۔

یہاں پر بظاہر اگرچہ شیوع نظر آرہا ہے کہ دو آدمیوں نے مل کر ایک مشترکہ چیز رہن رکھوادی لیکن یہ شیوع رہن کیلئے مانع نہیں ہے کیونکہ جس کے پاس رہن رکھوایا جارہا ہے یعنی مرتہن اور قابض کے پس اس کے حق میں شیوع نہیں ہے بلکہ اس کے پاس پوری موٹر سائکل رہن رکھوائی جاتی ہے لھذا یہ شیوع رہن کیلئے مانع نہیں ہے کیونکہ رہن کیلئے مانع وہ شیوع ہوتا ہے جو قبضہ کیلئے مانع ہو اور یہ شیوع قبضہ کیلئے مانع نہیں ہے لھذا رہن کیلئے بھی مانع نہ ہوگا۔

وبطل حجة كل منهما: مسئلہ یہ ہے کہ عمران اور خالد نے دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعوی کیا کہ شاہد کے پاس جو غلام ہے یہ شاہد نے ہمارے پاس رہن رکھوایا ہے یعنی عمران نے دعوی کیا کہ شاہد نے پورا غلام میرے پاس رہن رکھوایا تھا اور میں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور خالد نے دعوی کیا کہ شاہد نے یہ غلام میرے پاس رہن رکھوایا تھا اور میں نے اس پر قبضہ کیا تھا۔ اب کس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا تو اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) عمران اور خالد دونوں میں سے جس کے پاس غلام موجود ہے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ اس کو حق تقدم حاصل ہے۔

(۲) اور اگر غلام دونوں کے قبضہ میں ہو تو پھر کسی دلیل سے اگر کسی کا تقدم ثابت ہو جائے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر دلیل سے کسی کا تقدم اور تأخر ثابت نہ ہو تو پھر کسی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے گا۔

(۳) اگر غلام شاہد (یعنی راہن) کے قبضہ میں ہو تو پھر بھی کسی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے گا اور دونوں کا اقامت بینہ باطل ہوگا۔ یہاں پر کتاب میں صورت ثانی اور صورت ثالث دونوں مراد ہوسکتی ہیں کہ ہر ایک یہ دعوی کہتا ہے کہ شاہد نے غلام میرے پاس رہن رکھوایا ہے اور میں نے اس پر قبضہ بھی کیا تھا لیکن راہن نے مجھ سے غصب کر کے واپس لیا ہے۔ یا رہن دونوں مدعیوں کے قبضہ میں ہو۔

اس صورت میں کسی کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے گا اور دونوں کا بینہ باطل ہوگا کیونکہ فیصلہ کرنے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔
(۱) یہ کہ دونوں کیلئے پورے غلام کا فیصلہ کیا جائے یعنی عمران کیلئے پورے غلام کا فیصلہ کیا جائے اور خالد کیلئے بھی پورے غلام کا فیصلہ کیا جائے اور یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک غلام ایک ہی وقت میں دونوں کے قبضہ میں الگ الگ ہو یہ محال ہے۔
(۲) پورے غلام کا فیصلہ دونوں میں سے ایک کیلئے کیا جائے یعنی یا عمران کیلئے پورے غلام کا فیصلہ کیا جائے یا خالد کیلئے یہ بھی جائز نہیں کیونکہ ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔
(۳) غلام کو دونوں کے درمیان آدھا آدھا کیا جائے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ رہن میں شیوع لازم آتا ہے اور رہن میں شیوع جائز نہیں ہے۔ یہ تفصیل راہن کی حیات میں ہے اگر راہن مرجائے اور راہن کی موت کے بعد دونوں مدعیوں کا اختلاف ہوجائے تو اس کی تفصیل اگلی عبارت میں آرہی ہے۔

ولومات راهنه والرهن معهما: اگر مذکورہ صورت میں راہن (شاہد) مرجائے اور رہن دونوں مدعیوں (عمران اور خالد) کے قبضہ میں ہو اور پھر دونوں نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ زید نے یہ غلام میرے پاس رہن رکھوایا ہے تو اس صورت میں قاضی دونوں کیلئے آدھے آدھے غلام کا فیصلہ کرے گا یعنی ہر ایک کے حق کے عوض آدھا غلام رہن ہوگا۔ یہ حضرات طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کا مذہب ہے اور یہ استحسان پر مبنی ہے۔ جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک راہن کی موت کے بعد بھی دونوں کیلئے آدھے آدھے غلام کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ راہن کی حیات میں جائز نہیں تھا اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ شیوع لازم آرہا ہے۔

استحسان کی وجہ اور طرفین کی دلیل: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ راہن کی حیات میں رہن کا مقصد یہ ہے کہ مرتہن اس کو استیفاء کی غرض سے محبوس رکھے اور شیوع اس کیلئے مضر ہے جبکہ راہن کی وفات کے بعد رہن کا حکم یہ ہے کہ اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے قرض اور دین ادا کیا جائے اور شیوع اس کیلئے مضر نہیں اس لئے دین کے ادا کرنے کیلئے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ یہ غلام دونوں کے درمیان آدھا آدھا رہن ہے تاکہ دونوں دائن اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کرلے۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

۱۲۔ ربیع الاول۔ ۱۴۳۰ھ۔ مطابق ۱۰۔ مارچ۔ ۲۰۰۹ء۔

باب الرهن عند عدل

یہ باب ہے عادل (ثالث) کے پاس رہن رکھوانے کے بیان میں

﴿يتم الرهن بقبض عدل شرط وضعه عنده﴾ هذا عندنا وقال مالكؒ لايجوز لان يده يدالمالك ولهذا يرجع عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض قلنا يده على الصورة يدالمالك وفي المالية يدالمرتهن لان يده يدضمان والمضمون المالية فنزل منزلة شخصين ﴿ولااخذ لاحدهما منه وضمن بدفعه الى احدهما وهلكه معه هلك رهن .

ترجمہ: رہن تام ہوتا ہے عادل کے قبضہ کرنے سے جس کے پاس رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی ہو یہ ہمارے نزدیک ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں کیونکہ عادل کا قبضہ مالک ہی کا قبضہ ہے لھذا استحقاق کے وقت مالک ہی پر رجوع ہوتا ہے لھذا قبضہ معدوم ہے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی صورت پر مالک کا قبضہ ہے اور مالیت پر مرتہن کا قبضہ ہے کیونکہ اس کا قبضہ ضمان والا قبضہ ہے اور ضمان مالیت کا ہوتا ہے لھذا عادل دو آدمیوں کا قائم مقام ہے اور دونوں میں کسی ایک کو اس سے لینے کا حق نہیں اور عادل ضامن ہوگا کسی کے سپرد کرنے سے اور عادل کے پاس رہن کا ہلاک ہونا رہن کی ہلاکت ہے۔

تشریح: اب تک تو وہ مسائل مذکور تھے جن میں مرہون مرتہن کے پاس رہن رکھا جاتا تھا اب وہ مسائل ذکر فرما رہے ہیں جن میں مرہون عادل (کسی ثالث) کے پاس رہن رکھا جاتا ہے اور عادل وہ شخص کہلاتا ہے جس پر راہن اور مرتہن دونوں کا اعتماد ہو اور اس کے پاس رہن رکھنے پر راضی ہوں۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں نے یہ شرط لگائی کہ رہن کسی عادل (ثالث) شخص کے پاس رکھا جائے گا تو یہ صحیح ہے چنانچہ اگر دونوں نے عادل کے پاس رہن رکھوا دیا اور عادل نے اس پر قبضہ کرلیا تو رہن تام ہو جائے گا اور عادل کا قبضہ، مرتہن کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ یہ ہمارے احناف کے نزدیک ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عادل کے پاس رہن رکھوانا صحیح نہیں اور عادل کا قبضہ مرتہن کا قبضہ نہ ہوگا کیونکہ عادل کے قبضہ کے باوجود پھر بھی اصل مالک (راہن) کا قبضہ بدستور باقی رہتا ہے۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر عادل کے پاس رہن ہلاک ہو جائے اور ہلاک ہونے کے بعد رہن کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا اور

مستحق نے عادل سے رہن کا ضمان لے لیا تو عادل اس تاوان کا رجوع راہن پر کرے گا مرتہن پر نہیں کرے گا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عادل درحقیقت راہن کا نائب ہے مرتہن کا نائب نہیں اگر وہ مرتہن کا نائب ہوتا تو مرتہن پر رہن کے تاوان کا رجوع کرتا۔لھذا اس سے معلوم ہوا کہ عادل کا قبضہ درحقیقت راہن کا قبضہ ہے مرتہن کا قبضہ نہیں ہے۔

احناف کی دلیل: احناف فرماتے ہیں کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں (۱) رہن کی صورت اور ذات (۲) رہن کی مالیت۔عادل صورت کے اعتبار کے مالک (راہن) کا نائب ہے اور مالیت کے اعتبار سے مرتہن کا نائب ہے اور باب رہن میں مالیت مضمون ہوا کرتی ہے عین مضمون نہیں ہوتی لھذا مرہون کی مالیت پر عادل کا قبضہ مرتہن کیلئے ہے اور مرہون کی صورت اور عین پر عادل کا قبضہ راہن کیلئے ہے، چنانچہ عادل دو شخصوں کا قائم مقام اور نائب ہے راہن کا نائب ہے صورت پر قبضہ کے اعتبار سے اور مرتہن کا نائب ہے مالیت پر قبضہ کے اعتبار سے۔

اب جب رہن عادل کے پاس رکھا گیا تو اس کے بعد راہن اور مرتہن کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر عادل سے رہن لے لے اگر عادل نے ایسا کر لیا یعنی راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن کو دیدیا، یا مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کو دیدیا اور رہن ہلاک ہوگیا تو عادل ضمان ہوگا یعنی اگر راہن کے پاس ہلاک ہوگیا تو عادل، مرتہن کیلئے دین کا ضامن ہوگا اور اگر اس نے رہن مرتہن کو دیا تھا اور مرتہن کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں عادل راہن کیلئے رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر عادل نے کسی کو بھی نہیں دیا بلکہ عادل ہی کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو یہ رہن کی ہلاکت شمار ہوگی یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ یہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہوگیا لھذا راہن سے دین ساقط ہوگا جیسا کہ اگر یہ رہن، مرتہن ہی کے پاس ہوتا اور اس کے پاس ہلاک ہوجاتا تو راہن سے دین ساقط ہوتا اسی طرح عادل کے پاس ہلاک ہونے کی صورت میں راہن سے دین ساقط ہوگا کیونکہ رہن کی مالیت پر قبضہ کے بارے میں عادل، مرتہن کا نائب ہے۔

﴿فان وكل العدل اوغيره ببيعه اذاحل الاجل صح فان شرط﴾ اى فى التوكيل ﴿فى الرهن لاينعزل بالعزل ولابموت الراهن اوالمرتهن بل بموت الوكيل﴾ سواء كان الوكيل المرتهن اوالوعدل اوغيرهما واذامات الوكيل لايقوم وارثه اووصيه مقامه عندنا وعند ابى يوسفؒ ان وصى الوكيل يملك بيعه ﴿وله بيعه بغيبة ورثته﴾ اى للوكيل ببيع المرهون بغيبة ورثة الراهن ﴿ولايبيع الراهن اوالمرتهن الابرضى الأخر﴾ اى لايكون للراهن بيع الرهن الابرضاء المرتهن وايضاً لايكون للمرتهن بيع الرهن الابرضاء الراهن بان وكله اوباعه فاجاز الراهن بيعه ﴿فان حل اجله وراهنه غائب اجبرالوكيل على بيعه

كالوكيل بالخصومة غاب موكله واباها﴾ فان الوكيل يجبر على الخصومة فالحاصل ان الوكيل لايجبر على التصرف الاان فى هذه الصورة اذاغاب الراهن وابى الوكيل عن البيع فان المرتهن يتضرر فيجبر الوكيل على البيع كمايجبر على الخصومة اذاغاب الموكل فان الموكل اعتمد عليه وغاب فلولم يخاصم يتضرر الموكل ويضيع حقه فيجبر على الخصومة.

ترجمہ: اگر عال یا کسی اور کو رہن فروخت کرنے کا وکیل بنایا جبکہ وقت آجائے تو یہ صحیح ہے اگر رہن میں توکیل کی شرط لگائی ہو تو پھر معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا، نہ راہن اور نہ مرتہن کی موت سے بلکہ وکیل کی موت سے معزول ہوجائے گا چاہے مرتہن وکیل ہو یا عادل، یاان دونوں کے علاوہ کوئی دوسرا شخص اور جب وکیل مرجائے تو پھر ہمارے نزدیک اس کا وارث یا وصی اس کا قائم مقام نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کا وصی رہن فروخت کرنے کا مالک ہوگا۔ اور وکیل کو رہن فروخت کرنے کا حق حاصل ہے اس کے ورثاء کی عدم موجودگی میں یعنی وکیل کیلئے مرہون فروخت کرنے کا حق ہے راہن کے ورثاء کی عدم موجودگی میں، راہن اسکو فروخت نہیں کرسکتا اور نہ مرتہن دوسرے کی رضامندی کے بغیر یعنی راہن کیلئے رہن فروخت کا حق نہیں ہے مرتہن کی رضامندی کے بغیر اسی طرح مرتہن کیلئے رہن فروخت کا حق نہیں ہے راہن کی رضامندی کے بغیر اس طور پر کہ راہن نے اس کو وکیل بنایا ہو یا مرتہن نے بیچ دیا پھر راہن نے اجازت دیدی، پس اگر دین کی مدت پوری ہوگئی اور راہن غائب ہو تو وکیل کو اس کی فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ خصومت کا وکیل جبکہ موکل غائب ہو اور وہ خصومت سے انکار کرے تو وکیل خصومت پر مجبور کیا جاتا ہے حاصل کلام یہ کہ وکیل کو تصرف کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا لیکن اس صورت میں جبکہ راہن غائب ہو اور وکیل فروخت کرنے سے انکار کرے کیونکہ مرتہن کا نقصان ہوتا ہے لھذا وکیل کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ وکیل کو خصومت پر مجبور کیا جاتا ہے جبکہ موکل غائب ہو کیونکہ موکل نے اس پر اعتماد کیا ہے اور وہ خود غائب ہوگیا ہے پس وکیل خصومت نہ کرے تو موکل کا نقصان ہوگا اور اس کا حق ضائع ہوجائے گا لھذا وکیل کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا۔

تشریح: رہن میں وکیل معزول کرنے سے معزول نہیں ہوتا:

مسئلہ یہ ہے کہ عقد رہن میں اگر راہن نے عادل، یا مرتہن، یا کسی اور شخص کو رہن کی فروخت کرنے کا وکیل بنایا کہ جب دین ادا کرنے کی مدت آجائے اور مدیون نے دین ادانہ کیا تو وکیل رہن کو بیچ کر اس سے مرتہن کا دین ادا کرے گا تو یہ صحیح ہے۔
اور اگر عقد رہن کے اندر توکیل کی شرط لگائی گئی ہو یعنی یہ شرط لگائی گئی ہو کہ وکیل رہن کو فروخت کر کے اس سے دین ادا کرے گا تو پھر وکیل راہن کے معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا، نہ راہن اور مرتہن کی موت سے معزول ہوگا البتہ اگر وکیل مرجائے تو

وکیل کی موت سے وکالت ختم ہو جائے گی۔ اب وکیل چاہے مرتہن ہو، یا عادل، یا کوئی دوسرا شخص کیونکہ جب عقد رہن کے اندر وکالت کی شرط لگائی گئی تو جس طرح رہن لازم ہوتا ہے اسی طرح وکالت بھی رہن کی صفت بن کر لازم ہوگی جب دین کی ادائیگی کے بغیر رہن باطل نہیں ہوتا تو وکالت بھی باطل نہ ہوگی۔ البتہ اگر وکیل مرجائے تو وکالت باطل ہو جائے گی، وکیل کی موت کے بعد وکیل کا وارث یا وکیل کا وصی اس کا نائب نہ ہوگا اسلئے کہ وکالت میں میراث جاری نہیں ہوتی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکیل کا وصی رہن کی فروخت کرنے کا مالک ہوگا جس طرح مضارب مرجائے اور مالِ مضاربت اعیان کی شکل میں ہو تو مضارب کا وصی مالِ مضاربت کی فروخت کرنے کا مالک ہوتا ہے۔

طرفینؒ فرماتے ہیں کہ موکل نے وکیل کی رائے پر اعتماد کیا ہے اور غیر کی رائے پر موکل راضی نہیں ہے لھذا وکالت میں میراث جاری نہ ہوگی رہا مضاربت کا مسئلہ تو مضاربت میں مضارب کے ورثاء کا حق ہے لھذا وہاں پر وکالت میں میراث جاری ہونے کا فائدہ مضارب کے ورثاء کو ملتا ہے اسلئے وہاں پر وکالت میں مضاربت جاری ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ وجوب دو قسم پر ہیں (۱) اپنے اوپر غیر کیلئے لزوم، جیسے توکیل وکیل پر غیر کیلئے لزوم ہوتا ہے (۲) اپنے لئے دوسروں پر لزوم جیسے مضاربت،

پہلی قسم میں توکیل جاری نہیں ہوتی اور دوسری قسم میں توکیل جاری ہوتی ہے۔

ماتن فرماتے ہیں کہ وکیل کیلئے رہن فروخت کرنے کا حق حاصل ہے راہن کے ورثاء کی عدم موجودگی میں کیونکہ اس کو یہ حق حاصل تھا کہ راہن کی عدم موجودگی میں مرہون فروخت کردے تو راہن کی موت کے بعد ورثاء کی عدم موجودگی میں بھی فروخت کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

ولا یبیع الراھن او المرتھن: جب تک راہن نے مرتہن کا دین ادا نہ کیا ہو اس وقت تک راہن کیلئے مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ مرتہن کیلئے راہن کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ رہن کے ساتھ مرتہن کا حق وابستہ ہے لھذا اس کی اجازت کے بغیر راہن کیلئے فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی اور رہن چونکہ راہن کی ملکیت ہے اس لئے مرتہن کیلئے بھی راہن کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے کا اختیار نہ ہوگا ہاں اگر راہن اجازت دیدے تو پھر فروخت کرسکتا ہے اجازت عام ہے چاہے پہلے راہن نے مرتہن کو رہن فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو یا مرتہن نے فروخت کردیا پھر اس کے بعد راہن اجازت دیدی تو یہ بھی جائز ہے یعنی اجازت سابقہ اور اجازت لاحقہ دونوں معتبر ہیں۔

فان حل اجلہ وراھنہ غائب: مسئلہ یہ ہے کہ جب دین کی ادائیگی کی مدت پوری ہوگئی اور راہن غائب ہو تو جس

شخص کو رہن کی فروخت کرنے کیلئے بنایا گیا ہے اس سے کہا جائے گا کہ رہن فروخت کردو اور مرتہن کا دین ادا کردو اگر وہ فروخت نہیں کرتا پھر اس کو فروخت پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مرتہن کا حق ضائع ہوتا ہے اور شریعت کسی کے حق ضائع کرنے کی اجازت نہیں دیتی ہے لھذا وکیل کو مجبور کیا جائے گا رہن فروخت کرنے پر جیسا کہ وکیل بالخصومت کو خصومت پر مجبور کیا جاتا ہے یعنی جب مدعی علیہ نے کسی کو اپنا وکیل مقرر کیا اور مدعی علیہ غائب ہوگیا اور وکیل نے خصومت کرنے سے انکار کیا تو اس صورت میں وکیل کو خصومت کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ خصومت سے انکار کرے تو موکل کا حق ضائع ہوتا ہے نیز مدعی کو بھی ضرر لاحق ہوتا ہے کیونکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے لھذا مدعی کو انتظار کرنا پڑے گا اس لئے وکیل کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا۔

﴿وكذا يجبر لو شرط بعد الرهن في الاصح﴾ اعلم ان في الجبر قولين احدهما ان الجبر انما يثبت اذا كانت الوكالة لازمة وهي ان تكون في ضمن عقد الرهن فان كان بعده لايجبر والأخر ان الجبر بناء على ان حق المرتهن يضيع فيجبر كالوكيل بالخصومة اذا غاب الموكل وانما كان هذا القول اصح لان عدم الدليل على عدم المدلول خصوصا اذا وجد دليل اخر ﴿فان باعه العدل فالثمن رهن فهلكه كهلكه فان اوفى ثمنه المرتهن فاستحق﴾ الرهن ﴿ففي الهالك﴾ اى اذا هلك الرهن في يد المشترى ﴿ضمن المستحق الراهن قيمته وصح البيع والقبض او العدل ثم هو الراهن وصحا او المرتهن ثمنه وهوله ورجع المرتهن على راهنه بدينه﴾ اى المستحق اما ان يضمن الراهن قيمة الرهن لانه غاصب وح صح البيع وقبض الثمن لان الراهن ملكه باداء الضمان واما ان يضمن العدل القيمة لانه متعد بالبيع والتسليم وح العدل بالخيار اما ان يضمن الراهن القيمة وح صح البيع وقبض الرهن واما ان يضمن المرتهن الثمن الذى اداه اليه وهوله اى ذلك الثمن يكون للعدل فيرجع المرتهن على راهنه بدينه.

ترجمہ: اسی طرح بنا بر روایت اصح وکیل کو فرخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا اگر وکالت کی شرط لگائی گئی ہو عقد رہن کے بعد۔ جان لیں کہ جبر میں دو قول ہیں ایک یہ کہ جبر اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ وکالت لازم ہو اور وکالت اس وقت لازم ہوتی ہے جبکہ عقد رہن کے ضمن میں ہو پس اگر رہن کے بعد وکالت ہو تو پھر جبر نہ کیا جائے گا اور دوسرا قول یہ ہے کہ جبر اس بات پر مبنی ہے کہ مرتہن کا حق ضائع ہو رہا ہے لھذا جبر کیا جائے گا جیسا کہ وکیل بالخصومت کو مجبور کیا جاتا ہے جبکہ موکل غائب ہو اور یہ قول اصح ہے، اس لئے کہ دلیل کے معدوم ہونا مدلول کے معدوم ہونے پر دلالت نہیں کرتا خصوصا جبکہ دوسری دلیل بھی موجود ہو۔

اگر عادل نے رہن کو فروخت کردیا تو ثمن اس کے پاس رہن رہے گا لھذا ثمن کا ہلاک ہونا رہن کے ہلاک ہونے کی طرح ہے اور

اگر ثالث نے ثمن مرتہن کو ادا کر دیا اور رہن کا کوئی مستحق نکل آیا تو ہلاک ہونے کی صورت میں یعنی جب رہن مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو چکا ہو (لھذا اس صورت میں) مستحق یا تو راہن کو رہن کی قیمت کا ضامن قرار دے تو پھر بیع اور قبضہ صحیح ہو جائیں گے یا عادل کو ضامن قرار دے پھر عادل راہن کو تو پھر بھی بیع اور قبضہ صحیح ہو جائیں گے یا مرتہن کو اس کے ثمن کا ضامن قرار دے اور وہ اسی کا ہوگا اور مرتہن، راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے گا۔

یعنی مستحق یا تو راہن کو رہن کی قیمت ضامن بنادے اس لئے کہ وہ غاصب ہے اور اس وقت بیع اور ثمن پر قبضہ دونوں صحیح ہو جائیں گے کیونکہ راہن ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک ہو چکا ہے، یا عادل کو رہن کی قیمت کا ضامن بنادے کیونکہ وہ فروخت کرنے اور سپرد کرنے کی وجہ سے تعدی کرنے والا ہو گیا ہے، اس وقت عادل کو اختیار ہے اگر چاہے تو راہن کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے تو اس وقت بیع اور ثمن پر قبضہ صحیح ہو جائیں گے یا مرتہن کو اس ثمن کا ضامن بنادے جو عادل نے اس کو دیا تھا اور یہ ثمن عادل کا ہوگا لھذا مرتہن راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے گا۔

تشریح: اگر عقد رہن کے بعد وکیل بنایا گیا تو پھر جبر کا کیا حکم ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب عقد رہن میں وکالت شرط نہ کی گئی ہو بلکہ عقد رہن کے بعد کسی رہن کی فروخت کرنے کیلئے وکیل بنایا گیا تو اس صورت میں اگر راہن غائب ہو جائے اور وکیل رہن کی فروخت کرنے سے انکار کرے تو وکیل کو رہن کی فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ چنانچہ اس کے بارے میں دو قول ہیں۔

(۱) ایک قول یہ ہے کہ جب عقد رہن میں وکالت شرط نہ کی گئی ہو بلکہ عقد رہن کے بعد وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں وکیل کو رہن فروخت کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ جبر اس وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ عقد رہن میں وکالت شرط کی گئی ہو اس لئے کہ جب عقد رہن میں وکالت شرط کی جاتی ہے تو وہ وکالت عقد رہن کا حق بن کر لازم ہو جاتی ہے اور جب عقد رہن میں وکالت شرط نہیں کی گئی تو وہ وکالت لازم بھی نہ ہوگی لھذا وکیل پر جبر بھی نہ کیا جائے گا۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگر چہ عقد رہن میں وکالت شرط نہ کی گئی ہو بلکہ عقد رہن کے بعد وکیل بنایا گیا ہو تب بھی فروخت کرنے کیلئے وکیل کو مجبور کیا جائے گا کیونکہ وکیل کو اس صورت میں مجبور کیا جاتا ہے جبکہ راہن غائب ہو اور مرتہن کا حق ضائع ہو رہا ہو یہاں پر بھی راہن غائب ہے اور مرتہن کا حق ضائع ہو رہا ہے لھذا وکیل کو مجبور کیا جائے گا، جیسا کہ وکیل بالخصومت کو مجبور کیا جاتا ہے جبکہ موکل غائب ہو۔ یہ قول اصح ہے۔

لان عدم الدلیل لایدل علی عدم المدلول: دلیل کا نہ ہونا مدلول کے نہ ہونے پر دلالت نہیں کرتا یعنی

جب عقد رہن میں وکالت کی شرط نہیں لگائی گئی تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ عدم جبر بھی ہو یعنی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وکیل کو رہن کی فروخت کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ یہ ممکن ہے کہ عقد رہن میں وکالت مشروط نہ ہو لیکن پھر بھی وکیل کو فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے خاص طور پر جبکہ دوسری دلیل بھی موجود ہو اور وہ یہ ہے کہ اگر وکیل کو مجبور نہ کیا جائے تو ایک مسلمان کا حق ضائع ہو جائے گا لھذا یہ مسلمان کے حق کو ضائع ہونے سے بچانے کیلئے وکیل کو مجبور کیا جائے گا۔

فان باعه العدل فالثمن رهن : مسئلہ یہ ہے کہ اگر عادل نے رہن کو فروخت کر دیا تو فروخت کرنے کے بعد رہن کا جو ثمن ہے یہ ثمن عادل کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وکیل کو دین ادا کرنے کا اختیار نہیں ہے جب تک غائب حاضر نہ ہو جائے بلکہ وہ ثمن اپنے پاس رکھے گا اور اب یہ ثمن مرہون کی جگہ رہن شمار ہوگا لھذا عادل کے پاس رہن کا ثمن ہلاک ہو جائے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ رہن ہو جائے یعنی ثمن ہلاک ہونے کی صورت میں مرتہن سے ضمان لیا جائے گا اور اس کے عوض راہن سے دین ساقط ہوگا کیونکہ اگر عین رہن عادل کے پاس ہوتا تو مرتہن پر ضمان لازم ہوتا رہن کے عوض یعنی ثمن کے ہلاک ہونے کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور راہن سے اس کے بقدر دین ساقط ہوگا۔

فان اوفى ثمنه المرتهن فاستحق : صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر عادل نے رہن کو فروخت کر دیا اور اس کا ثمن مرتہن کو ادا کر دیا اس کے بعد رہن کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا لیکن شئی مرہون موجود نہیں ہے بلکہ وہ مشتری سے ہلاک ہو چکی ہے تو اس صورت میں مستحق کو دو اختیار دئے جائیں گے۔

(۱) یا تو راہن کو رہن کی قیمت کا ضامن بنا دے کیونکہ راہن غاصب ہے اس نے دوسرے کی چیز غصب کر کے رہن رکھوادی ہے لھذا راہن ہی پر ضمان آئے گا پس جب مستحق نے راہن کو ضامن بنا دیا تو اب عادل نے جو مرہون مشتری کو فروخت کیا ہے اور مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہے تو عادل کا فروخت کرنا اور مشتری کا قبضہ کرنا دونوں صحیح ہو جائیں گے کیونکہ جب راہن نے مستحق کو ضمان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے سے راہن اس کا مالک ہو گیا لھذا عادل نے راہن کی اجازت سے راہن ہی کی ملکیت فروخت کر دی ہے اس لئے فروخت کرنا اور قبضہ کرنا دووں صحیح ہوں گے۔

(۲) یا عادل کو رہن کی قیمت کا ضامن بنا دے کیونکہ عادل نے رہن میں تعدی کی ہے کہ اس نے رہن فروخت کر دیا ہے اور مشتری کو قبضہ دیا ہے لھذا یہ بھی غاصب کا معاون سمجھا جائے گا اسلئے عادل کو بھی ضامن قرار دینا صحیح ہے۔

پس اگر مستحق نے عادل کو ضامن بنا دیا تو اب عادل کو بھی دو اختیار دئے جائیں گے۔

(۱) یا راہن کو رہن کی قیمت کا ضامن بنا دے کیونکہ اس کو جو ضرر لاحق ہوا ہے راہن ہی کی وجہ سے ہوا ہے لھذا راہن کو ضامن

بنادے پس اگر عادل نے راہن کو ضامن بنادیا تو عادل کا فروخت کرنا اور مشتری کا اس پر قبضہ کرنا دونوں صحیح ہوجائیں گے کیونکہ جب عادل سے ضمان لے لیا گیا تو ادائے ضمان کی وجہ سے عادل اس چیز کا مالک بن گیا گویا کہ عادل نے اپنی ملکیت فروخت کردی ہے اور اپنی ملکیت فروخت کرنا صحیح ہے لھذا عادل کا فروخت کرنا اور مشتری کا اس پر قبضہ کرنا صحیح ہوگا۔

(۲) یا عادل مرتہن کو رہن کے ثمن کا ضامن بنادے کیونکہ جب عادل نے مستحق کو ضمان ادا کردیا تو معلوم ہوگیا کہ عادل رہن کا مالک بن گیا ہے اور اس نے اپنی ملکیت کا ثمن مرتہن کو ادا کردیا ہے اور عادل اس پر راضی نہیں ہے کہ اپنی ملکیت کا ثمن مرتہن کو ادا کردے لھذا عادل کو یہ حق حاصل ہوگا کہ مرتہن سے اپنا ثمن واپس لے لے اور یہ ثمن عادل ہی کی ملکیت ہوگا لھذا جب عادل نے مرتہن سے اپنا ثمن واپس لے لیا تو اب مرتہن کا دین، راہن پر بحالہ باقی ہے لھذا مرتہن۔راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے گا

﴿وفی القائم اخذه﴾ ای المستحق المرهون ﴿من مشتريه ورجع هو على العدل بثمنه ثم هو على الراهن به وصح القبض اوعلى المرتهن بثمنه ثم هو على الراهن بدينه﴾ ای العدل بالخيار اماان يرجع على الراهن بالثمن وح صح قبض المرتهن الثمن واماان يرجع على المرتهن ثم المرتهن يرجع على الراهن بدينه وان لم يشترط التوكيل فى الرهن رجع العدل على الراهن فقط قبض المرتهن ثمنه اولا ای ماذكر خيار العدل بين تضمين الراهن اوالمرتهن انما يكون اذاكانت الوكالة مشروطة فى عقد الرهن فانه ح تعلق حق المرتهن بالوكالة فللعدل تضمين المرتهن لانه باعه لحقه اما اذالم تكن مشروطة فى الرهن تكون كالوكالة المفردة فانه اذاباع الوكيل وادى الثمن الى اخر بامرالموكل ثم لحقه عهدة لايرجع على القابض فههنا لايرجع الاعلى الراهن سواء قبض المرتهن الثمن اولم يقبض وصورة مالم يقبض ان العدل باع الرهن بامرالراهن وضاع الثمن فى يدالعدل بلاتعد ثم استحق المرهون فالضمان الذى يلحق العدل يرجع به على الراهن.

ترجمہ: اور مرہون کے موجود ہونے کی صورت میں مستحق اس کو مشتری سے لے گا اور مشتری عادل پر اس کے ثمن کا رجوع کرے گا اور پھر عادل راہن پر اس کے ثمن کا رجوع کرے گا اور قبضہ صحیح ہوجائے گا، یا عادل مرتہن پر اس کے ثمن کا رجوع کرے پھر مرتہن، راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے۔ یعنی عادل کو اختیار ہے یا راہن پر ثمن کا رجوع کرے تو اس وقت مرتہن کا ثمن پر قبضہ کرنا صحیح ہوجائے گا یا مرتہن پر رجوع کرے پھر مرتہن، راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے، اور اگر رہن میں وکالت کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو عادل صرف راہن پر رجوع کرے گا چاہے مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ماقبل میں عادل کے راہن یا مرتہن

کو ضامن بنانے کے درمیان اختیار کا جو مسئلہ ذکر ہوا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد رہن میں وکالت کی شرط لگائی گئی ہو تو اس وقت مرتہن کا متعلق ہو چکا ہے وکالت کے ساتھ تو اس صورت میں عادل کیلئے مرتہن کو ضامن بنانے کا حق ہے کیونکہ عادل نے مرتہن کے حق کے واسطے فروخت کیا ہے، لیکن اگر عقد رہن میں وکالت کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو پھر یہ وکالت مفردہ ہوگی، کیونکہ اگر وکیل کوئی چیز فروخت کردے اور موکل کے حکم سے ثمن دوسرے کو ادا کردے اس کے بعد اس پر عہدہ (ذمہ داری) لاحق ہو جائے تو وہ قابض پر رجوع نہیں کرتا تو یہاں پر بھی صرف راہن پر رجوع کرے گا چاہے مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور ثمن پر قبضہ نہ ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ عادل نے راہن کی اجازت سے رہن فروخت کردیا اور عادل کے قبضہ میں ثمن ہلاک ہو گیا اس کی تعدی کے بغیر پھر مرہون کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا لھذا جو ضمان عادل پر لازم ہو گیا وہ اس کا رجوع راہن پر کرے گا۔

تشریح: وفی القائم اخذہ : یہ سابقہ مسئلہ کے ساتھ کے متعلق ہے یعنی جب عادل نے مرہون کو فروخت کردیا ہو اور وہ مشتری کے پاس موجود ہو ابھی تک ہلاک نہ ہوا ہو تو اس صورت میں مستحق، مشتری سے اپنی چیز واپس لے گا کیونکہ جب تک عین موجود ہے تو مستحق اس کا زیادہ حقدار ہے۔ پس جب مستحق نے مشتری سے اپنی عین چیز واپس لے لی تو اب مشتری، اپنے بائع یعنی عادل پر ثمن کا رجوع کرے گا کیونکہ مشتری کا عاقد، عادل ہے لھذا حقوق عقد عادل ہی کی طرف راجع ہوں گے اور مشتری عادل پر رجوع کرے گا، جب مشتری نے عادل سے ثمن لے لیا تو اب عادل کو دو اختیار دیے جائیں گے۔

(۱) یہ کہ عادل، راہن پر ثمن کا رجوع کرے کیونکہ راہن کی وجہ سے وہ مصیبت میں پھنس گیا ہے لھذا اس کا چھڑانا راہن پر لازم ہوگا، اور جب عادل نے راہن پر ثمن کا رجوع کرلیا تو جو ثمن مرتہن کو ادا کیا گیا ہے وہ ادائیگی اور اس پر مرتہن کا قبضہ صحیح ہوگا اور مرتہن کا حق اس کو مل چکا ہے لھذا وہ اب دوبارہ مطالبہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔

(۲) یا عادل نے مرتہن کو جو ثمن ادا کیا ہے وہ ثمن مرتہن سے واپس لے لے کیونکہ جب عادل کی بیع ختم ہوگئی تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہو گیا اور عادل نے مرتہن کو بیع کا جو ثمن ادا کیا تھا جب بیع باقی نہ رہی تو معلوم ہوا کہ مرتہن کو ادا شدہ ثمن بیع کا ثمن نہیں ہے لھذا اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا اور جب مرتہن نے عادل کو ثمن واپس کردیا تو مرتہن، راہن سے اپنا دین وصول کرے گا کیونکہ مرتہن کو دین موصول نہیں ہوا ہے لھذا راہن پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ عادل دو اختیارات دینا اگر چاہے تو راہن سے ثمن واپس لے لے یا مرتہن سے یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد رہن میں وکالت شرط کی گئی ہو کیونکہ جب عقد رہن میں وکالت شرط کی گئی ہو تو اس صورت میں عادل راہن اور مرتہن دونوں کا وکیل ہوگا اور جب دونوں کا وکیل ہے تو اس پر جو ذمہ داری لاحق ہوگی وہ دونوں کی وجہ سے لاحق ہوگی اس لئے دونوں

میں سے ہر ایک سے ثمن واپس کرنے کا حقدار ہوگا۔

لیکن اگر عقد رہن میں وکالت کی شرط نہ لگائی گئی ہو بلکہ بعد میں راہن نے عادل کو وکیل بنایا ہو تو اس صورت میں یہ وکالت مفردہ ہوگی یعنی وکیل جانبین کا وکیل نہ ہوگا بلکہ صرف راہن کا وکیل ہوگا لھذا صرف راہن سے ثمن واپس کرسکتا ہے مرتہن سے ثمن واپس نہیں کرسکتا کیونکہ جب کسی شخص کو وکیل بالبیع بنایا جائے اور وکیل وہ چیز فروخت کردے پھر وکیل موکل کی اجازت سے اس کا ثمن کسی دوسرے شخص کو ادا کردے اور وکیل پر کوئی ذمہ داری لاحق ہوجائے تو وکیل ثمن کے قابض (یعنی جس شخص کو ثمن ادا کیا ہے) پر رجوع نہیں کرتا بلکہ موکل پر رجوع کرتا ہے۔اسی طرح یہاں پر بھی وکیل مرتہن پر ثمن کا رجوع نہیں کرے گا بلکہ راہن پر رجوع کرے گا چاہے مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

وصورة مالم يقبض : یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اعتراض کہ جب مرتہن نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے تو لامحالہ ثمن عادل کے پاس موجود ہوگا اور جب ثمن عادل کے پاس موجود ہے تو پھر راہن پر رجوع کرنے کا جواز ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہی ثمن مشتری کو واپس کردے؟

جواب: اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیدیا کہ اگر چہ مرتہن نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا ہے لیکن پھر راہن پر رجوع کرنے کی صورت پیدا ہوسکتی ہے وہ یہ کہ جب عادل نے رہن فروخت کردیا ہے اور اس کا ثمن وصول کرکے اپنے پاس رکھ دیا پھر عادل کی تعدی کے بغیر وہ ثمن عادل کے پاس ہلاک ہوگیا پھر مرہون پر کسی مستحق کا حق ظاہر ہوگیا اور وہ مرہون لے گیا تو اس صورت میں جب مشتری نے عادل سے ثمن واپس لے لیا تو عادل، راہن پر اس کا رجوع کرے گا (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فان هلك الرهن مع المرتهن فاستحق وضمن الراهن قيمته هلك بدينه﴾ اى يكون مستوفيا دينه ﴿وان ضمن المرتهن رجع على الراهن بقيمته وبدينه﴾ اى المستحق بالخيار بين تضمين الراهن او المرتهن فان ضمن الراهن ملكه باداء الضمان فصح الرهن وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بالقيمة لانه مغرور من جهة الراهن وبالدين لانه انتقض قبضه فيعود حقه كما كان قيل عليه لما كان قرار الضمان على الراهن والملك في المضمون لم يثبت عليه قرار الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه

ترجمہ: اگر رہن ہلاک ہوگیا مرتہن کے پاس پھر کوئی مستحق ظاہر ہوگیا اور مستحق نے راہن کو رہن کی قیمت کا ضامن بنادیا تو رہن ہلاک ہوگا دین کے عوض یعنی مرتہن اپنے دین کا وصول کرنے والا شمار ہوگا اور اگر مستحق نے مرتہن کو ضامن بنادیا تو مرتہن راہن پر رہن کی قیمت اور دین کا رجوع کرے گا یعنی مستحق کو اختیار ہوگا مرتہن اور راہن کو ضامن قرار دینے میں پس اگر اس نے راہن کو

ضامن قرار دیا تو راہن ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک ہو جائے گا لھذا رہن رکھنا صحیح ہوگا اور اگر اس نے مرتہن کو ضامن بنا دیا تو پھر مرتہن راہن پر قیمت کا رجوع کرے گا کیونکہ اس کو راہن کی جانب سے دھوکہ دیا گیا ہے اور دین کا بھی رجوع کرے گا کیونکہ اس کا قبضہ ٹوٹ گیا لھذا لوٹ آیا جیسے پہلے تھا، اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جب ضمان قرار دینا راہن پر ہوا اور مضمون میں ملکیت اس شخص کیلئے ثابت ہوتی ہے جس پر ضمان کا قرار ہو تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ راہن نے اپنی ملکیت رہن رکھوائی ہے۔

تشریح: مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہونے کے بعد مستحق ظاہر ہونا:

مسئلہ یہ ہے جب مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور ہلاک ہونے کے بعد رہن کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو اس مستحق کو دو اختیار دئے جائیں گے۔

(۱) یہ کہ مستحق راہن سے اپنی چیز کا ضمان لے لے یعنی راہن کو قیمت کا ضامن بنا دے پس اگر مستحق نے راہن کو قیمت کا ضامن بنا دیا تو اس صورت میں یہ ہلاکت دین کے عوض شمار ہوگی یعنی جب راہن نے مستحق کو ضمان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے سے راہن اس چیز کا مالک بن گیا اور جب راہن اس کا مالک بن گیا تو راہن نے اپنی ملکیت مرتہن کے پاس رہن رکھوائی تھی اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہوگئی لھذا مرتہن نے اپنا دین وصول کر لیا۔

(۲) یہ کہ مستحق، مرتہن کو ضامن بنا دے پس اگر مستحق نے مرتہن کو قیمت کا ضامن بنا دیا تو اب مرتہن، راہن پر اس چیز کی قیمت کا رجوع بھی کرے گا اور اپنے دین کا رجوع بھی کرے گا۔

قیمت کا رجوع تو اس لئے کرے گا کہ راہن نے مرتہن کو دھوکہ دیا ہے کہ غیر کی ملکیت اس کے پاس رہن رکھوادی ہے لھذا مرتہن کو جو تاوان لاحق ہوا ہے وہ راہن کی جہت سے لاحق ہوا ہے لھذا راہن پر قیمت کا رجوع کرے گا۔

اور دین کا رجوع اس لئے کرے گا کہ جب راہن مرہون کا مالک ہی نہیں تھا تو مرتہن کو مرہون کا قبضہ دینا صحیح نہ ہوا گویا کہ راہن نے مرتہن کو کسی چیز کا قبضہ ہی نہیں دیا جب قبضہ ختم اور منعدم ہو گیا تو مرتہن کا دین راہن پر بدستور باقی رہ گیا ہے لھذا مرتہن، راہن پر اپنے دین کا رجوع کرے گا۔

قیل علیه : شارحؒ نے ماتنؒ پر ایک اعتراض وارد کیا ہے صاحب ہدایہ نے اس اعتراض کو ابی حازم القاضی کی طرف منسوب کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ضمان کا تاوان بالآخر راہن ہی کو پہنچتا ہے اگر چہ ضمان مرتہن نے ادا کیا ہے لیکن مرتہن بالآخر ضمان کا رجوع

راہن پر کرتا ہے اور جب مرتہن نے راہن پر ضمان کا رجوع کرلیا تو ہونا یہ چاہئے کہ ضمان ادا کرنے سے راہن اس مالک بن جائے اور جب راہن اس کا مالک بن گیا تو رہن رکھوانا صحیح ہوگا لیکن دین کا رجوع نہیں کرنا چاہئے بلکہ دین ساقط ہونا چاہئے کیونکہ مرتہن کے پاس مرہون ہلاک ہوا ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ پہلی صورت میں جب مستحق نے راہن سے تاوان لے لیا تو راہن، رہن رکھنے سے پہلے اس کا مالک شمار کیا جائے گا اور جب رہن رکھنے سے پہلے راہن اس کا مالک بن گیا ہے تو راہن نے اپنی ملکیت رہن رکھوائی لھذا اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے۔

اور دوسری صورت میں جبکہ مستحق نے مرتہن سے تاوان لے لیا اس صورت میں بالآخر راہن کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن وہ رہن رکھنے کے بعد ثابت ہوتی ہے رہن رکھنے کے وقت یا اس سے پہلے راہن کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی لھذا جب رہن کے وقت راہن کی ملکیت ثابت نہیں ہے تو راہن نے مرتہن کو دھوکہ دیا ہے اور اس دھوکہ کی وجہ سے مرتہن کا تاوان ہوا ہے تو مرتہن اپنا تاوان راہن سے لے گا اور جب رہن رکھوانا صحیح نہیں ہے تو مرتہن اپنے دین کا مطالبہ بھی راہن سے کرے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

۱۴۔ربیع الاول ۱۴۳۰ھ مطابق ۱۲ مارچ ۲۰۰۹ء لیلۃ الجمعۃ

باب التصرف والجنایة فی الرهن

یہ باب ہے رہن میں تصرف اور جنایت کرنے کے بیان میں۔

اس باب میں مصنفؒ رہن میں تصرف کے احکام، رہن پر جنایت کے احکام اور مرہون اگر کسی پر جنایت کرے اس کے احکام ذکر فرما رہے ہیں۔

﴿وقف بیع الراهن رهنه فان اجاز مرتهنه اوقضی دینه نفذ وصار ثمنه رهنا وان لم یجز وفسخ لاینفسخ فی الاصح وصبر المشتری الی فک الرهن والرفع الی القاضی لیفسخ﴾ اعلم انه اذافسخ ینفسخ فی روایة والاصح انه لاینفسخ لان حقه فی الحبس لایبطل بانعقاد هذ االعقد فبقی موقوفا فالمشتری ان شاء صبر الی فک الرهن اورفع الامر الی القاضی لیفسخ البیع.

ترجمہ: راہن کا مرہون کو فروخت کرنا موقوف ہوگا پس اگر مرتہن نے اجازت دیدی یا راہن نے دین ادا کردیا تو بیع نافذ

ہوجائے گی وراس کا ثمن مرتہن کے پاس رہن ہوجائے گا اور اگر اس نے اجازت نہ دی اور بیع کو فسخ کیا تو بنابر روایت اصح بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری رہن کے چھڑانے تک انتظار کرے یا معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تاکہ قاضی بیع کو فسخ کرے، جان لیں جب مرتہن نے بیع فسخ کردیا تو ایک روایت کے مطابق بیع فسخ ہوجائے گی لیکن زیادہ صحیح روایت یہ ہے کہ بیع فسخ نہ ہوگی کیونکہ حبس (روکنے) میں مرتہن کا جو حق ہے وہ اس عقد سے باطل نہیں ہوتا لھذا وہ موقوف رہے گا، مشتری یا رہن چھڑانے تک انتظار کرے یا معاملہ قاضی کے پاس لیجائے تاکہ قاضی بیع کو فسخ کردے۔

تشریح: رہن میں راہن کا تصرف مرتہن کی اجازت کے بغیر موقوف رہے گا:

مسئلہ یہ ہے جب راہن نے مرتہن کی اجازت کے بغیر رہن فروخت کردیا تو یہ بیع موقوف رہے گی یہاں تک کہ یا تو مرتہن اجازت دیدے یا راہن، مرتہن کا دین ادا کردے کیونکہ رہن کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہوچکا ہے لھذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کا حق ضائع کرنا جائز نہ ہوگا۔

یا راہن مرتہن کا دین ادا کردے کیونکہ اب رہن کے ساتھ مرتہن کا حق باقی نہیں رہا ہے اور بیع کے نفاذ سے جو مانع تھا وہ زائل ہوگیا لھذا بیع نافذ ہوجائے گی۔

لیکن اگر مرتہن نے بیع کی اجازت دیدی اور بیع نافذ ہوگئی تو اس صورت میں راہن نے جو ثمن مشتری سے وصول کیا ہے وہ ثمن مرتہن کے پاس رہن ہوجائے گا کیونکہ بدل، مبدل کے حکم میں ہوتا ہے لھذا جس طرح مرہون اس کے پاس رہن تھا تو اب اس کا بدل یعنی ثمن مرہون کی جگہ مرتہن کے پاس رہن ہوجائے گا۔

اور اگر مرتہن نے بیع کی اجازت نہ دی اور مرتہن نے بیع فسخ کرنا چاہا تو مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوگی یا نہ ہوگی اس کے متعلق دو روایتیں ہیں (۱) پہلی روایت یہ ہے کہ بیع فسخ ہوجائے گی پس جب مرتہن نے بیع فسخ کردی تو بیع فسخ ہوجائے گی لھذا راہن کے رہن چھڑانے کے بعد مشتری کیلئے لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ بیع ایک بار فسخ ہوچکی ہے یہ ابن سماعہؒ کی روایت ہے امام محمدؒ سے۔

(۲) جبکہ اصح روایت یہ ہے کہ مرتہن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی وجہ اس کی ہے مرتہن کا حق صرف حبس میں ہے اور نفس عقد کرنے سے مرتہن کا حق حبس ضائع نہیں ہوتا جب تک بیع نافذ نہ ہوجائے اور جب تک مرتہن اجازت نہ دے یا راہن، رہن چھڑالے تو اس وقت تک بیع نافذ نہیں ہوتی لھذا مرتہن کا حق ضائع نہیں ہوتا اسلئے عقد جائز ہوگا لیکن موقوف رہے گا۔

اب جب منعقد ہوگئی لیکن نافذ نہیں ہے تو مشتری کو دو اختیار دئے جائیں گے (۱) یا تو رہن کے چھڑانے تک انتظار کرے کہ جب راہن رہن چھڑالے تب وہ مبیع پر قبضہ کرلے۔
(۲) یا مشتری قاضی کی طرف اپنا معاملہ لیجائے تا کہ قاضی عقد کو فسخ کردے۔

﴿وصح اعتاقه وتدبيره واستيلاد رهنه فان فعلها غنيا ففي دينه حالا اخذ دينه وفي موجله قيمة الرهن بدلا الى محل اجله﴾ اى اخذ قيمته لاجل ان يكون رهنا عوضا من المرهون الى زمان حلول الاجل وفائدته تظهر اذاكانت القيمة من غير جنس الدين كما اذاكانت القيمة الدراهم والدين كربر ولاقدرة له على اداء الدين في الحال فيكون الدراهم رهنا الى محل الاجل ﴿وان فعلها معسرا ففي العتق سعى العبد في اقل من قيمته ومن الدين فيرجع على سيده غنيا وفي اختيه سعى في كل الدين ولارجوع﴾ فان الراهن اذااعتق وهو معسر فان كان الدين اقل من القيمة سعى العبد في الدين وان كانت القيمة اقل سعى في القيمة لانه انما يسعى لانه لما تعذر المرتهن استيفاء حقه من الراهن ياخذه ممن ينتفع بالعتق والعبد انما ينتفع بمقدار ماليته ثم يرجع بماسعى على السيد اذاايسر سيده لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بماتحمل عنه وفي التدبير والاستيلاد سعى في كل الدين لان كسب المدبر والمستولدة ملك المولىٰ فيسعيان في كل دينه ولارجوع.

ترجمہ: اور صحیح ہے رہن کو آزاد کرنا، مدبر بنانا، اور رہن کو ام ولد بنانا پس اگر راہن یہ کام غنی ہونے کی حالت میں کیا اور دین حالی (فوری) ہو تو مرتہن اس سے اپنا دین لے گا اور اگر دین موجل ہو تو پھر رہن کی قیمت رہن کی جگہ رہن ہو جائے گی دین کی مدت آنے تک یعنی رہن کی قیمت لے لے تا کہ وہ مرہون کے بدلے رہن ہو جائے مدت آنے تک اور اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب قیمت دین کی جنس سے نہ ہو مثلاً قیمت دراہم ہو اور دین ایک کر گندم ہو اور راہن کیلئے فی الحال دین کی ادائیگی پر قدرت حاصل نہ ہو تو دراہم رہن ہو جائیں گے دین کی مدت آنے تک اور اگر اس نے یہ کام کیا اس حال میں کہ وہ تنگ دست ہے تو آزادی کی صورت میں غلام دین اور قیمت میں سے جو کم ہے اس کے بقدر سعی کرے گا اور پھر مالدا ہونے کے بعد اپنے آقا پر اس کا رجوع کرے گا اور اس کی اختین (تدبیر اور استیلاد) میں کل دین میں سعی کرے گا اور رجوع بھی نہیں کرے گا، اس لئے کہ جب راہن نے غلام آزاد کیا اس حال میں کہ راہن مالدار ہے پس اگر دین غلام کی قیمت سے کم ہو تو پھر غلام دین میں سعی کرے گا اور اگر قیمت کم تو پھر قیمت میں سعی کرے گا اور یہ غلام اس لئے سعی کرے گا کہ جب مرتہن کیلئے راہن سے اپنا

حق وصول کرنا متعذر ہو گیا تو پھر وہ اپنا حق اس شخص سے وصول کرے گا کہ جس کو آزادی کی وجہ سے نفع مل رہا ہے اور غلام ہی وہ شخص ہے جس کو آزادی کی وجہ سے اپنی مالیت کے بقدر نفع مل رہا ہے پھر غلام نے جو سعی کی ہے اس کا رجوع اپنے آقا پر کرے گا جب آقا مالدار ہو جائے اس لئے کہ اس نے آقا کا دین ادا کیا ہے اور حکم شرعی کی وجہ سے وہ اس دین کے ادا کرنے میں مجبور ہے لھذا اس نے آقا کی جانب سے جو مشقت اٹھائی ہے اس کا رجوع آقا پر کرے گا۔

تدبیر اور استیلاد کی صورت میں یہ دونوں کل دین میں سعی کریں گے کیونکہ مدبر اور ام کی کمائی آقا کی ملکیت ہے لھذا یہ دونوں کل دین میں سعی کریں گے اور اس میں رجوع بھی نہیں۔

تشریح: عبد مرہون کو آزاد کرنا، مدبر اور مکاتب بنانا صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب راہن نے عبد مرہون کو آزاد کر دیا، یا مدبر بنا دیا، یا مرہونہ باندی کو ام ولد بنا دیا تو اس صورت میں راہن کے تصرفات باطل نہ ہوں گے بلکہ نافذ ہوں گے لھذ پہلی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا دوسری میں مدبر اور ام ولد بن جائیں گے اب مرتہن کے رہن کا کیا جائے گا تو فرماتے ہیں کہ اگر راہن مالدار ہو اور اس نے مالدار ہونے کی حالت میں یہ تصرفات کیئے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر دین کی ادائیگی فی الحال ہو تو اس سے دین کے فی الحال ادا کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور اگر دین موجل ہو تو پھر راہن سے غلام کی قیمت لیکر مرتہن کے پاس رہن رکھی جائے گی جب دین ادا کرنے کا وقت آ جائے تب رہن کی قیمت واپس کر دی جائے گی اور دین ادا کیا جائے گا۔

وفائدته تظهر : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب غلام کی قیمت مرتہن کے پاس رہن رکھوا تا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مولی کے پاس دین داکرنے کیلئے رقم موجود ہے جب دین ادا کرنے کیلئے رقم موجود ہے پھر اس کو رہن رکھوا دیا پھر واپس لے کر اور وہی چیز پھر دین میں ادا کر دی تو ان تکلفات کی کیا ضرورت ہے ابتداءً ہی دین ادا کر دے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ اس کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ رہن، دین کی جنس سے جدا ہو مثلاً راہن پر جو دین لازم ہے وہ گندم ہے اور اس نے غلام کی جو قیمت رہن رکھوائی ہے وہ دراہم ہے اور راہن کے پاس فی الحال گندم نہیں ہے تو اس صورت میں راہن غلام کی قیمت یعنی دراہم رہن رکھوا دے اور جب دین ادا کرنے کا وقت آ جائے پھر گندم ادا کر دے اور اپنے دراہم واپس لے لے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مولی مالدار ہو۔

لیکن اگر مولی مالدار نہ بلکہ فقیر ہو تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مولیٰ نے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں غلام اپنی قیمت اور رہن میں سے جو کم ہے اس کے بقدر سعی کرے گا یعنی اگر دین غلام کی قیمت سے کم ہو تو غلام دین میں سعی کرے گا اور اگر غلام کی

قیمت دین سے کم ہوتو پھر اپنی قیمت میں سعی کر کے مرتہن کوادا کرے گا۔

اور غلام سے سعی کرانا اس لئے لازم ہے کہ جب مرتہن کیلئے مولیٰ سے اپنا حق لینا متعذر ہو گیا تو اب مرتہن اپنا حق اس شخص سے لے گا جس کو آزادی کی وجہ سے فائدہ حاصل ہورہا ہے اور وہ غلام ہے کیونکہ غلام ہی کو آزادی کی وجہ سے فائدہ حاصل ہورہا ہے لھذا مرتہن غلام سے اپنا حق وصول کریگا اور جب غلام نے مرتہن کو اپنی قیمت یا دین ادا کردیا تو غلام اپنے مولیٰ پر رجوع کرے گا مالدار ہونے کے بعد۔ کیونکہ غلام نے مولیٰ کا دین ادا کیا ہے اور اس دین کے ادا کرنے میں وہ شریعت کی جانب سے مجبور ہے لھذا مولیٰ کے مالدار ہونے کے بعد غلام اپنے مولیٰ پر رجوع کرے گا کیونکہ یہ مشقت اس نے مولیٰ کی وجہ سے برداشت کی ہے۔

لیکن مدبر اور ام ولد دین اور قیمت میں سے کم کے عوض سعی نہیں کریں گے بلکہ یہ دونوں پورے دین کے عوض سعی کریں گے کیونکہ مدبر اور ام ولد کی کمائی مولیٰ کی ملکیت ہے لھذا یہ دونوں پورے کے عوض سعی کریں گے اور ان دونوں کو اپنے مولیٰ پر رجوع کرنے کا حق بھی نہیں ہے اس لئے کہ جب ان کی کمائی مولیٰ کی مملوک ہے تو مملوک اپنے مالک پر دین واجب نہیں کرسکتا اس لئے رجوع کا حق بھی ثابت نہ ہوگا۔

﴿واتلافه رهنه كاعتاقه غنيا﴾ اى ان اتلف الراهن الرهن فكمااعتقه غنيا اى ان كان الدين حالا اخذ منه الدين وان كان مؤجلا اخذقيمته ليكون رهنا الى زمان الحلول الاجل ﴿واجنبى اتلفه ضمنه مرتهنه وكان﴾اى الضمان﴾ رهنا معه ورهن اعاره مرتهنه راهنه اواحدهماباذن صاحبه اٰخر سقط ضمانه فهلكه مستعيره هلك بلاشىء وكل منهما ان يرده رهنا فان مات الراهن قبل رده فالمرتهن احق به من الغرماء﴾ لان حكم الرهن باق فيه لان يدالعارية ليست بلازمة وكونه غير مضمون لايدل على انه غير مرهون فان ولدالرهن مرهون غير مضمون ﴿ومرتهن اذن باستعمال رهنه واستعاره من راهنه لعمل ان هلك قبل عمله اوبعده ضمن قيمة الرهن ولو هلك حال عمله لا﴾

ترجمہ: اور راہن کا شئی مرہون کو ہلاک کرنا غلام کے آزاد کرنے کے مانند ہے مالدار ہونے کی حالت میں یعنی اگر راہن نے مرہون کو ہلاک کردیا تو یہ اس ایسا ہے جیسا کہ غلام کو آزاد کرنا مالدار ہونے کی حالت میں یعنی اگر دین حالی ہو تو اس سے دین وصول کرے گا اور اگر دین موجل ہو تو اس کی قیمت وصول کرے تا کہ وہ اس کے پاس دین کی مدت آنے تک رہن رہے اور اگر اجنبی نے ہلاک کیا تو مرتہن اس کو ضامن بنادے اور یہ ضمان اس کے پاس رہن رہے گا اور وہ رہن جس کو مرتہن نے راہن کو بطور عاریت دیدیا، یا دونوں میں سے ایک نے کسی دوسرے کو دیدیا تو اس کا ضمان ساقط ہوجائے گا لھذا مستعیر کے پاس اس کا ہلاک

ہونا بغیر کسی عوض کے ہلاک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہے کہ مستعیر واپس کر دے رہن بنا کر پس اگر واپس کرنے سے پہلے راہن مر گیا تو مرتہن اس کا زیادہ حق دار ہوگا دوسرے قرضخواہوں سے کیونکہ اس میں رہن کا حکم باقی ہے اس لئے کہ عاریت کا قبضہ لازم نہیں ہوتا اور اس کا مضمون نہ ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ مرہون بھی نہ ہوگا اس لئے کہ رہن کا بچہ مرہون ہوتا ہے لیکن مضمون نہیں ہوتا۔

اور جس مرتہن نے راہن کو رہن استعمال کرنے کی اجازت دیدی اور راہن کو بطور عاریت دیدیا عمل کیلئے، پس اگر رہن عمل سے پہلے یا عمل کے بعد ہلاک ہوگیا تو راہن، رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر عمل کے دوران ہلاک ہوگیا تو پھر ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: اگر راہن رہن کو ہلاک کرے تو دین ساقط ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب راہن نے شئی مرہون کو ہلاک کردیا تو اس کا حکم غلام کو ہلاک کرنے کے مانند ہے اس حال میں کہ راہن مال دار ہو یعنی اگر راہن مالدار ہو اور اس نے غلام کو آزاد کردیا تو اگر دین کی ادائیگی فی الحال ہو تو اس سے دین فی الحال وصول کیا جاتا ہے اور اگر دین موجل ہو تو اس سے غلام کی قیمت لیکر رہن رکھوائی جاتی ہے اسی طرح اگر راہن نے شئی مرہون ہلاک کردی تو اگر دین کی ادائیگی فی الحال ہو تو راہن سے دین وصول کیا جائے گا اور اگر دین کی ادائیگی موجل ہو تو پھر راہن سے شئی مرہون کی قیمت لیکر رہن رکھوائی جائے گی جب دین کی مدت پوری ہوجائے تب قیمت واپس کر کے دین وصول کیا جائے گا چاہے راہن مالدار یا تنگدست اس صورت میں راہن پر قیمت رہن رکھوانا لازم ہے برخلاف مسئلہ اعتاق کے کہ اعتاق کے مسئلہ میں مولیٰ جب مالدار ہوتا ہے پھر تو اس سے قیمت لیکر رہن رکھوائی جاتی ہے لیکن اگر مولیٰ تنگدست ہو پھر غلام سے سعی کرائی جاتی ہے۔

اور اگر اجنبی نے رہن کو ہلاک کردیا تو اس صورت میں مرتہن، اجنبی سے اس کی قیمت وصول کر کے اپنے پاس بطور رہن رکھے گا

ورهن اعاره مرتهنه : مسئلہ یہ ہے کہ مرتہن نے راہن کو رہن بطور عاریت دیدیا۔ یا مرتہن اور راہن میں سے کسی ایک نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کو عاریت پر دیدیا تو ان صورتوں میں ضمان ساقط ہوگا لھذا اگر مستعیر کے پاس وہ چیز ہلاک ہوجائے تو وہ بلاعوض ہلاک ہوگی اور کسی شخص پر بھی ضمان لازم نہ ہوگا مستعیر پر اسلئے ضمان لازم نہ ہوگا کہ مستعیر کا قبضہ ضمان کا قبضہ نہیں ہوتا بلکہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے۔

راہن پر اس لئے ضمان لازم نہیں ہے کہ اس نے اپنی ملکیت دوسرے کو دی ہے اور اپنی ملکیت کی ہلاکت پر ضمان لازم نہیں ہوتا اور مرتہن پر اس لئے ضمان لازم نہ ہوگا کہ مرتہن کا قبضہ راہن کی اجازت سے ختم ہو چکا ہے اور مرتہن پر ضمان اس صورت میں لازم

ہوتا ہے جبکہ مرہون پر اس کا قبضہ موجود ہو اور یہاں قبضہ معدوم ہے۔

لیکن اگر شئی مرہون ہلاک نہ ہوئی ہو بلکہ اجنبی کے پاس موجود ہو تو اس صورت میں راہن اور مرتہن دونوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ مستعیر سے وہ چیز واپس کر کے رہن رکھ دے کیونکہ رہن دونوں کا حق محترم ہے لھذا دونوں کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور اگر واپس کرنے سے پہلے راہن مرجائے تو دوسرے قرضخواہوں کے مقابلہ میں راہن اس کا زیادہ حقدار ہے۔

یعنی اگر راہن کے دوسرے قرض خواہ بھی ہوں اور مرتہن بھی ہو جبکہ شئی مرہون کسی مستعیر کے پاس ہے تو اس صورت میں دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں مرتہن اس کا زیادہ حقدار ہوگا اور مرتہن ''اسوۃ للغرماء'' نہ ہوگا کیونکہ رہن کا حکم ابھی تک باقی ہے اس لئے کہ عاریت کا قبضہ لازم نہیں ہوتا بلکہ عارضی قبضہ ہوتا ہے لھذا جب مستعیر کا قبضہ عارضی ہے تو مرتہن کا حق ابھی تک مرہون کے ساتھ وابستہ ہے لھذا مرتہن ہی اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔

وکونہ غیر مضمون : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر شئی مرہون مستعیر کے پاس ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا نہ ہو مستعیر پر اور نہ مرتہن پر تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیز مرتہن کے قبضہ سے مکمل طور پر خارج ہو چکی ہے اور اس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق باقی نہیں رہا ہے اگر اس کے ساتھ مرتہن کا حق باقی ہوتا تو مستعیر کے پاس ہلاک ہونے کی صورت میں مرتہن پر ضمان لازم ہوتا اور راہن سے اس کے عوض دین ساقط ہوتا لھذا ضمان لازم نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ شئی مرہون سے مرتہن کا حق ختم ہو چکا ہے اور راہن کی ملکیت کی طرف واپس ہو چکی ہے لھذا مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر شریک ہوگا اور وہ اس کا زیادہ حقدار نہ ہوگا؟

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ مضمون نہ ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ مرہون بھی نہ ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شئی مضمون نہ ہو لیکن مرہون ہو جیسے ''ولد الرهن'' مثلاً بکری کسی کے پاس رہن رکھی ہوئی تھی اور بکری مرتہن کے پاس بچہ جنا تو یہ بچہ اپنی ماں کے ساتھ رہن میں داخل ہے لیکن مضمون نہیں ہے اگر بکری کا بچہ ہلاک ہوجائے تو مرتہن پر اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا (اس کو ''زوائد الرهن غیر مضمونة'' والا مسئلہ کہتے ہیں) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رہنِ مستعار، مضمون نہ ہونے کے باوجود مرہون ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

ومرتهن اذن باستعمال رهنه : مسئلہ یہ ہے جب مرتہن نے راہن کو رہن استعمال کرنے کی اجازت دیدی کہ رہن کو خدمت وغیرہ کیلئے استعمال کر سکتے ہیں یا راہن کو بطور عاریت دیدیا پس اگر استعمال کرنے سے پہلے یا استعمال کرنے کے بعد رہن ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں راہن، رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی کیونکہ

عمل کرنے سے پہلے رہن کا قبضہ باقی ہے اور عمل کرنے بعد عاریت کا قبضہ ختم ہو چکا ہے اور رہن کا قبضہ دوبارہ آ گیا ہے۔ اور اگر استعمال کے دروان ہلاک ہو جائے تو پھر راہن پر ضمان لازم نہ ہوگا اسلئے کہ عمل کے دوران راہن کا قبضہ عاریت کا قبضہ ہے اور عاریت کا قبضہ مضمون نہیں ہوتا۔

وصح استعارة شيء ليرهن فيرهن بماشاء وان قيد تقيد بما عين من قدر وجنس ومرتهن وبلد فان خالف ضمن المعير مستعيره ويتم رهنه بينه وبين مرتهنه اواياه﴾ الضمير راجع الى المرتهن ومعطوف على المستعير ﴿ورجع بماضمن وبدينه على راهنه فان وافق وهلك مع مرتهنه فقد اخذ كل دينه ان كانت القيمة مثل الدين اواكثر وضمن مستعيره قدردين اوفاه منه لاالقيمة وبعض دينه ان كانت اقل وباقي دينه على راهنه﴾ اى ان وافق وهلك الرهن مع المرتهن فان كانت قيمته عشرة والدين عشرة فقد اخذ المرتهن كل الدين ويضمن المستعير الدين الذى اوفاه وهو عشرة للمعير وان كانت قيمته خمسة عشر والدين عشرة فقد اخذ المرتهن كل الدين فيضمن المستعير الدين الذى اوفاه اى العشرة ولايضمن كل القيمة لانه قد وافق فليس بمتعد وان كانت القيمة عشرة والدين خمسة عشر فقد اخذ المرتهن بعض الدين وهو عشرة وباقى الدين على الراهن ويضمن المستعير قدر ماوفاه من الدين وهو عشرة .

ترجمہ: اور کسی چیز کو عاریت پر لے کر رہن رکھوانا صحیح ہے اور مستعیر ہر قسم چیز کے عوض رہن رکھوا سکتا ہے اور اگر معیر نے قید لگادی تو وہ مقید ہو جائے گی اس قید کے ساتھ جو اس نے معین کی ہے مثلاً قدر، جنس، مرتہن، اور شہر کے ساتھ اگر مستعیر نے مخالفت کی تو پھر معیر، مستعیر کو ضامن بنا سکتا ہے، راہن اور مرتہن کے درمیان رہن تام ہو جائے گا، یا مرتہن کو، ضمیر مرتہن کی طرف راجع ہے اور معطوف ہے "مستعیر" پر اور وہ اپنے دین کا رجوع راہن پر کرے گا اور اگر اس نے شرط کی موافقت کی اور مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس نے اپنا پورا دین وصول کر لیا اگر قیمت دین کے برابر ہو یا زیادہ ہو اور مستعیر اتنے دین کا ضامن ہوگا جو اس نے مستعار سے ادا کیا ہے نہ کہ قیمت کا اور بعض دین کو وصول کر لیا اگر رہن کی قیمت دین سے کم ہو اور باقی دین راہن پر برقرار رہے گا۔یعنی اگر اس نے موافقت کی اور رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا پس اگر رہن کی قیمت دس درہم ہو اور دین بھی دس درہم ہے تو مرتہن نے پورا دین وصول کر لیا اور مستعیر، معیر کیلئے اتنے دین کا ضامن ہوگا جو اس نے مرتہن کو ادا کیا ہے اور وہ دس درہم ہے اور اگر رہن کی قیمت پندرہ درہم ہو اور دین دس درہم ہے تو مرتہن نے پورا دین وصول کر لیا لھذا مستعیر، معیر کیلئے

اتنے دین کا ضامن ہوگا جو اس نے مرتہن کو ادا کیا ہے اور وہ دس درہم ہے اور قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے موافقت کی ہے لھذا وہ تعدی کرنے والا نہیں ہے اور اگر رہن کی قیمت دس درہم ہو اور دین پندرہ درہم ہو تو مرتہن نے بعض دین لے لیا اور وہ دس درہم ہے اور باقی دین راہن پر برقرار ہے اور مستعیر، معیر کیلئے اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جو اس نے ادا کیا ہے اور وہ دس درہم ہے۔

تشریح: کسی چیز کو عاریت پر لے کر رہن رکھوانا جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے ایک گھڑی عاریت پر لے لی اور پھر اس کو شاہد کے پاس رہن رکھوا دیا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کی حاجت پیش آتی ہے اس لئے کہ عمران کو اس وقت کوئی قرض وغیرہ نہیں دیتا جب تک وہ اس کے پاس کوئی چیز رہن نہ رکھوادے اور عمران کے پاس ذاتی کوئی چیز نہیں ہے کہ اس کو رہن رکھوادے لھذا اس ضرورت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے کر رہن رکھوانا جائز ہے۔

جب مستعیر نے کوئی چیز عاریت پر لے لی رہن رکھوانے کیلئے تو اس کیلئے جائز ہے کہ قلیل مقدار کے عوض رہن رکھوادے یا کثیر مقدار کے عوض اور جس چیز کے عوض رہن رکھوانا چاہے رکھوا سکتا ہے لیکن اگر معیر نے اس پر قیود لگادی کہ اتنی مقدار، فلاں جنس اور فلاں مرتہن اور فلاں شہر میں رہن رکھوا سکتے ہیں اس کے علاوہ دوسرے چیزوں کے عوض یا دوسرے افراد کے پاس رہن رکھوانے کی اجازت نہیں ہے تو یہ قیود لگانا صحیح ہے اور ان کی رعایت کی جائے گی۔

پس اگر مستعیر (عمران) نے شرائط کی مخالفت کی اور وہ چیز (گھڑی) مرتہن (شاہد) کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں معیر (خالد) کو دو اختیار دئے جائیں گے (۱) یہ کہ یا تو مستعیر (عمران) کو گھڑی کی قیمت کا ضامن بنادے۔ پس جب معیر (خالد) نے مستعیر (عمران) کو گھڑی کی قیمت کا ضامن بنادیا تو اس صورت میں راہن اور مرتہن کے درمیان رہن کا عقد پورا ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ضمان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے سے مستعیر (عمران) اس کا مالک ہو گیا اور اس نے اپنی ملکیت رہن رکھوادی ہے اور اپنی ملکیت کو رہن رکھوانا جائز ہے۔

(۲) اور معیر کو یہ بھی اختیار ہے کہ اگر چاہے تو مرتہن کو رہن کی قیمت کا ضامن بنادے کیونکہ وہ بھی تعدی کرنے میں مستعیر کے ساتھ شریک ہے۔ پس اگر معیر (خالد) نے مرتہن (شاہد) کو ضامن بنادیا تو مرتہن (شاہد) اس ضمان کا جو اس نے معیر کو ادا کیا ہے اور اپنے دین کا رجوع راہن (عمران) پر کرے گا، اس لئے کہ ضمان ادا کرنے سے مرتہن (شاہد) شئی مرہون (گھڑی) کا مالک ہو گیا اور جب وہ گھڑی کا مالک ہو گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ راہن نے اس کو دھوکہ دیا ہے اور مرتہن ہی کی

ملکیت مرتہن کے پاس رہن رکھوائی ہے لھذا رہن رکھوانا باطل ہوگیا جب رہن رکھوانا باطل ہوگیا تو اس کا دین راہن پر بحالہ برقرار رہے گا اور رہن کے ضمان کا رجوع اس لئے کرے گا کہ راہن نے مرتہن کو دھوکہ دیا ہے اور دوسرے کی چیز اس کے پاس رہن رکھوائی ہے لھذا دھوکہ دینے کے نتیجہ میں مرتہن کا جو نقصان ہوا ہے وہ راہن سے وصول کیا جائے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''ایاہ'' کی ضمیر مرتہن کی طرف راجع ہے اور یہ عطف ہے ''مستعیرہ'' پر۔

فان وافق وھلک: اور اگر مستعیر نے معیر کے لگائے ہوئے شرائط کی موافقت کی اور پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ رہن کی قیمت دس درہم ہے اور مرتہن کا دین بھی دس درہم ہے تو اس صورت میں مرتہن کو اس کا پورا دین وصول ہوگیا اور مستعیر، معیر کیلئے دس درہم کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے معیر کی ملکیت سے اپنا دین ادا کیا ہے لھذا دوسرے کے مال سے جتنا دین اس نے ادا کیا ہے اس کے بقدر اس کیلئے ضامن ہوگا۔

(۲) اور اگر رہن (گھڑی) کی قیمت پندرہ درہم ہے اور دین دس درہم ہے تو اس صورت میں بھی مرتہن نے اپنا پورا دین وصول کرلیا کیونکہ رہن کی قیمت دین سے زیادہ ہے لھذا دین سے زیادہ جو مقدار ہے وہ مرتہن کے پاس امانت ہے۔ اور مستعیر (عمران) معیر (خالد) اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جس کے ذریعہ اس نے اپنا دین ادا کیا ہے یعنی مستعیر، معیر کیلئے دس درہم کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دس درہم کے بقدر رہن سے اپنا دین کیا ہے اور باقی عاریت کے حکم پر باقی ہے اور عاریت میں ضمان نہیں ہوتا کیونکہ مستعیر نے رہن میں تعدی نہیں کی ہے لھذا پانچ درہم کے بقدر ضمان لازم نہ ہوگا۔

(۳) اور اگر رہن کی قیمت دس درہم ہو اور دین پندرہ درہم ہو تو اس صورت میں مرتہن نے اپنا بعض دین وصول کرلیا ہے اور باقی کیلئے دین کا راہن پر رجوع کرے گا یعنی مرتہن نے دس درہم دین وصول کرلیا اور پانچ درہم راہن کے ذمہ باقی ہیں۔ اور مستعیر، معیر دس درہم کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے رہن سے دس درہم کے بقدر اپنا دین ادا کیا ہے لھذا دس درہم ہی کا ضامن ہوگا۔

﴿ولا یمتنع المرتھن اذاقضی المعیر دینہ وفک رھنہ﴾ اذ ھو یسعی فی تخلیص ملکہ ﴿ویرجع علی الراھن بما ادی﴾ لانہ غیر متبرع کماذکرنا ﴿فلو ھلک مع الراھن قبل رھنہ اوبعدفکہ لایضمن وان استخدمہ اورکبہ من قبل﴾ لانہ امین خالف ثم عاد الی الوفاق فلایضمن خلافا للشافعیؒ.

ترجمہ: اور مرتہن منع نہیں کرسکتا ہے جبکہ معیر اس کا دین ادا کرنے اور رہن چھڑالے اس لئے کہ وہ اپنی ملکیت چھڑانے میں کوشش کررہا ہے اور اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کا رجوع راہن پر کرے گا کیونکہ اس میں تبرع کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ ہم

نے ذکر کیا ہے اگر وہ شئی راہن کے پاس رہن رکھوانے سے پہلے یا رہن چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے تو راہن پر ضمان نہیں آئے گا اگر چہ اس نے پہلے اس سے خدمت لی ہو یا اس پر سواری کی ہو کیونکہ امانت ہے اس نے مخالفت کی پھر موافقت کی طرف لوٹ آیا لھذا ضمان نہیں آئے گا برخلاف امام شافعیؒ کے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب مستعیر نے کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے کر رہن رکھوادی پھر معیر نے مرتہن کو اس کا دین ادا کردیا تا کہ مرتہن سے اپنی چیز واپس لے لے تو مرتہن کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ معیر سے شئی مرہون روک دے کیونکہ جب مرتہن کو معلوم ہے کہ مرہون معیر کی ملکیت ہے اور معیر اس کو دین بھی ادا کر رہا ہے تو معیر اپنی ملکیت چھڑانے میں مجبور ہے لھذا اس کو شئی مرہون دی جائے گی اور جب اس نے مرتہن کو دین ادا کردیا ہے تو اس دین کا رجوع معیر مستعیر پر کرے گا کیونکہ دین کے ادا کرنے میں وہ متبرع نہیں ہے بلکہ مجبور ہے کہ اپنی ملکیت چھڑا رہا ہے لھذا مستعیر پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

فلوهلک مع الراهن قبل رهنه: اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) مستعیر نے کسی سے کوئی چیز مثلاً گھڑی عاریت پر لے لی تا کہ اس کو رہن رکھوادے لیکن رہن رکھوانے سے پہلے اس نے گھڑی خود استعمال کرلی یا کوئی سواری تھی جس پر اس نے سواری کرلی اور دوران استعمال گھڑی یا سواری ہلاک ہوگئی تو مستعیر پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے تعدی کی ہے۔

(۲) راہن نے گھڑی رہن رکھوادی اور مرتہن کے پاس گھڑی ہلاک ہوگئی تو تب مستعیر پر ضمان آئے گا کیونکہ مستعیر نے اس کے ذریعہ اپنا دین ادا کیا ہے لھذا ضمان آئے گا۔

(۳) مستعیر نے گھڑی خود استعمال نہیں کی لیکن رہن رکھوانے سے پہلے گھڑی اس کے پاس بلا تعدی ہلاک ہوگئی ہو یا رہن رکھوانے کے بعد گھڑی مرتہن سے چھڑالی اور چھڑانے کے بعد گھڑی اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس نے گھڑی کے ذریعہ اپنا دین ادا نہیں کیا ہے لھذا ضمان نہیں آئے گا۔

(۴) مستعیر نے رہن رکھوانے سے پہلے گھڑی خود استعمال کرلی اور پھر رہن رکھوادی اور رہن رکھوانے کے بعد رہن چھڑالیا اور اس کے بعد گھڑی راہن کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس صورت میں بھی مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں اگر چہ تعدی پائی گئی ہے لیکن تعدی پانے کے بعد پھر موافقت کی طرف لوٹ گیا ہے لھذا تعدی زائل ہوگئی ہے اور عاریت کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا یعنی ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا۔

﴿وجناية الراهن على الرهن مضمونة وجناية المرتهن عليه تسقط من دينه بقدرها وجناية الرهن عليهما

وعلى مالهما هدر﴾ هذا عندابى حنيفة وقالا جناية الرهن على المرتهن معتبرة لانهاحصلت على غيرمالكه وفى الاعتبار فائدة وهى الدفع بالجناية الى المرتهن فان شاء الراهن والمرتهن ابطلا الرهن ودفع بالجناية الى المرتهن فان قال فان قال المرتهن لااطلب الجناية فهورهن على حاله وله ان الجناية حصلت فى ضمان المرتهن فعليه تخليصه فلايفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه .

ترجمہ: اور راہن کی جنایت رہن پر مضمون ہوگی اور مرتہن کی جنایت رہن پر اس کے بقدر دین ساقط کرے گی اور رہن کی جنایت راہن اور مرتہن دونوں اور دونوں کے مال پر ہدر ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ رہن کی جنایت مرتہن پر معتبر ہوگی کیونکہ یہ جنایت غیر مالک پر ہوئی ہے اور اس کے معتبر ماننے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ جنایت کے نتیجہ میں مرہون غلام مرتہن کے سپرد کیا جائے گا اگر راہن اور مرتہن چاہے تو رہن کو باطل کردیں اور مرہون غلام کو جنایت کے نتیجہ میں مرتہن کے سپرد کردیں اور اگر راہن نے کہا کہ میں جنایت کا مطالبہ نہیں کرتا تو اپنے حال پر رہن رہے گا امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جنایت حاصل ہوئی ہے مرتہن کے ضمان میں لھذا مرتہن ہی پر اس کا چھڑانا لازم ہے لھذا اس کیلئے ضمان لازم کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے باجود یہ کہ اس پر چھڑانا واجب ہے۔

تشریح: راہن اور مرتہن کی جنایت رہن پر معتبر ہے اور رہن کی جنایت ہدر ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر رہن غلام ہو اور راہن نے رہن پر کوئی جنایت کی مثلاً غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو راہن کی جنایت رہن پر مضمون ہوگی یعنی راہن سے اس کے بقدر ضمان لیا جائے گا اور مرتہن کے پاس رکھوایا جائے گا کیونکہ رہن کے ساتھ مرتہن کا حق محترم وابستہ ہو چکا ہے لھذا اس کی رعایت کرتے ہوئے راہن سے ضمان لیکر مرتہن کے پاس رکھا جائے گا

اور اگر مرتہن نے رہن پر جنایت کی تو اس کے بقدر اس کا دین ساقط ہوگا مثلاً اگر مرتہن نے رہن کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو راہن سے اس کے بقدر دین ساقط ہوگا کیونکہ راہن پر غلام کی حفاظت لازم تھی اور جب اس نے حفاظت نہ کی بلکہ تعدی کی تو تعدی کے بقدر اس کا دین ساقط ہوگا۔

اور رہن کی جنایت راہن اور مرتہن دونوں پر ہدر ہوگا یعنی اگر غلام نے راہن کا کوئی نقصان کیا یا مرتہن کا کوئی نقصان کیا تو اس کا ضمان غلام سے نہیں لیا جائے گا نہ راہن سے لیا جائے گا اور نہ مرتہن سے۔ اگر مرہون غلام نے راہن پر جنایت تو وہ اسلئے ہدر ہے کہ مولیٰ اپنے غلام پر کچھ واجب نہیں کرسکتا ہے۔ اور مرتہن پر اسلئے ہدر ہوگا کہ مرتہن پر غلام کا ذمہ فارغ کرنا لازم ہے اور جنایت معتبر ہونے کی صورت میں اس کا ذمہ فارغ کرنا نہیں ہے بلکہ مشغول کرنا ہے اسلئے اس کی جنایت ہدر ہوگی۔

مرہون کی جنایت راہن اور مرتہن پر ہدر ہونے کا حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مرہون غلام کی جنایت مرتہن پر معتبر ہے یعنی اگر مرہون غلام نے مرتہن کا کوئی نقصان کیا تو یہ معتبر ہوگا۔

اور اس جنایت کو معتبر ماننے میں فائدہ یہ ہے کہ جنایت کے نتیجہ میں جانی غلام کو مرتہن کے سپرد کیا جائے گا۔

اب اگر راہن اور مرتہن اس بات پر راضی ہو جائیں کہ رہن کو باطل کردیں اور یہ غلام مرتہن کو جنایت کے نتیجہ میں دیدیں تو یہ جائز ہے تو اس صورت میں غلام بطور جنایت اس کو مل جائے گا اور مرتہن کا راہن پر دین علیٰ حالہ باقی رہے گا۔

اور اگر مرتہن نے یہ کہا کہ میں جنایت کا تاوان نہیں لیتا تو اس صورت میں رہن اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی غلام رہن ہی ہوگا یہ تفصیل حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ہے۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں کہ مرتہن کے حق میں تاوان کا معتبر ماننا اسلئے صحیح نہیں ہے کہ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے وہ اس طریقہ پر کہ غلام نے مرتہن کے قبضہ میں جنایت کی ہے لھذا اب غلام کو چھڑانا مرتہن کے ذمہ لازم ہے کیونکہ اگر غلام مرتہن کے علاوہ کسی اور پر جنایت کرتا تو اس کا چھڑانا مرتہن کے ذمہ لازم ہوتا لھذا جب اس نے مرتہن پر جنایت کی تو اس صورت میں اس کا چھڑانا مرتہن ہی پر لازم ہوگا اب اگر ہم مرتہن کیلئے غلام پر جنایت معتبر مان لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے مرتہن کیلئے غلام پر جنایت کا لازم کیا حالانکہ ایک طرف مرتہن پر غلام کو چھڑانا لازم تھا اور دوسری طرف غلام پر مرتہن کیلئے تاوان لازم کردیا گیا تو یہ اجتماع نقیضین ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿ومن رهن عبدا يعدل الفابالف موجل فصارت قيمته مائة فقتله رجل وغرم مائة وحل اجله قبض مرتهنه المائة من حقه وسقط باقيه﴾ لان نقصان السعر لايوجب سقوط الدين عندنا خلافا لزفرؒ فاذاكان الدين باقيا ويدالمرتهن يداستيفاء فيصير مستوفيا للكل من الابتداء **﴿وان باعه بامره وقبض ثمنه رجع بمابقى﴾** اى باعه المرتهن بامر الراهن بالمائة بعدان صار قيمته مائة وقبض ثمنه رجع بما بقى لان الدين لم يسقط بنقصان السعر لان نقصان السعر ليس هلاكا لاحتمال العود على ماكان واذاكان الدين باقيا وقد امر الراهن ان يبيعه بمائة يكون الباقي في ذمته.

ترجمہ: اور کسی نے ایسا غلام جس کی قیمت ہزار روپے ہے ہزار روپے مؤجل کے عوض رہن رکھوایا پھر اس کی قیمت سو روپے ہوگئی پھر کسی آدمی نے اس کو قتل کردیا اور سو روپے کے تاوان کا ضامن ہوگیا اور دین کی مدت پوری ہوگئی تو مرتہن اپنے حق کے بدلے سو روپے پر قبضہ کرے گا اور باقی دین ساقط ہوگا اس لئے کہ ہمارے نزدیک قیمت کا نقصان دین کے سقوط کا سبب نہیں بنتا

خلاف ثابت ہے امام زفرؒ کیلئے، پس جب دین باقی ہے اور مرتہن کا قبضہ استیفاء کا قبضہ ہے لھذا وہ ابتداء سے پورے کا وصول کرنے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے راہن کی اجازت سے فروخت کردیا اور ثمن پر قبضہ کرلیا تو باقی دین کا رجوع کرے گا یعنی اگر مرتہن نے راہن کی اجازت سے غلام کو سو روپے میں فروخت کردیا اس کے بعد اس کی قیمت سو روپے ہوگئی ہے اور ثمن پر قبضہ کرلیا تو باقی کا رجوع کرے گا کیونکہ قیمت ہونے سے دین ساقط نہیں ہوا ہے اس لئے کہ قیمت کا کم ہونا رہن کی ہلاکت نہیں ہے اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ پرانی قیمت کی طرف واپس لوٹ آئے۔ جب دین باقی ہے اور راہن نے مرتہن کو سو روپے کے عوض فروخت کرنے کا حکم کیا ہے تو باقی اس کے ذمہ پر برقرار رہے گا۔

تشریح: رہن کے غلام کی قیمت کم ہونے سے دین ساقط ہونے کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایک ایسا غلام رہن رکھوادیا جس کی قیمت ہزار روپے ہے اور دین بھی ہزار روپے ہے لیکن دین مؤجل ہے پھر اس مرہوم غلام کی قیمت گھٹ گئی یہاں تک کہ سو روپے ہوگئی اس کے بعد کسی آزاد آدمی نے اس مرہون غلام کو قتل کردیا اور قتل کے نتیجہ میں مرتہن کو غلام کی موجودہ قیمت یعنی سو روپے ادا کردئے پھر جب دین ادا کرنے کا وقت آجائے تو مرتہن صرف اسی روپے پر قبضہ کرے گا جو اس نے قاتل سے بطور ضمان لئے ہے اور مرتہن کا باقی دین ساقط ہوگا۔ یعنی نو سو روپے کا رجوع راہن پر نہیں کرے گا۔

اس لئے کہ قیمت کا کم ہونا دین کے ساقط ہونے کا سبب نہیں بنتا یعنی اگر مرہون غلام کی قیمت کم ہوجائے تو اس کی وجہ سے راہن سے دین ساقط نہیں ہوتا بلکہ اب بھی یہ غلام پورے دین کے عوض مرہون ہے چونکہ دراصل رہن کی قیمت میں اس دن کا اعتبار ہوتا ہے جس دن وہ رہن رکھا گیا تھا ہلاکت کے دن کا اعتبار نہیں ہوتا اور جس دن غلام رہن رکھا جارہا تھا اس دن اس کی قیمت ہزار روپے تھی لھذا جب راہن پر دین باقی ہے اور مرتہن کا قبضہ استیفاء (دین وصول کرنے کیلئے) ہوتا ہے لھذا جب غلام قتل کردیا گیا تو اب معلوم ہوگیا کہ مرتہن نے اپنا دین اس دن وصول کرلیا ہے جس دن اس نے غلام کو رہن رکھا تھا اور اس دن غلام کی قیمت ہزار روپے تھی اور دین بھی ہزار روپے تھا لھذا مرتہن نے اپنے پورے دین پر قبضہ کرلیا اس لئے اب مزید نو سو روپے کا مطالبہ راہن سے نہیں کرے گا۔

اور اگر غلام کی قیمت کم ہونے کے بعد راہن نے مرتہن کو حکم دیا کہ غلام فروخت کردو چنانچہ مرتہن نے سو روپے میں غلام فروخت کردیا اور ثمن پر قبضہ بھی کرلیا اس صورت میں مرتہن، راہن پر باقی دین (یعنی نو سو روپے) کا رجوع کرے گا، کیونکہ قیمت کم ہونے کی وجہ سے دین ساقط نہیں ہوا ہے اور غلام ہلاک بھی نہیں ہوا ہے بلکہ غلام موجود ہے اور راہن نے مرتہن کو غلام فروخت

کرنے حکم دیا ہے تو گویا کہ راہن نے مرتہن سے غلام واپس لیا ہے اور جب مرہون موجود ہو اور راہن واپس لے لے تو اس صورت میں مرتہن کو پورا دین دیا جاتا ہے چاہے اس کی قیمت برقرار ہو یا کم ہوگئی ہو ہر حال میں مرتہن کو پورا دین مل جاتا ہے۔

﴿وان قتله عبد يعدل مائة فدفع به فك بكل دينه﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ وعندمحمدؒ هو بالخيار ان شاء فكه وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وعندزفرؒ يصيررهنا بمائة لانه بقى الخلف بقدر العشير فيبقى الدين بقدره قلنا لزفرؒ ان العبدالثانى قائم مقام الاول فصار كماكان الاول قائما وتراجع بسعره ثم لمحمدؒ ان المرهون تغير فى ضمان المرتهن فيخير الراهن كالمبيع اذاقتل قبل القبض ولهما ان التغير لم يظهر فى حق العبد لقيام الثانى مقامه.

ترجمہ: اگر رہن کے غلان کو ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے ہے پھر وہ غلام اس کو دیدیا گیا تو راہن کل دین کے عوض رہن چھڑائے گا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، امام محمدؒ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو کل دین کے عوض رہن چھڑا لے اور اگر چاہے تو یہی غلام مرتہن کو دین کے عوض دیدے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ غلام سو روپے کے عوض رہن ہو جائے گا کیونکہ یہ غلام ایک عشر کے بقدر خلیفہ رہ گیا ہے تو اس کے بقدر دین باقی رہے گا۔ ہم امام زفرؒ کے جواب میں کہتے ہیں کہ دوسرا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہے یہ ایسا ہے کہ گویا کہ پہلا غلام موجود ہے لھذا پہلے غلام کی قیمت کا رجوع کیا جائے گا۔ پھر امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کے ضمان میں مرہون کے اندر تغیر آیا ہے لھذا راہن کو اختیار ہوگا جیسا کہ مبیع کو اگر قبضہ کرنے سے پہلے قتل کیا جائے شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے حق میں تغیر ظاہر نہیں ہوا ہے کیونکہ دوسرا غلام اس کا قائم مقام ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ راہن نے مرتہن کے پاس ہزار روپے کے عوض ایک غلام رہن رکھوا دیا جس کی قیمت بھی ہزار روپے ہے پھر کسی ایسے غلام نے مرہون غلام کو قتل کر دیا کہ اس (قاتل غلام) کی قیمت سو روپے ہے اور بحکم شرع یہی قاتل غلام مرتہن کو مقتول غلام کے عوض دیدیا گیا کیونکہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ جب کوئی غلام دوسرے غلام کو قتل کر دے تو مقتول غلام کے عوض، قاتل غلام مقتول غلام کے مولیٰ کو دیا جاتا ہے۔ لھذا یہاں پر بھی قاتل غلام مرتہن کو دیدیا گیا مقتول غلام کے عوض تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ حضرات شیخینؒ کے نزدیک راہن پورے دین کے عوض یہی غلام چھڑائے گا یعنی راہن پورا دین مرتہن کو ادا کرے گا اور مرتہن سے یہی قاتل غلام واپس لے گا اگر چہ اس کی قیمت سو روپے ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ راہن کو دو اختیار دیئے جائیں گے۔ (۱) یہ کہ اگر راہن چاہے تو مرتہن سے یہی غلام واپس لے لے اور اس

کو پورا دین ادا کردے۔

(۲) یہ کہ راہن، مرتہن کو یہی (قاتل) غلام دین کے عوض چھوڑ دے لھذا مرتہن، راہن سے باقی دین کا مطالبہ نہیں کرے گا۔

امام زفرؒ کے نزدیک یہی (قاتل) غلام سو روپے کے عوض رہن رہے گا اور باقی دین ساقط ہوگا یعنی جب دین ادا کرنے کی مدت پوری ہوجائے تو راہن اس کو سو روپے دین ادا کر کے یہی (قاتل) غلام اس سے چھڑائے گا اور مرتہن کا باقی دین (یعنی نو سو روپے) ساقط ہوجائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل: امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ، قبضۂ استیفاء ہوتا ہے اور ہلاکت سے یہ استیفاء مضبوط ہوجاتا ہے لھذا راہن سے پورا دین ساقط ہونا چاہئے لیکن چونکہ مرتہن کو پورے دین کا دسواں حصہ عوض مل چکا ہے اور وہ بطور رہن رہے گا اور باقی دین کا عوض ہلاک ہو چکا ہے لھذا جب باقی دین کے عوض رہن ہلاک ہو چکا ہے تو باقی دین بھی ساقط ہوگا اب راہن صرف سو روپے کے عوض مرتہن سے یہی (قاتل) غلام چھڑائے گا اور باقی نو سو روپے دین ساقط ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتہن کے ضمان میں رہن کے اندر تغیر پیدا ہوا ہے یعنی رہن کی ذات بدل گئی ہے لھذا راہن کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو کل دین کے عوض یہ رہن چھڑالے اور اگر چاہے تو رہن اس کو پورے دین کے عوض چھوڑ دے اور مرتہن سے پورا دین ساقط ہوجائے۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص غلام فروخت کردے اور مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے غلام قتل ہوجائے اور بائع اس کی جگہ دوسرا غلام رکھ دے تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اگر چاہے تو پورے ثمن کے عوض یہی غلام لے لے اور اگر چاہے تو بیع کو فسخ کردے۔ اسی طرح یہاں پر بھی راہن کو اختیار ہوگا۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل: شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہے اور نفس غلام میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے پہلے والا بھی عبد مرہون تھا یہ بھی عبد مرہون ہے اور قیمت کے کم ہونے میں مرتہن کا کوئی دخل نہیں ہے لھذا اگر پہلے والا غلام موجود ہوتا اور اس کی قیمت کم ہوجاتی تو راہن اس کو پورے دین کے عوض واپس لے لیتا اور دین ساقط نہ ہوتا تو اس عبد ثانی کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کا قائم مقام ہے لھذا اس کو بھی پورے دین کے عوض چھڑایا جائے گا۔ اور راہن سے دین ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ یہ حکمِ شرع کی وجہ سے ہوا ہے لھذا اگر راہن کے پاس یہی سو روپے قیمت والے غلام ہزار روپے قیمت والے غلام کو قتل کرتا تو راہن کو یہی سو روپے والا غلام جنایت میں دیدیا جاتا اس کے علاوہ کچھ نہ ملتا۔ تو مرتہن کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا۔

﴿فان جنى الرهن خطأ فداه مرتهنه ولم يرجع﴾ اى على الراهن لان الجناية حصلت فى ضمان المرتهن

ولایملک الدفع لان المرتهن غیر مالک ﴿فان ابی دفعه الراهن اوفداه وسقط الدین﴾ ای ان ابی المرتهن ان یفدیه قیل للراهن ادفع العبد اوافد عنه وایافعل سقط الدین واعلم ان الدین انمایسقط بتمامه اذاکان الدین اقل من قیمة الرهن اومساویا اما اذاکان اکثر یسقط من الدین مقدار قیمة العبد ولایسقط الباقی لکن لم یذکر فی المتن هذا لان الظاهر لایکون الدین اکثر من قیمة الرهن .

ترجمہ: اگر مرہون غلام خطأً کوئی جنایت کرلے تو مرتہن اس کا فدیہ ادا کرے گا اور راہن پر اس کا رجوع نہیں کرے گا کیونکہ جنایت مرتہن کے ضمان میں واقع ہوئی ہے اور مرتہن غلام سپرد کرنے کا مالک نہیں اس لئے کہ مرتہن غلام کا مالک نہیں ہے پس اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو راہن اسے سپرد کرے گا یا فدیہ ادا کرے گا اور دین ساقط ہوگا یعنی اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو راہن سے کہا جائے گا کہ غلام دیدو یا فدیہ ادا کرو پس راہن نے جونسا کام بھی کیا تو اس سے دین ساقط ہو جائے گا جان لیں کہ پورا دین اس وقت ساقط ہوتا ہے جبکہ دین رہن کی قیمت سے کم ہو یا اس کے ساتھ مساوی ہو لیکن اگر دین رہن کی قیمت سے زیادہ ہو تو پھر غلام کی قیمت کے بقدر دین ساقط ہوگا اور باقی ساقط نہ ہوگا لیکن مصنفؒ نے متن میں یہ مسئلہ ذکر نہیں کیا اس لئے ظاہر یہ ہے کہ عام طور پر دین رہن کی قیمت سے زیادہ نہیں ہوتا۔

تشریح: اگر رہن کا غلام خطاءً کوئی جنایت کرے تو اس کا فدیہ دینا مرتہن پر لازم ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مرہون غلام نے کسی کو خطأً قتل کر دیا تو اس قتل خطاء کا ضمان مرتہن پر لازم ہوگا راہن پر لازم نہ ہوگا اس لئے کہ جنایت مرتہن کے ضمان حاصل ہوئی ہے لھذا اس کا چھڑانا مرتہن ہی پر لازم ہوگا۔ لیکن مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ وہ جنایت میں عبد مرہون دیدے اگر چہ غلام کی جنایت میں فدیہ دینا یا غلام کو ولی جنایت کے سپرد کرنا دونوں میں اختیار ہے لیکن مرتہن کیلئے یہ اختیار نہیں ہے اسلئے کہ مرتہن غلام کا مالک نہیں ہے لھذا جب مرتہن اس کا مالک نہیں تو مرتہن کو یہ غلام سپرد کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اور اگر مرتہن نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو پھر راہن سے کہا جائے گا کہ یا تو ولی جنایت کو غلام دیدو یا اس کا فدیہ ادا کرو کیونکہ راہن ہی غلام کا مالک ہے لھذا اصاحب حق کو مرتہن سے حق نہ ملنے کی صورت میں اصل مالک پر رجوع کا حق ہوگا۔

پس اگر راہن نے غلام ولی جنایت کے سپرد کر دیا۔ یا غلام کا فدیہ ادا کر دیا دونوں صورتوں میں راہن سے دین ساقط ہوگا کیونکہ جب مرتہن کے پاس رہتے ہوئے غلام نے جنایت کی ہے تو گویا کہ مرتہن نے غلام کو ہلاک کر دیا ہے اور غلام کو ہلاک کرنے کی صورت میں دین ساقط ہو جاتا ہے لھذا اس صورت میں راہن سے دین ساقط ہوگا۔ کیونکہ غلام سپرد کرنے کی صورت میں تو غلام

ہی چلا گیا اور فدیہ دینے کی صورت میں اگر چہ غلام راہن کے پاس باقی ہے لیکن راہن نے ولی جنایت کو اس کے عوض فدیہ ادا کیا ہے تو گویا کہ راہن نے ولی جنایت سے یہ غلام خریدا ہے لھذا مرتہن کا دین ہر حال میں ساقط ہوگا۔

واعلم ان الدین انما یسقط : شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ راہن اگر غلام سپرد کرے یا غلام کا فدیہ دیدے دونوں صورتوں میں مرتہن کا پورا دین ساقط ہو جاتا ہے یہ مسئلہ مکمل واضح نہیں ہے بلکہ اس کی پوری وضاحت یہ ہے کہ پورا دین اس وقت ساقط ہوگا جبکہ غلام کی قیمت زیادہ ہو اور دین کم ہو یا غلام کی قیمت اور دین دونوں برابر ہوں تو اس صورت میں مرتہن کا پورا دین ساقط ہوگا لیکن اگر غلام کی قیمت کم ہو اور مرتہن کا دین زیادہ ہو تو اس صورت میں پورا دین ساقط نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت بقدر دین ساقط ہوگا اور باقی دین راہن پر علیٰ حالہ باقی رہے گا لھذا مرتہن، راہن سے باقی دین وصول کرے گا۔ مثلاً غلام کی قیمت ہزار روپے ہے اور دین پندرہ سو روپے ہے تو اس صورت میں ہزار روپے کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا اور پانچ سو روپے دین باقی رہے گا لھذا مرتہن، راہن پر پانچ سو روپے کا رجوع کرے گا۔ لیکن مصنفؒ نے یہ مسئلہ متن میں ذکر نہیں کیا ہے اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر دین رہن کی قیمت سے زیادہ نہیں ہوتا اگر شاذ ونادر ایسا ہو جائے کہ دین، رہن کی قیمت سے زیادہ ہے تو اس کا حکم ماقبل سے ثابت ہو جاتا ہے کہ باقی دین کا رجوع راہن پر کیا جائے گا لھذا مصنفؒ نے ماقبل پر اعتماد کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا۔

﴿وان مات الراهن باع وصیه رهنه وقضی دینه﴾ هذه مسئلة مبتدأة لاتعلق لها بمسئلة الجنایة ای اذامات الراهن فوصیه یبیع الرهن باذن المرتهن ویقضی دینه کما اذاکان الراهن حیا فله البیع باذن المرتهن کذاههنا فان لم یکن له وصي نصب وصیابیبعه .

ترجمہ: اگر راہن مرجائے تو اس کا وصی رہن کو فروخت کرے گا اور اس سے دین ادا کرے گا یہ الگ مسئلہ ہے جنایت کے مسئلہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے یعنی اگر راہن مرجائے تو اس کا وصی مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرے گا اور مرتہن دین ادا کرے گا جیسا کہ اگر راہن زندہ ہوتا تو اس کیلئے مرتہن کی اجازت سے فروخت کرنے کا اختیار ہوتا اسی طرح یہاں بھی ہے اور اس کا کوئی وصی نہ ہو تو اس قاضی اس کیلئے وصی مقرر کرے گا تا کہ وہ رہن کو فروخت کردے۔

تشریح: راہن کی موت کے بعد وصی رہن کو فروخت کرے گا:

شارحؒ فرماتے یہ الگ مستقل مسئلہ ہے اس کا ماقبل والے جنایت کے مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ پورا عقد رہن کے ساتھ اس کا تعلق ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر راہن مرجائے اور مرتہن کا دین باقی ہو اور رہن مرتہن کے پاس ہو تو راہن کا وصی مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرے گا اور اس کے ثمن سے مرتہن کا دین ادا کرے گا کیونکہ وصی اس کا قائم مقام ہے کیونکہ اگر راہن خود موجود ہوتا اور مرتہن کی اجازت سے رہن کو فروخت کرتا تو یہ فروخت کرنا صحیح ہوتا لھذا راہن کی موت کے بعد بھی مرتہن کی اجازت سے وصی کیلئے فروخت کرنا صحیح ہوگا۔ اور اگر راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو پھر قاضی اس کیلئے وصی مقرر کرے گا تاکہ وہ وصی رہن کو فروخت کردے اور اس سے دین ادا کردے اس لئے کہ قاضی مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کیلئے مقرر کیا جاتا ہے لھذا جو لوگ اپنے حقوق ادا کرنے یا اپنے حقوق وصول کرنے سے عاجز ہوان کیلئے قاضی وصی مقرر کرے گا تاکہ ان کے حقوق دوسروں سے وصول کرلے اور ان پر جو حقوق ہیں وہ ادا کردے۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

فصل فی المتفرقات

(یہ فصل رہن کے متفرق مسائل کے بیان میں ہے)

﴿عصیر قیمته عشرة رهن بها فتخمر وتخلل وهو يعدلها﴾ ای الخل يعدل عشرة ﴿بقی رهنا بها﴾ فالحاصل ان ماهو محل للبيع محل للرهن ومالیس محلا للبيع ليس محلا للرهن والخمر ليس محلا للبيع ابتداء لكن محل له بقاء فكذا للرهن **﴿وشاة قيمتها عشرة رهنت بها فماتت فدبغ جلدها فعدل درهما فهو رهن به ونماء الرهن كولده ولبنه وصوفه وثمره لراهنه وهو رهن مع اصله ويهلك بلاشیء﴾** فانه لم يدخل تحت العقد مقصودا **﴿فان هلک اصله وبقی هو فک بقسط يقسم على قيمته يوم فكه وقيمة اصله يوم قبضه ويسقط حصه اصله وفک بقسطه﴾** كما اذاكان الدين عشرة وقيمة الاصل يوم القبض عشرة وقيمة النماء يوم انفک خمسة فثلثا العشرة حصة الاصل فيسقط وثلث العشرة حصة النماء فيفک به.

ترجمہ: شیرہ انگور جس کی قیمت دس درہم تھی دس درہم کے عوض رہن رکھوایا گیا تو شراب بن گئی پھر وہ شراب سرکہ میں تبدیل ہوگئی اور سرکہ بھی دس درہم کے برابر ہے تو وہ دین کے عوض رہن رہے گا حاصل کلام یہ ہے کہ جو چیز بیع کیلئے محل بن سکتی ہے وہ رہن کیلئے بھی محل بن سکتی ہے اور جو چیز بیع کیلئے محل نہیں بن سکتی وہ رہن کیلئے بھی نہیں بن سکتی، اور شراب ابتداء بیع کیلئے محل نہیں بن سکتی لیکن بقاء بیع کیلئے محل سکتی ہے اسی طرح رہن کیلئے۔

ایک بکری ہے جس کی قیمت دس درہم ہے اور دس درہم کے عوض رہن رکھوائی گئی تو وہ مرگئی اور اس کی کھال کو دباغت دیدی گئی چنانچہ وہ کھال ایک درہم کے برابر ہوگئی تو یہ کھال ایک درہم کے عوض رہن ہوگی۔

اور رہن کی زیادتی جیسے بچہ، دودھ اون، اور پھل یہ راہن کے ہوں گے اور اصل کے ساتھ رہن ہوں گے اور بلاعوض ہلاک ہوں گے کیونکہ یہ عقد میں مقصود بن کر داخل نہیں ہیں پس اگر اصل ہلاک ہوجائے اور نماء باقی رہ جائے تو اس کے حصہ کے بقدر چھڑایا جائے گا، دین نماء کی قیمت پر چھڑانے کے دن اور اصل کی قیمت پر قبضہ کے دین تقسیم کیا جائے گا، اصل کا حصہ ساقط ہوجائے گا اور نماء کو اس کے حصہ کے بقدر چھڑایا جائے گا جیسا کہ اگر دین دس درہم ہو اور اصل کی قیمت قبضہ کے دن بھی دس درہم ہو اور نماء کی قیمت چھڑانے کے دن پانچ درہم ہو تو دس کی دو تہائی اصل کا حصہ ہے لھذا وہ ساقط ہوجائے گا اور دس کی ایک تہائی نماء کا حصہ ہے تو اس کو دین کے عوض چھڑایا جائے گا۔

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے متفرق مسائل جمع فرمائے ہیں جن کا تعلق کسی خاص باب سے نہیں ہے بلکہ مختلف ابواب میں جو مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں وہ یہاں پر ذکر کیے ہیں۔

عصیر قیمته عشرة: مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس انگور کا شیرہ ہے جس کی قیمت دس درہم ہے عمران نے یہ شیرہ خالد کے پاس دس درہم دین کے عوض رہن رکھوادیا تو خالد (مرتہن) کے پاس وہ شیرہ شراب میں تبدیل ہوگیا اور پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو وہ دس درہم کے عوض رہن باقی رہے گا حاصل کلام یہ ہے کہ جو چیز بیع کیلئے محل بن سکتی ہے وہ رہن کیلئے بھی محل بن سکتی ہے اور جو چیز بیع کیلئے محل نہیں بن سکتی وہ رہن کیلئے بھی محل نہیں بن سکتی، اور شراب ابتداءً تو بیع کیلئے محل نہیں بن سکتی لیکن بقاءً بیع کیلئے محل بن سکتی ہے اسی طرح رہن کیلئے بھی یعنی شراب اگرچہ ابتداءً رہن نہیں بن سکتی ہے لیکن بقاءً رہن بن سکتی ہے اس طور پر کہ بقاء کے اعتبار سے شراب، شراب نہ رہے بلکہ اس کی حالت بدل جائے اور سرکہ بن جائے تو اب وہ مال متقوم ہے اور رہن کا تعلق بھی مال متقوم سے ہے لھذا رہن صحیح ہوگا۔

شاة قیمتها عشرة: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک بکری تھی جس کی قیمت دس درہم تھی عمران نے یہ بکری خالد کے پاس دس درہم کے عوض رہن رکھوادی پھر وہ بکری خالد کے پاس مردار ہوگئی اور خالد نے اس کی کھال کو دباغت دیدیا تو اس کی کھال کی قیمت ایک درہم ہوگئی لھذا اب یہ کھال خالد کے پاس ایک درہم کے عوض رہن رہے گی اور باقی دین ساقط ہوگا یعنی جب دین کی مدت پوری ہوجائے تو عمران ایک درہم دین ادا کر کے کھال چھڑائے گا اور باقی نو درہم دین ساقط ہوگا کیونکہ جب بکری ہلاک ہوگئی تو رہن کے ہلاک ہونے کی وجہ سے دین بھی ساقط ہوگیا لیکن جب کھال کو دباغت دیدی تو کھال کے باقی

رہنے سے بعض رہن باقی رہ گیا لھذا اس کے بقدر دین ادا کیا جائے گا۔

ونماء الرهن كولده: مسئلہ یہ ہے کہ جب رہن کی نماء یعنی رہن کی زیادتی جو مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے حاصل ہو جائے یہ زیادتی راہن کی ملکیت ہے اور اصل رہن کے ساتھ رہن رہے گی۔ مثلاً عمران نے بکری رہن رکھوائی تھی بکری نے خالد (مرتہن) کے قبضہ میں بچہ جنا یہ تو بچہ نماء یعنی زوائد میں داخل ہے اسی طرح بکری کا دودھ، اسی طرح اگر درخت رہن رکھوائے تھے تو درخت کا پھل اور زمین کھیتی یہ سب چیزیں زوائد ہیں اور راہن کی ملکیت ہوں گی اور مرتہن کے پاس اصل رہن کے ساتھ رہن ہوں گی۔ اگر یہ زیادتی مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بلاعوض ہلاک ہوگی یعنی راہن سے اس کے عوض دین ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ عقد میں مقصود بن کر داخل نہیں بلکہ تبعاً داخل ہیں اور تابع کی ہلاکت سے ضمان لازم نہیں ہوتا۔

اور اگر اصل ہلاک ہو جائے اور نماء باقی رہ جائے تو پھر اس زیادتی کو اس کی قسط کے ساتھ چھڑایا جائے گا یعنی دین اصل اور نما دونوں پر تقسیم کیا جائے گا اصل کے حصہ کے بقدر جو دین آجائے وہ ساقط ہو جائے گا اور نماء کے حصہ کے بقدر جو دین آجائے وہ باقی رہ جائے گا اور یہ نماء اس کے عوض رہن رہے گی۔ اور یہ بھی یاد رہے کی اصل کی قیمت میں قبضہ کے دن کا اعتبار کیا جائے گا اور نماء کی قیمت میں چھڑانے کے دن کا اعتبار کیا جائے گا۔

مثلاً جس دن مرتہن بکری پر قبضہ کر رہا تھا اس دن اصل بکری کی قیمت دس درہم تھی اور دین بھی دس درہم تھا بکری کے ہلاک ہونے کے بعد جس دن بکری کا بچہ رہن سے چھڑایا جا رہا ہے اس دن بکری کے بچے کی قیمت پانچ درہم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی قیمت نماء کی قیمت کی دوگنی ہے لھذا یہاں دونوں کا تناسب تین تہائی کے اعتبار سے ہوگا پس کل دین (دس درہم) کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا چونکہ دو حصے رہن (بکری) ہلاک ہو چکا ہے اور ایک حصہ رہن (بکری کا بچہ) باقی ہے لھذا دو حصے (۲/۳) دین ساقط ہوگا اور ایک حصہ (۱/۳) دین باقی رہے گا لھذا عمران خالد کو دس کا ثلث (۱/۳) ادا کر کے بکری کا بچہ چھڑائے گا۔

﴿والزيادة فى الرهن تصح وفى الدين لا﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وعند ابى يوسفؒ يجوز الزيادة فى الدين ايض فان الدين بمنزلة الثمن والزيادة فى الثمن يجوز قلنا الزيادة فى الدين توجب الشيوع فى الرهن وعند زفرؒ والشافعيؒ لايجوز فى شيء منهما كمالايجوز فى المبيع والثمن عندهما وقد مرفى البيوع ﴿فان رهن عبدا يعدل الفا بالف فدفع عبدا كذلك رهنا بدل الاول فهو رهن﴾ اى الاول رهن ﴿حتى يرده الى راهنه ومرتهنه امين فى الأخر حتى يجعله مكان الاول﴾ وهذا استحسان وفى القياس

هلک بالدين وهو قول زفرؒ.

ترجمہ: رہن میں زیادتی صحیح ہے اور دین میں صحیح نہیں یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دین میں بھی زیادتی صحیح ہے کیونکہ یہ بمنزلہ ثمن ہے اور ثمن میں زیادتی جائز ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ دین میں زیادتی رہن کے اندر شیوع پیدا کرتی ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں میں جائز نہیں جیسا کہ مبیع اور ثمن میں جائز نہیں اور یہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے اگر راہن نے ایسا غلام رہن رکھوادیا جس کی قیمت ہزار روپے ہے ہزار روپے کے عوض پھر اسی طرح کا ایک دوسرا غلام دیدیا تاکہ یہ غلام پہلے غلام کی جگہ رہن ہو جائے تو پہلے والا غلام ہی رہن ہوگا یہاں تک کہ اس کو راہن کی طرف واپس نہ کردے اور دوسرے غلام کے حق میں مرتہن امین ہوگا یہاں تک کہ اس کو پہلے غلام کی جگہ رکھ دے کہ پہلے والے غلام کو راہن کی طرف واپس کردے تو اس وقت دوسرا غلام رہن ہو جائے گا۔

اگر مرتہن نے راہن کو دین سے بری کردیا، یا اس کو دین ہبہ کردیا پھر رہن ہلاک ہو گیا یعنی مرتہن کے قبضہ میں تو وہ بلاعوض ہلاک ہوگا اور یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دین کے عوض ہلاک ہو اور یہی امام زفرؒ کا قول بھی ہے۔

تشریح: رہن میں زیادتی صحیح ہے اور دین میں زیادتی صحیح نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے دس ہزار روپے قرض لئے تھے اور اس کے عوض خالد کے پاس ایک مکان رہن رکھوایا تھا پھر عمران نے مرتہن (خالد) کے سابقہ دین ہی کے عوض دوسرا مکان بھی رہن رکھوادیا تو یہ جائز ہے اور یہ دونوں مکان دس ہزار روپے کے عوض رہن رہیں گے۔

لیکن اگر عمران نے خالد سے دس ہزار روپے قرض لئے تھے اور اس کے عوض خالد کے پاس مکان رہن رکھوایا تھا پھر عمران نے خالد سے کہا کہ مجھے دس ہزار روپے مزید قرض دیدو اور اس کے عوض آپ کے پاس جو مکان ہے وہی مکان رہن ہو جائے گا جو میں نے سابقہ دس ہزار روپے کے عوض آپ کو بطور رہن دیا ہے اور خالد نے یہ دیدیا تو حضرات طرفینؒ (امام بوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک دین میں یہ اضافہ جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس طرح رہن میں اضافہ جائز ہے اسی طرح دین میں بھی اضافہ جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین بمنزلہ ثمن ہے اور ثمن میں اضافہ جائز ہے یعنی اگر مشتری نے کوئی چیز دس روپے میں خرید لی ہے پھر مشتری نے دس روپے کے بجائے پندرہ روپے دیدئے تو یہ جائز ہے اسی طرح رہن کے عوض ثمن میں بھی اضافہ جائز ہوگا۔

طرفینؒ کی دلیل: حضرات طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین میں اضافہ کرنا رہن میں شیوع پیدا کرتا ہے کیونکہ جب ایک مکان سابقہ دس ہزار روپے کے عوض رہن رکھا گیا ہے تو یہ مکان اس پورے دین کو محیط ہوگیا ہے اب اسی مکان کو لاحقہ دس ہزار روپے کا رہن ٹھرانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مکان دونوں دینوں کے عوض رہن ہوگیا ہے حالانکہ مکان تقسیم شدہ نہیں ہے بلکہ مشاع ہے اور مشاع چیز کا رہن جائز نہیں ہوتا اس لئے دین میں اضافہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہ رہن میں اضافہ کرنا جائز ہے اور نہ دین میں کیونکہ یہ بمنزلہ مبیع اور ثمن کے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک مبیع میں اضافہ کرنا بھی جائز نہیں اور ثمن میں اضافہ کرنا بھی جائز نہیں ہے لھذا اسی طرح رہن اور دین دونوں میں اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

فان رهن عبدا یعدل الفا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کے پاس ایک غلام رہن رکھوادیا جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہے، ہزار روپے کے عوض پھر عمران نے دوسرا غلام جس کی قیمت بھی ہزار روپے ہے عمران کے پاس رہن رکھوادیا پہلے غلام کے بدلے یعنی عمران یہ چاہتا ہے کہ پہلے والے غلام کو واپس کردے اور یہ دوسرا غلام اس کی جگہ رہن رکھوادے تو اس صورت میں پہلا والا غلام اس وقت تک رہن رہے گا جب تک اس کو راہن کی طرف واپس نہ کردے اور دوسرا غلام اس وقت تک خالد (مرتہن) کے پاس امانت رہے گا جب تک پہلے والے غلام کو واپس نہ کردے اور دوسرے غلام کو اس کی جگہ رہن نہ بنادے جب پہلے والے غلام کو واپس کردیا تو دوسرا غلام اس کی جگہ رہن ہوجائے گا اس کے بعد دوسرا غلام مرتہن کے ضمان میں داخل ہوجائے گا۔

ولو ابرأ المرتهن عن دینه: اگر مرتہن نے راہن کو دین سے بری کردیا، یا دین اس کو ہبہ کردیا اور اس کے بعد مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوجائے تو یہ رہن بلاعوض ہلاک ہوگا یعنی مرتہن پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا یہ استحسان ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرتہن پر ضمان لازم ہونا چاہئے جیسا کہ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ ابھی تک رہن کا قبضہ موجود ہے استحسان کی وجہ ہے کہ دین ساقط ہو چکا ہے اور جب دین ساقط ہو چکا ہے تو اب رہن مضمون بھی نہ ہوگا اسلئے کہ رہن تو دین کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے۔

﴿ولو قبض المرتهن دينه اوبعضه من راهنه اوغيره اوشرى بالدين عينا اوصالح عنه على شيء اواحال الراهن مرتهنه بدينه على اخر ثم هلك رهنه معه هلك بالدين ورد ماقبض الى من ادى وبطلت الحوالة وكذا لو تصاقا على ان لادين ثم هلك بالدين﴾ حكم هذه المسائل مبنى على ان يد المرتهن

یداستیفاء یتقرر ذلک بالھلاک فاذاھلک تبین ان الاستیفاء وقع مکررا فیرد ماقبض الی من ادی فان ادی المدیون یرد الیه وان ادی غیره یرد الی ذلک الغیر وان احال تبطل الحوالة وفی صورة التصادق وجود الدین محتمل اذاعرفت ھذا فزفرؒ قاس المسئلة الخلافیة علی ھذه الصورة ووجه الاستحسان ھو الفرق بینھما وھو ان الھلاک بالدین یقتضی وجود الدین وبالابراء والھبة لایبقی الدین اصلاً بل یثبت کل منھماعلی الأخر دین فیسقط الطلب لعدم الفائدة.

ترجمہ: اگر مرتہن نے راہن سے یا راہن کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے پورے دین یا بعض دین پر قبضہ کرلیا یا اس نے دین کے عوض کوئی چیز خرید لی یا دین کے عوض کسی چیز پر صلح کرلی یا راہن نے مرتہن کو دین کا حوالہ کسی اور شخص پر دیدیا پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو رہن دین کے عوض ہلاک ہوگا اور جس مقدار پر قبضہ کیا ہے وہ اس شخص کو واپس کرے گا جس نے ادا کیا ہے اور حوالہ باطل ہوجائے گا اسی طرح اگر دونوں نے اس پر اتفاق کرلیا کہ راہن پر دین نہیں ہے پھر رہن ہلاک ہوگیا تو دین کے عوض ہلاک ہوگا۔

ان مسائل کا حکم اس بات پر مبنی ہے کہ مرتہن کا قبضہ، استیفاء کا قبضہ ہوتا ہے اور یہ استیفاء مضبوط ہوجاتا ہے ہلاک ہونے سے پس جب رہن ہلاک ہوگیا تو یہ بات متعین ہوگئی کہ وصول کرنا دوبار پایا گیا ہے لھذا جس مقدار پر قبضہ کیا ہے وہ اس شخص کو واپس کرے گا جس نے ادا کیا ہے پس اگر مدیون نے ادا کیا ہو تو اس کو واپس کرے گا اور اگر اس کے علاوہ کسی اور نے ادا کیا ہو تو اس کو ادا کرے گا اور اگر کسی کو حوالہ دیا ہے تو حوالہ باطل ہوجائے گا اور تصادق کی صورت میں دین کے ثابت ہونے کا احتمال ہے جب آپ نے یہ پہنچان لیا تو (معلوم ہوگیا کہ) امام زفرؒ نے اختلافی کو مسئلہ کو اس صورت پر قیاس کیا ہے، استحسان کی وجہ جو دونوں کے درمیان فرق بھی ہے یہ ہے کہ دین کے عوض ہلاک ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دین موجود ہو، بری کرنے اور ہبہ کرنے سے دین باقی ہی نہیں رہتا برخلاف استیفاء کے کیونکہ استیفاء سے دین معدوم نہیں ہوتا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک کیلئے دوسرے پر دین ثابت ہوتا ہے لھذا مطالبہ کا حق ساقط ہوجاتا ہے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: مندرجہ ذیل صورتوں میں رہن ہلاک ہونے سے راہن سے دین ساقط ہوگا:

عمران نے خالد سے دس ہزار روپے قرض لئے تھے اور اس کے عوض خالد کے پاس ایک گھوڑا رہن رکھوایا تھا تو اس میں مندرجہ ذیل صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) راہن (عمران) نے بذات خود مرتہن (خالد) کو پورا دین یا بعض دین ادا کیا اور مرتہن نے اس پر قبضہ کرلیا۔

(۲) راہن نے بذات خود ادا نہیں کیا لیکن راہن کے علاوہ کسی اور نے بطور تبرع یا بطور توکیل مرتہن کو پورا دین یا بعض دین ادا کیا اور مرتہن نے اس پر قبضہ کرلیا۔

(۳) مرتہن نے راہن سے دین کے عوض کوئی عین چیز (مثلاً گھڑی) خرید لی اور مرتہن نے اس (گھڑی) پر قبضہ کرلیا۔

(۴) مرتہن نے راہن کے ساتھ دین کے عوض کسی چیز پر صلح کرلی مثلاً مرتہن نے راہن سے کہا کہ آپ مجھے پورا ادا نہ کرے بلکہ میں آپ کے ساتھ بات پر صلح کرتا ہوں کہ آپ مجھے بعض دین ادا کریں اور باقی میں چھوڑ دیتا ہوں یا دین کے بجائے مجھے یہ گھڑی بطور صلح دیدیں تو میں باقی دین کا مطالبہ نہیں کروں گا چنانچہ راہن نے ایسا کرلیا اور بدل صلح راہن کو دیدیا اور راہن نے اس پر قبضہ کرلیا۔

(۵) یا راہن نے کسی پر دین کا حوالہ دیدیا اور کہا جاؤ شاہد سے میرا دین وصول کرلے اور شاہد نے بھی حوالہ قبول کرلیا۔

(۶) خالد نے عمران پر دعوی کیا کہ آپ کے ذمہ میرے دس ہزار روپے واجب ہیں چنانچہ عمران نے فی الحال دین ادا نہ کیا بلکہ اس کے عوض خالد کے پاس گھوڑا رہن رکھوادیا پھر بعد میں عمران اور خالد دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ خالد کا عمران پر دین نہیں ہے۔

ان تمام صورتوں میں جب مرتہن (خالد) کے پاس رہن (گھوڑا) ہلاک ہوجائے تو یہ دین کے عوض ہلاک ہوگا یعنی راہن (عمران) سے دین ساقط ہوگا اور مرتہن نے جن لوگوں سے دین کی جتنی مقدار وصول کی ہے وہ انہی لوگوں کو واپس کرے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان مسائل کی بناء اس بات پر ہے کہ مرتہن کا قبضہ، استیفاء یعنی وصول کرنے کا قبضہ ہے اور استیفاء کی دو قسمیں ہیں (۱) استیفاء حقیقی ۔ استیفاء حقیقی یہ ہے کہ مرتہن اپنا دین حقیقۃً اور صورۃً وصول کرلے۔

(۲) استیفاء حکمی ۔ استیفاء حکمی یہ ہے کہ مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوجائے تو گویا کہ اس نے اپنا دین وصول کرلیا اس وجہ سے راہن سے دین ساقط ہوتا ہے اور مرتہن رہن کی قیمت کے بقدر اس کا ضامن ہوتا ہے۔

جب مرتہن نے مذکورہ طریقہ پر دین وصول کرلیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مرتہن نے استیفاء حقیقی کے طور پر دین وصول کرلیا ہے اور اس کے بعد جب مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہوگیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مرتہن نے استیفاء حکمی کے طور پر دین وصول کرلیا لھذا مرتہن نے استیفاء حقیقی اور استیفاء حکمی دونوں کو جمع کرلیا گویا کہ مرتہن نے دوبار دین وصول کرلیا حالانکہ مرتہن کو دوبار دین وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے بلکہ صرف ایک بار دین وصول کرنے کا حق حاصل ہے۔

اس وضاحت کے بعد اب سمجھ لیجئے کہ جب مدیون یعنی راہن نے بذات خود دین ادا کیا ہو جیسا کہ صورت (۱) میں ہے یا مدیون کے علاوہ دوسرے شخص نے دین ادا کیا ہو جیسا کہ صورت (۲) میں ہے ان دونوں صورتوں میں مرتہن پر لازم ہے کہ ادا کرنے

والے کو دین واپس کردے کیونکہ مرتہن کو استیفاء حکمی کے ذریعہ ایک بار دین وصول ہو چکا ہے لھذا اب دوبارہ وصول کرنے کا حق اس کو حاصل نہیں ہے لھذا پہلی صورت میں راہن کو واپس کرے گا اور دوسری صورت میں راہن کے علاوہ جس نے ادا کیا ہے اس کو واپس کرے گا۔

اور اگر راہن نے کسی پر حوالہ دیا تھا اور محال علیہ نے حوالہ قبول کیا تھا جیسا کہ صورت (۵) میں ہے تو وہ حوالہ باطل ہو جائے گا کیونکہ جب مرتہن نے خود استیفاء حکمی کے ساتھ دین وصول کر لیا تو اب محتال علیہ سے وصول کرنے کا حق باقی نہیں رہے گا۔

اور تصادق والی صورت میں جیسا کہ صورت (٦) میں گزر چکا ہے دین کا احتمال موجود ہے یعنی یہ ممکن ہے کہ دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ راہن پر دین نہیں ہے لھذا دین ساقط ہے تو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے بعد دونوں اس پر بات پر اتفاق کرلیں کہ راہن پر دین موجود ہے اور جب دین باقی رہنے کی جہت موجود ہے کہ اس کے عوض دین بھی باقی رہے گا اور جب رہن باقی ہے تو رہن کے باقی رہنے کی صورت میں درصورت ہلاکت ضمان لازم ہوتا ہے لھذا یہاں پر بھی ضمان لازم ہوگا اور جو کچھ وصول کرلیا ہے اس کا واپس کرنا لازم ہوگا تا کہ استیفاء حقیقی اور استیفاء حکمی دونوں کا جمع ہونا لازم نہ آئے۔

جب یہ تفصیل تمہاری سمجھ میں آگئی تو اب سمجھ لیجئے کہ ماقبل میں ایک مسئلہ گزر گیا ہے جس میں امام زفرؒ اور دیگر ائمہ احناف کا اختلاف تھا وہ مسئلہ ابراء الدین کا تھا جس کی طرف یہاں پر شارحؒ نے ''المسئلة الخلافية'' کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ تھا کہ جب مرتہن نے راہن کو دین سے بری کردیا، یا راہن کو دین ہبہ کردیا اور پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو ائمہ ثلثہ (یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک مرتہن پر ضمان نہیں آئے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک مرتہن پر ضمان آئے گا۔ امام زفرؒ نے اُس (سابقہ) مسئلہ کو مسئلہ زیر بحث (یعنی مرتہن کا دین پر قبضہ کرنے کے بعد مرتہن کے پاس رہن کے ہلاک ہونے والے مسئلہ) پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح مسئلہ زیر بحث میں مرتہن پر ضمان آتا ہے اور دین ساقط ہوتا ہے اسی طرح ابراء کے مسئلہ میں بھی مرتہن پر ضمان آئے گا قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ جو دونوں مسئلوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ ابراء اور ہبہ کی صورت میں راہن پر دین باقی ہی رہتا بلکہ اس سے ختم ہو جاتا ہے اور جب راہن پر دین باقی نہ رہا تو شئی مرہون مرتہن کے قبضہ میں بلاعوض مقبوض ہے اور بلاعوض مقبوض چیز یا امانت ہوتی ہے یا عاریت ہوتی ہے جبکہ امانت اور عاریت دونوں میں ضمان نہیں ہوتا لھذا ابراء اور ہبہ والے مسئلہ میں ابراء اور ہبہ کرنے کے بعد ضمان نہیں آئے گا۔

لیکن دوسرے مسئلہ میں جب ہم نے کہا کہ رہن دین کے عوض ہلاک ہوگا تو دین کے عوض رہن کا ہلاک ہونا اس بات کا

تقاضا کرتا ہے کہ دین موجود ہو اور یہاں پر استیفاء کے باوجود دین موجود ہے یعنی جب عمران نے خالد سے دس ہزار روپے قرض لے لئے اور خالد کے پاس ایک گھوڑا رہن رکھوا دیا اور پھر عمران نے خالد کو دس ہزار روپے ادا بھی کر دئے تب بھی خالد کو حق اس کا حق نہیں ملا کیونکہ خالد کو جو روپے مل گئے ہیں یہ تو وہ روپے نہیں ہیں جو خالد نے عمران نے دئے تھے بلکہ خالد کو اس کا مثل مل گیا ہے اور مثل اصل حق نہیں ہوتا بلکہ خالد کا اصل حق ابھی تک عمران کے ذمہ باقی ہے اب جب عمران نے خالد کو دس ہزار روپے ادا کر دئے تو عمران کا خالد پر دس ہزار روپے دین لازم ہو گیا اب خالد کو چاہئے کہ عمران کو دس ہزار روپے ادا کر دے اور عمران کو چاہئے کہ خالد کو دس ہزار روپے ادا کر دئے لیکن اس طریقہ پر ادا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں کوئی جو بھی شخص دوسرے کا دین ادا کرے گا تو وہ عینِ حق نہ ہوگا بلکہ مثل حق ہوگا اور مثل حق سے دین ادا نہیں ہوتا لھذا یہ سلسلہ الی غیر النہایہ تک چلے گا تو اس سے تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لھذا ہم نے کہا کہ جب عمران نے خالد کو دس ہزار روپے ادا کر دئے تو عمران کا خالد پر دین لازم ہو گیا اور خالد کا عمران پر پہلے سے دس ہزار روپے کا دین تھا تو اب یہ دونوں آپس میں تقاصی کر لیں یعنی خالد کا جو دین عمران پر ہے وہ عمران کو چھوڑ دے اور عمران کا جو دین خالد پر ہے وہ خالد کو چھوڑ دے یعنی دونوں ایک دوسرے سے مطالبہ کرنا چھوڑ دیں گے تو بات ختم ہو جائے گی۔

اب سمجھ لو کہ جب خالد کا اصل حق عمران کے ذمہ باقی ہے اور خالد نے ابھی تک عمران کو گھوڑا واپس نہیں کیا ہے تو گھوڑا خالد کے پاس اصل حق کے عوض رہن ہے اب اگر یہ گھوڑا خالد (مرتہن) کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن نے راہن سے جو دین وصول کیا ہے وہ واپس کرے گا اسلئے کہ مرتہن نے اپنے دین استیفاء حکمی طریقہ پر وصول کر لیا لھذا پہلے جو استیفاء حقیقی کے طریقہ پر وصول کیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔

جبکہ ابراء والے مسئلہ میں دین ہی باقی نہیں رہا ہے لھذا رہن دین کے عوض ہلاک نہ ہوگا بلکہ امانت یا عاریت کے طور پر ہلاک ہوگا اور ضمان لازم نہ ہوگا۔

(واللہ اعلم بالصواب)

ختم شد کتاب الرہن ۔۲۰۔ ربیع الاول ۔۱۴۳۰ھ

مطابق ۔۱۷۔ مارچ ۔۲۰۰۹ء لیلۃ الاربعاء

بمقام نورانی مسجد مینگورہ سوات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الجنایات

علامہ ابن نجیم نے البحر الرائق میں، علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں، اور صاحب عنایہ نے عنایہ شرح ہدایہ میں کتاب الجنایات، کتاب الرہن کے بعد لانے کی وجہ یہ ذکر کی ہے کہ یہ دونوں حفاظت کیلئے مشروع کئے گئے ہیں رہن حفاظت مال کیلئے اور جنایات کا حکم حفاظتِ نفس کیلئے مشروع کیا گیا ہے اور مال چونکہ حفاظت نفس کا وسیلہ ہے اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اس لئے رہن کو جنایات پر مقدم کر دیا۔

جنایت اور جریمہ لغت میں ہر بُرے کام اور گناہ کو کہا جاتا ہے اور ہر امر قبیح کیلئے عام ہے اور اصطلاح شریعت میں ہر اس فعل کا نام ہے جو مال یا جان پر واقع ہو اس تعریف کی بناء پر اس میں چوری، غصب، قتل اور دیگر مالی و بدنی جرائم سب داخل ہیں لیکن اصطلاح فقہاء میں جنایت اس فعل حرام کے ساتھ خاص ہے جو نفس یا اطرافِ نفس پر واقع ہو اول کو قتل کہتے ہیں اور ثانی کو قطع۔

قتل وہ فعل ہے جو بندہ کی طرف مضاف ہو اور زوالِ حیات کا سبب بنے۔

قتل کے اقسام: جس قتل کے ساتھ آئندہ احکام متعلق ہوتے ہیں اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطأ (۴) قتل جار مجرائے خطأ (۵) قتل بالسبب تفصیل خود مصنفؒ نے کتاب میں بیان کی ہے۔

اعلم ان القتل علی خمسة انواع عمد وشبه عمد وخطأ وجار مجری الخطأ والقتل بسبب فبين هذه الانواع باحكامها فقال ﴿القتل العمد ضربه قصدا بمايفرق الاجزاء كسلاح ومحدد من خشب اوحجر وليطة ونار﴾ هذا عندابی حنيفةؒ وعندهما وعند الشافعیؒ ضربه قصدا بمالايطيقه البنية حتی ان ضربه قصدا بحجر عظيم وخشب عظيم فهوعمد ﴿وبه يأثم ويجب القود عينا﴾ هذا عندنا خلافا للشافعیؒ فان القود غير متعين عنده بل الولی مخير بين القود واخذ الدية لنا ان المال انمايجب فی الخطأ ضرورة صيانة الدم عن الهدر اذلامماثلة بينه وبين النفس ففی العمد لايجب المال مع احتمال المثل صورة ﴿لاالكفارة﴾ خلافا للشافعیؒ وهو يقول لماوجب فی الخطأ فاولیٰ ان تجب فی العمد ونحن نقول لايلزم من كون الكفارة ساترة للخطأ كونها ساترة للعمد وهو كبيرة محضة .

ترجمہ: جان لیں کہ قتل کی پانچ قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطأ (۴) جار مجرائے خطأ (۵) قتل بسبب۔

مصنفؒ نے ان تمام اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ قتل عمد یہ ہے کہ کسی کے مارنے کا قصد کیا جائے ایسی چیز کے ساتھ جو اجزاء کو پھاڑ ڈالے جیسے اسلحہ، دھاردار چیز یعنی لکڑی، پتھر پوست نرکل، اور آگ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد یہ ہے کہ قصداً ایسی چیز کے ساتھ مارا جائے جس کی برداشت کرنے کی طاقت بینہ نہ رکھتے ہوں یہاں تک کہ اگر بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے قصداً مارا تو یہ بھی عمد ہے، اور اسی (قتل عمد) کی وجہ سے آدمی گنہگار ہوتا ہے اور قصاص واجب ہوتا ہے متعین طور پر یہ ہمارے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے کیونکہ ان کے نزدیک قصاص متعین نہیں ہے بلکہ ولی کو اختیار ہے قصاص اور دیت لینے میں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خطاً میں دیت اس بات کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہے کہ انسان کا خون ہدر ہونے سے محفوظ ہو جائے کیونکہ مال اور نفس میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور قتل عمد میں جب صورۃً اور معنیً مماثلت موجود ہے تو مال واجب نہ ہوگا۔ کفارہ واجب نہیں ہے خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے وہ فرماتے ہیں کہ جب قتل خطاً میں کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں بطریقہ اولیٰ واجب ہونا چاہئے، ہم کہتے ہیں کہ کفارہ کا قتل خطاً کیلئے ساتر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قتل عمد کیلئے بھی ساتر ہو حالانکہ قتل عمد محض کبیرہ گناہ ہے۔

تشریح: قتل عمد کی تعریف اور اس کا حکم:

قتل عمد یہ ہے کہ کسی کے مارنے کا قصد کیا جائے ایسی چیز کے ساتھ جو انسان کے اجزاء کو پھاڑنے والی ہو جیسے اسلحہ، دھاردار چیز مثلاً چاقو، چھری، خنجر وغیرہ یا دھاردار لکڑی، دھاردار پھتر پوست نرکل، اور آگ وغیرہ۔ ایسی چیز کے ساتھ کسی کو قصداً قتل کرنا یہ قتل عمد ہے یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کی تعریف یہ ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ قتل کرنا جس کی برداشت کی طاقت بینہ یعنی عام انسانوں میں اس کی برداشت کرنے کی طاقت نہ ہو لھذا مذکورہ چیزوں کے ساتھ مارنا بھی قتل عمد ہوگا اور اس کے علاوہ بڑے پھتر، بڑی لکڑی کے ساتھ مارنا بھی قتل عمد ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے، جو مصنف ابن ابی شیبہ، سنن الکبری للبیھقی میں ہے ''**لاقود الابحدیدة**'' اسی طرح سنن الکبری للبیھقی میں ہے ''**لاقود الابالسیف**'' یعنی قصاص نہیں ہے مگر دھاردار آلے سے یا قصاص نہیں ہے مگر تلوار سے ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عمد اور قصد کا تعلق دل سے ہے لیکن یہ امر خفی ہے لھذا اس کا دارومدار آلے پر ہوگا یعنی اگر اس نے ایسا آلہ استعمال کیا جو قتل کیلئے وضع کیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس شخص نے عمداً قتل کیا ہے اور اگر اس نے ایسا آلہ استعمال کیا جو قتل کیلئے وضع نہیں ہے بلکہ کبھی اس سے قتل واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا تو یہ

قتل عمد نہ ہوگا بلکہ شبہ عمد ہوگا کیونکہ قتل میں شبہ واقع ہوگیا تو شبہ کی وجہ سے اس پر دنیاوی حکم یعنی قصاص لازم نہ ہوگا کیونکہ قصاص شبہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کا مشہور مسلک ہے لیکن امام صاحب کے مسلک سمجھنے میں لوگ غلطی کر جاتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک بڑے پتھر اور بڑی لکڑی سے مارنا قتل عمد نہیں ہے اس کے بارے میں وضاحت کے ساتھ یہ سمجھ لیجئے کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ قتل عمد کا تعلق دل کے ارادے سے ہے جس کے دل میں کسی انسان کے ناجائز قتل کرنے کا ارادہ ہو تو وہ ضرور گنہگار ہوگا اور قتل کی سزاء کا مستحق ہوگا لیکن دل کا ارادہ امر خفی ہے اسلئے حکم کا دارومدار علت اور علامت پر ہوگا لھذا جب اس نے ایسا الہ استعمال کیا جو قتل کیلئے وضع ہے تو اس کے دل کا ارادہ ظاہر ہوگیا کہ اس نے قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا اس لئے اب اس پر قتل کے دنیاوی احکام جاری کئے جائیں گے۔ لیکن اگر اس نے اسلحہ اور چھری وغیرہ استعمال نہیں کیا بلکہ بڑا پتھر یا بڑی لکڑی استعمال کی تو چونکہ یہ آلات قتل کیلئے موضوع نہیں ہیں تو دل کا ارادہ ظاہر نہیں ہوا اور اس میں دونوں احتمال موجود ہیں کہ اس نے قتل کا ارادہ کیا ہو یا تادیب کا ارادہ کیا ہو جب دونوں احتمال موجود ہیں تو اس قتل میں شبہ پیدا ہوگیا اور جب شبہ پیدا ہوگیا تو یہ قتل عمد نہ ہوا بلکہ شبہ عمد ہوا اس لئے اب اس پر دنیاوی حکم یعنی قصاص لازم نہ ہوگا اب رہا معاملہ آخرت کا تو اس کے دل کے ارادے پر موقوف ہے جس سے باری تعالیٰ خوب واقف ہیں۔ ''انه عليم بذات الصدور''۔

نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ امام صاحب اس کو قتل شبہ عمد اس وقت کہتے ہیں کہ جب قاتل یہ کہہ رہا ہو کہ میں نے قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا لیکن اگر قاتل خود اقرار کرے کہ میں نے اس پتھر یا لکڑی کے ذریعہ قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا تو پھر یہ قتل عمد شمار ہوگا اور قصاص واجب ہوگا۔

اگر چہ امام صاحب کا مذہب یہی ہے کہ بڑے پتھر اور بڑی لکڑی سے قتل عمد ثابت نہیں ہوتا لیکن صاحبینؒ کا مسلک بھی مضبوط ہے چونکہ اس زمانے میں قتل وغارت گری کا بازار گرم ہے اور قتل کے نئے، نئے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں اس لئے کہ اگر مجرموں کی حوصلہ شکنی اور ان کو کیفر کردار تک پہنچانے کیلئے اگر صاحبین کا مسلک اختیار کیا جائے اور قاتل سے قصاص لیا جائے تو مناسب ہوگا تاکہ جرائم کا قلع قمع ہو جیسا کہ زہر کے مسئلہ میں متاخرین حنفیہ نے صاحبین کے مسلک پر فتوی دیا ہے اور زہر کے ذریعہ قتل کرنے والے پر قصاص لازم کیا ہے تو اس مسئلہ میں بھی اگر قصاص لازم کیا جائے تو مناسب ہوگا۔

قتل عمد کی سزا: قتل عمد کیلئے دو سزائیں ذکر کی گئی ہے (۱) گناہ یعنی قاتل گناہ ہوگا قتل عمد گناہ کبیرہ ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاء ه جهنم خالدافيها وغضب الله عليه ولعنه واعدله عذاباعظيما''

نیز حدیث شریف میں آپ ﷺ نے کسی کو بے گناہ قتل کرنے کو سات ہلاک کرنے والے کبیرہ گناہوں میں سے شمار کیا ہے چنانچہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے ''اجتنبو االسبع الموبقات قالوا یارسول الله وماهن قال الشرک بالله والسحر وقتل النفس التی حرم الله الابالحق واکل الربی الخ ''۔

(۲) قتل کی دوسری سزا قصاص ہے کہ قاتل کو قصاص کیا جائے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ ''۔اور قصاص متعین ہے یعنی ولی مقتول کو ابتداءً قاتل سے صرف قصاص لینے کا حق حاصل ہے دیت اور مال لینے کا حق حاصل نہیں ہے لھذا ولی مقتول قاتل کی رضامندی کے بغیر اس پر مال واجب نہیں کر سکتا ہاں اگر بطور صلح مال واجب ہو جائے تو الگ بات ہے یہ مال جو بطور صلح واجب ہوتا ہے دیت سے کم بھی ہو سکتا ہے اور دیت سے زیادہ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے فرماتے ہیں کہ قصاص متعین نہیں ہے بلکہ ولی مقتول کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس سے قصاص لے لے اور گر چاہے تو اس سے دیت لے لے۔انہوں نے ترمذی شریف کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ''من قتل متعمدا رفع الی اولیاء المقتول فان شاء وا قتلوا وان شاء وا اخذوا الدیة '' جبکہ ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ فتح مکہ کے بعد کھڑے ہوئے اور یہ اعلان فرمایا کہ جس کا کوئی عزیز قتل ہو جائے تو اُسے قصاص لینے یا معاف کرنے کا حق ہے اس میں صراحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے دیت لینے کا اختیار نہیں دیا ہے اور سابقہ حدیث سے جو دیت لینے کا اختیار ثابت ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی سے اس سے دیت لے لے اس کے ہم بھی قائل ہے۔

لنا ان المال انمایجب فی الخطأ :سے شارحؒ نے عقلی دلیل ذکر کی ہے کہ قتل خطاً میں دیت (مال) واجب ہے اور قتل عمد میں مال (دیت) واجب نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطاً میں ہم نے ضرورت کی وجہ سے مال واجب کیا ہے اور ضرورت یہ ہے کہ قتل خطاً میں قصاص تو لازم نہیں ہے اب اگر مال بھی واجب نہ کیا جائے تو انسان کا خون ہدر (ضائع) ہو جائیگا اور انسان چونکہ محترم ہے اس کا خون ہدر نہیں ہوتا تو انسان کا خون ہدر ہونے سے بچانے کیلئے قتل خطاً میں ضرورت کی بناء پر ہم نے مال لازم کر دیا حالانکہ انسان کے اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے نہ صورۃً اور نہ معنیً کیونکہ انسان مالک ہے اور مال مملوک ہے مالک اور مملوک میں کوئی مماثلت نہیں ہوتی لیکن خون کو ہدر ہونے سے بچانے کیلئے مال لازم ہو گیا۔

اور قتل عمد میں چونکہ مماثلت صورۃً اور معنیً موجود ہے وہ یہ کہ قاتل نے مقتول کی جان لی ہے لھذا اس کے عوض قاتل کی جان لی جائے گی اور جب مماثلت موجود تو مال کی طرف صیرورت نہ ہوگی۔

لاالکفارۃ: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قتل عمد میں قاتل پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔
حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں قاتل پر کفارہ بھی لازم ہے کیونکہ جب قتل خطاء میں کفارہ لازم ہے تو قتل عمد میں بطریقہ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔
احناف فرماتے ہیں کہ کفارہ ذوجہتین ہیں کفارہ میں عقوبت اور سزا کے معنی بھی ہیں کیونکہ کفارہ جرم کی سزا میں لازم ہو گیا ہے اور اس میں عبادت کے معنی بھی ہیں کیونکہ روزہ اور اعتاق وغیرہ فی نفسہ عبادت ہیں لھذا کفارہ ایسے جرم کے نتیجہ میں لازم ہوگا جو ذوجہتین ہو یعنی فی نفسہ مباح اور اس میں جرم کی پہلو بھی مثلاً قتل خطاً میں آدمی شکار کی طرف تیر پھینکا ہے تو شکار کرنا فی نفسہ مباح فعل ہے لیکن اس نے بے احتیاطی کر کے انسان کو قتل کیا ہے لھذا یہ جرم بن گیا اس لئے اس کے نتیجہ میں اس پر کفارہ لازم ہو گیا۔
اور قتل خطاً تو محض گناہ کبیرہ ہے لھذا اس کے نتیجہ میں کفارہ لازم نہ ہوگا
اس کو شارحؒ نے یوں ذکر کیا ہے کہ کفارہ کا قتل خطاً کیلئے ساتر ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قتل عمد کیلئے بھی ساتر ہو کیونکہ قتل عمد گناہ کبیرہ ہے اور کفارہ گناہ کبیرہ کیلئے ساتر نہیں ہو سکتا۔

﴿وشبه العمد ضربه قصدا بغير ماذكر﴾ كالعصاء والسوط والحجر الصغير واما الضرب بالحجر العظيم من شبه العمد ايضاً عند ابى حنيفةؒ خلافالغيره ﴿وفيه الاثم والكفارة ودية مغلظة على العاقلة﴾ سيأتى تفسير الدية المغلظة وتفسير العاقلة ان شاء الله تعالىٰ ﴿بلاقود وهو فيما دون النفس عمد﴾ اى ضربه قصدا بغير ماذكر فيما دون النفس عمدوموجب للقصاص فليس فيمادون النفس شبه عمد .

ترجمہ: اور قتل شبہ عمد کسی کو مذکورہ آلات کے علاوہ کسی اور چیز سے قصداً مارنا ہے جیسے لاٹھی، کوڑا، اور چھوٹا پتھر، بڑے پتھر اور بڑی لکڑی سے مارنا تو یہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہے برخلاف دوسرے حضرات کے، اور اس میں گناہ اور کفارہ اور عاقلہ پر دیت مغلظہ لازم ہے، دیت مغلظہ اور عاقلہ کی تفسیر بعد میں آرہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اس میں قصاص لازم نہیں ہے اور یہی شبہ عمد مادون النفس میں عمد ہے یعنی مذکورہ الات کے ذریعہ مادون النفس کو مارنا عمد شمار ہوگا قصاص کو ثابت کرنے والا ہوگا پس نفس سے کم میں شبہ عمد نہیں ہے۔

تشریح: قتل شبہ عمد کی تعریف اور حکم:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد کی تعریف یہ ہے "ایسی چیز سے قصداً مارنا جو ہتھیار شمار نہیں ہوتے خواہ اس سے کے استعمال سے عموماً قتل واقع ہوتا ہو یا واقع نہ ہوتا ہو جیسے لاٹھی، کوڑے، چھوٹے پتھر یا بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارنا یہ شبہ عمد ہے۔

حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک شبہ عمد کی تعریف یہ ہے کہ ایسی چیز سے مار جائے جس غالباً قتل واقع نہیں ہوتا لھذا بڑے پتھر اور بڑی لکڑی سے قتل کرنا صاحبینؒ کے نزدیک قتل عمد شمار ہوگا کیونکہ اس سے غالباً قتل واقع ہوتا ہے اور چھوٹے پتھر، چھوٹی لکڑی سے مارنا قتل شبہ عمد ہوگا کیونکہ اس سے غالباً قتل واقع نہیں ہوتا۔

وفیه الاثم: یہ قتل شبہ عمد کا حکم بیان فرمار ہے ہیں چنانچہ قتل شبہ عمد کا حکم یہ ہے کہ اس میں قاتل پر گناہ لازم ہوگا کیونکہ قاتل نے قصداً مارا ہے اور کفارہ بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ قتل خطأ کے ساتھ مشابہ ہے اور قاتل کے عاقلہ پر دیب مغلظہ لازم ہوگی (دیت مغلظہ اور عاقلہ کی تفسیر بعد میں آرہی ہے ان شاء اللہ تعالیٰ)۔ البتہ قتل شبہ عمد میں قصاص نہیں ہے اس لئے کہ آلہ کے مُعِد للقتل نہ ہونے کی وجہ سے اس کے قصد میں شبہ پیدا ہوگیا اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔

وهو فیمادون النفس عمد: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مادون النفس میں شبہ عمد نہیں ہے یعنی اگر کسی نے مادون النفس میں ایسے آلے سے جنایت کی جس سے غالباً قتل واقع نہیں ہوتا تب بھی یہ عمد شمار ہوگا اور جانی پر قصاص لازم ہوگا مثلاً اگر کسی نے چھوٹی لاٹھی سے دوسرے کو مارا جس کی وجہ اس کا ہاتھ کٹ گیا تو مارنے والے پر قصاص لازم ہوگا اور اس کے بدلے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسلئے کہ مادون النفس میں شبہ عمد نہیں ہے بلکہ یہ بھی عمد شمار ہوگا۔

﴿وفی الخطأ ولوعلی عبد﴾ انما قال هذا لدفع توهم ان العبد مال وضمان الاموال لایکون علی العاقلة فمع ذلک اذاکان قتله خطأ تکون الدية علی العاقلة ﴿قصداً کرمیه مسلما ظنه صیدا اوحربیا اوفعلا کرمیه غرضا فاصاب ادمیا﴾ الخطأ ضربان خطأ فی القصد وخطأ فی الفعل فالخطأ فی الفعل ان یقصد فعلا فصدر منه فعل اخر کما اذارمی الغرض فاخطأ فاصاب غیره والخطأ فی القصد ان لایکون الخطأ فی الفعل وانما یکون فی قصده بانه قصدبهذ االفعل حربیا لکن اخطأ فی ذلک القصد حیث لم یکن ماقصده حربیا ولیس فی الخطأ اثم القتل بل اثم ترک الاحتیاط فان شرع الکفارة دلیل الاثم .

ترجمہ: اور قتل خطأ میں بھی دیت عاقلہ پر لازم ہوگی اگرچہ قتل خطأ غلام پر واقع ہوجائے مصنفؒ نے یہ فرمایا اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ غلام تو مال ہے اور اموال کا ضمان عاقلہ پر لازم نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اگر غلام خطأً قتل ہوجائے تو اس کی دیت عاقلہ پر لازم ہوگی، قتل خطأ فی القصد یہ ہے کہ کسی نے مسلمان کو مارا اس خیال سے کہ یہ شکار ہے یا حربی کافر ہے اور قتل خطأ فی الفعل یہ ہے کہ کسی نے نشانہ مارا اور انسان کو لگ گیا، قتل خطأ کی دو قسمیں ہیں خطافی القصد اور خطافی الفعل پس خطافی الفعل یہ ہے کہ وہ ایک فعل کا ارادہ کرے اور اس سے دوسرا فعل صادر ہوجائے جیسے کوئی شخص نشانہ مارے اور وہ چھوٹ کر کسی دوسرے کو لگ

جائے اور خطائی القصد یہ ہے کہ فعل میں غلطی نہ ہو بلکہ غلطی قصد اور ارادے میں ہو اس طریقے پر اس نے اس فعل کے ذریعہ کسی حربی کے مارنے کا ارادہ کیا تھا لیکن اس سے اس فعل میں غلطی ہوگئی اس طریقے پر کہ جس کے مارنے کا مارنے کا قصد کیا تھا وہ حربی نہیں تھا اور قتل خطا میں قتل کا گناہ نہیں ہے بلکہ احتیاط نہ کرنے کا گناہ ہے کیونکہ کفارہ کا مشروع ہونا گناہ کی دلیل ہے۔

تشریح: قتل خطا کی تعریف اور حکم:

مذکورہ عبارت میں مصنف نے قتل خطأ کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ قتل خطا کے حکم میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس میں قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہوتی ہے چاہے مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔

مصنف نے فرمایا "ولو عبدا" اگرچہ مقتول غلام ہو تب بھی قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی یہ بات اسلئے فرمائی کہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ غلام چونکہ مال ہے لھذا جس نے غلام خطأ قتل کیا ہے اس نے دوسرے کا مال ضائع کیا ہے اور مال کا ضمان عاقلہ پر لازم نہیں ہوتا بلکہ جانی کی ذات پر لازم ہوتا ہے لھذا غلام کا ضمان بھی عاقلہ پر لازم نہ ہونا چاہئے بلکہ جانی کی ذات پر لازم ہونا چاہئے تو مصنف نے اس کا جواب دیدیا کہ اگر کسی نے غلام کو خطأ قتل کردیا تو قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اسلئے کہ کہ جان کے بارے میں غلام اصل آدمیت اور حریت پر باقی ہے لھذا جان کا ضمان عاقلہ پر آئے گا۔

قتل خطا کے اقسام: قتل خطا کی دو قسمیں ہیں (۱) خطائی الفعل (۲) خطائی القصد۔

خطائی الفعل کی تعریف: قتل خطائی الفعل یہ ہے کہ آدمی ایک فعل کا قصد کرے اور خطأ اس سے دوسرا فعل صادر ہو جائے مثلاً ایک آدمی نے شکار کی طرف تیر مارا یا گولی ماری اور وہ کسی مسلمان پر لگ گئی تو یہ خطائی الفعل ہے اسلئے کہ قاتل نے مسلمان کے مارنے کا قصد نہیں کیا تھا۔

خطائی القصد کی تعریف: خطائی القصد یہ ہے کہ مارنے والے نے ایک چیز کی طرف تیر اس ارادے سے مارا کہ وہ حربی کافر ہوگا بعد میں معلوم ہوگیا کہ وہ حربی کافر نہیں تھا بلکہ مسلمان تھا تو یہ خطائی القصد ہے اسلئے کہ یہاں پر قاتل نے قصد اور ارادے میں غلطی کی ہے فعل میں غلطی نہیں کی فعل تو وہی واقع ہوا ہے جس کا قصد کیا تھا۔

قتل خطا کا حکم یہ ہے کہ قاتل پر کفارہ لازم ہے اور قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہے اور قاتل پر قتل کا گناہ تو نہیں ہے لیکن ترکِ احتیاط کا گناہ ضرور ہے کہ اس نے بے احتیاطی کی ہے کہ ایک محترم جان کو قتل کیا ہے کیونکہ کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قاتل گنہگار ہے اس لئے کہ کفارہ ضرور بالضرور کسی جرم اور گناہ کے نتیجہ میں واجب ہوتا ہے اور یہاں پر قتل کا گناہ تو نہیں

ہے "رفع عن امتی الخطأ والنسیان" کی وجہ سے لھذا ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

﴿وماجرى مجراه كنائم سقط على اخر فقتله﴾ اى كقتل نائم سقط على اخر فتلف ذلك الشخص بسبب سقوطه عليه ﴿كفارة ودية على عاقلته وفى القتل بسبب كتلفه﴾ اى كاتلافه ﴿بوضع حجر وحفر بير فى غيرملكه دية على على العاقلة بلاكفارة والارث الاهنا﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ تجب الكفارة ويثبت به حرمان الميراث الحاقا بالخطأ قلنا القتل معدوم حقيقة والحق بالخطأ فى حق الضمان ففى غيره بقى على اصله .

ترجمہ: اور قتل جار مجرائے خطا میں جیسے کوئی سویا ہوا شخص دوسرے پر گر جائے اور اس کو قتل کردے یعنی سوئے شخص کا قتل کرنا جو دوسرے پر گر جائے اور اس کے گرنے کی وجہ سے وہ مرجائے (اس میں) کفارہ اور دیت ہے عاقلہ پر اور قتل بسبب میں جیسے دوسرے کا ہلاک ہونا پتھر رکھنا یا کنواں کھودنا دوسرے کی ملکیت میں (اس میں) دیت ہے عاقلہ پر کفارہ نہیں اور میراث بھی نہیں ملے گی مگر اس قسم میں ہے یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہوگا اور میراث سے محرومی بھی ثابت ہوگی انہوں نے قتل خطأ کے ساتھ ملحق کیا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر قتل حقیقۃً معدوم ہے اور ضمان کے حق میں قتل خطأ کے ساتھ ملحق کردیا گیا ہے لھذا ضمان کے علاوہ دوسرے احکام میں اپنے اصل پر باقی رہے گا۔

تشریح: قتل جار مجرائے کی تعریف اور حکم:

قتل جائے مجرائے خطأ یہ ہے کہ کوئی سویا ہوا شخص دوسرے پر گر جائے جس کی وجہ سے دوسرا شخص مرجائے س کا حکم یہ ہے کہ قاتل پر کفارہ لازم ہے اور قاتل کے عاقلہ پر دیت لازم ہے۔

قتل بسبب کی تعریف: قتل بسبب یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر پتھر رکھ دے یا دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھودے اور اس سے کوئی شخص ٹھکرا کر مرجائے یا کنویں میں گر کر مرجائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اس میں کفارہ نہیں ہے یہاں پر حقیقۃً قاتل کے فعل کی وجہ سے کوئی قتل نہیں ہوا ہے بلکہ وہ تو اپنے ہی عمل کی وجہ سے قتل ہوا ہے قاتل صرف سبب بنا ہے اس وجہ سے قاتل پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور دیت اس لئے واجب ہے تاکہ انسان کا خون ہدر ہونے سے بچ جائے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قتل بسبب میں بھی کفارہ لازم ہے جیسا کہ قتل خطأ میں کفارہ لازم ہے۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ قتل بسبب میں قاتل کی جانب سے قتل حقیقۃً معدوم ہے قتل تو درحقیقت مقتول کے اپنے ہی فعل

کے نتیجہ میں واقع ہوا ہے قاتل صرف سبب بنا ہے لھذا ضمان کے حق میں تو اس کو قاتل سمجھا جائے گا اور ضمان کے علاوہ کفارہ اور میراث سے محرومی کے حق میں وہ قاتل شمار نہ کیا جائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قتل کے تمام اقسام میں قاتل مقتول کی میراث سے محروم ہوگا البتہ قسم خامس یعنی قتل بسبب میں قاتل مقتول کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

باب مایوجب القود ومالایوجب

یہ باب ان امور کے بیان میں ہے جو موجب قصاص ہیں اور جو نہیں ہیں

هو يجب بقتل ماحق دمه ابدا عمدا﴾ اى ماحفظ دمه ابدا وهو المسلم والذمى وابدا احتراز عن المستامن فان حقن دمه موقت الى رجوعه ﴿فيقتل الحر بالحر وبالعبد﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ لايقتل الحربالعبد لقوله تعالىٰ الحربالحر والعبدبالعبد ولنا ان النفس بالنفس وقوله تعالىٰ الحربالحر لايدل على النفى فيما عداه على اصلنا على انه ان دل يجب ان لايقتل العبدبالحر لقوله تعالىٰ العبد بالعبد ﴿والمسلم بالذمى﴾ هذاعندنا خلافاللشافعیؒ ﴿لاهما بمستامن بل هو بِنَدِّهٖ﴾ اى يقتل المستامن بمثله ﴿وهو المستامن والعاقل بالمجنون والبالغ بالصبى والصحيح بالاعمى والزمن وناقص الاطراف والرجل بالمرأة والفرع باصله لابعكسه﴾

ترجمہ: قصاص واجب ہے ہر اس شخص کے عمداً قتل کرنے سے جس کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ ہو یعنی جس کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ ہو اور وہ مسلمان اور ذمی ہیں "ابداً" قید کے ذریعہ احتراز ہے مستامن سے کیونکہ اس کے خون کا محفوظ ہونا اپنے وطن کی طرف واپس تک ہے لھذا آزاد کو آزاد اور غلام کے مقابلہ میں قتل کیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد کو غلام کے مقابلہ میں قتل نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "الحر بالحر والعبد بالعبد" ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان النفس بالنفس" کہ جان کے عوض جان ہے اور باری کا یہ فرمان "الحربالحر" یہ ہمارے اصول کے مطابق ماسوی سے حکم نفی ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور اگر یہ ماسوی سے حکم کی نفی پر دلالت کرے پھر تو یہ بھی ہونا چاہئے کہ غلام کو آزاد کے مقابلہ میں قتل نہ کیا جائے کیونکہ باری تعالیٰ کا یہ بھی فرمان ہے "العبد بالعبد"۔ اور مسلمان کو ذمی کے مقابلے میں قتل کیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے لیکن یہ دونوں (مسلمان اور ذمی) مستامن

کے مقابلہ میں قتل نہ کئے جائیں گے بلکہ مستامن اپنے مثل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے گا اور وہ مستامن ہی ہے اور عاقل کو مجنون کے مقابلہ میں، بالغ کو نابالغ کے مقابلہ میں، تندرست کو نابینا، اپاہج، ناقص الاطراف کے مقابلہ میں، مرد کو عورت کے مقابلہ میں اور بیٹے کو باپ کے مقابلہ میں قتل کیا جائے گا۔ لیکن اس کے عکس میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: جن صورتوں میں قصاص لیا جاتا ہے ان کی تفصیل:

قصاص ہر ایسے شخص کے عمداً قتل کرنے سے واجب ہوتا ہے جس کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ ہو جیسے مسلمان اور ذمی کہ دونوں کا خون اصالۃً ہمیشہ کیلئے محفوظ ہے ہاں اگر عارض پیش آجائے تو وہ الگ بات ہے مثلاً زانی محصن کا رجم، یا قاتل کا قصاصاً قتل کرنا یا مرتد ہونا ان لوگوں کا خون عارض کی وجہ سے مباح ہو گیا ہے لیکن اصالۃً مسلمان یا ذمی ہونے کی وجہ سے ان کا خون محفوظ ہوتا ہے لھذا اگر کسی نے مسلمان یا ذمی کو قصداً قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ابداً قید کے ذریعہ احتراز ہے مستامن سے یعنی اگر کوئی حربی کافر امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو جب تک وہ دارالاسلام میں امان کے ساتھ رہتا ہے تو اس کا قتل کرنا حرام ہے لیکن اس کے قتل کرنے سے قاتل پر قصاص لازم نہ ہوگا کیونکہ مستامن کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ نہیں ہے بلکہ اس کے خون کا محفوظ ہونا موقت ہے یعنی جب تک وہ دارالاسلام میں رہتا ہے تو اس کا خون محفوظ ہے لیکن جب وہ دالاسلام سے واپس دارالکفر میں چلا جائے تو اس کا خون پھر مباح ہو جائے گا لھذا کافر حربی کا خون مباح ہے اور مستامن کا خون عارضی طور پر محفوظ ہے ہمیشہ کیلئے محفوظ نہیں ہے۔

ویقتل الحر بالحر وبالعبد: یہاں سے مصنفؒ وہ صورتیں ذکر کر رہے ہیں جن میں قاتل سے قصاص لیا جاتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ آزاد آدمی کو آزاد کے مقابلہ میں قتل کیا جائے گا اور آزاد کو غلام کے مقابلہ میں بھی قتل کیا جائے گا یہ احناف کا مسلک ہے حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد آدمی نے کسی غلام کو قتل کر دیا تو غلام کے مقابلہ میں آزاد آدمی سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "الحر بالحر والعبد بالعبد" یعنی آزاد کو آزاد کے مقابلہ میں اور غلام کو غلام کے مقابلہ میں قتل کیا جائے گا کیونکہ آیت میں آزاد کا آزاد اور غلام کا غلام کے ساتھ تقابل یہ بتاتا ہے کہ غلام کے بدلہ میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آزاد اور غلام میں مماثلت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آزاد اور غلام کے اعضاء میں قصاص واجب نہیں۔

احناف کی دلیل: احناف کی پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے "ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" اس آیت میں باری تعالی نے مطلقاً جان کے مقابلہ میں جان کا ذکر کیا ہے اس میں حر اور عبد کی کوئی قید نہیں ہے لھذا اس کا تقاضایہ ہے کہ غلام کے مقابلہ میں آزاد قتل کیا جائے۔

دوسری دلیل: احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ اصول ہے کہ "تخصیص الشیء بالذکر لایدل علی نفی الحکم عماعداہ" یعنی جب کوئی چیز ذکر ہو جائے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے علاوہ دوسرے افراد میں یہ حکم ثابت نہیں ہے بلکہ دوسرے افراد مسکوت عنہ کے حکم میں ہوتے ہیں اگر دوسری دلیل سے ان کیلئے حکم ثابت ہو جائے تو اس کیلئے بھی حکم ثابت ہوگا اور اگر دوسری دلیل سے ان سے حکم نفی ہو جائے تو پھر ان سے حکم نفی ہوگا۔ یہاں پر اس آیت کے علاوہ ہمارے پاس دوسری دلیل موجود ہے کہ وہ یہی "ان النفس بالنفس" والی آیت ہے۔

نیز اگر ہم مان لیں کہ تقابل کی بناء پر غلام کے مقابلہ میں آزاد کو قتل نہ کیا جائے گا پھر تقابل کا یہ بھی تقاضا ہے کہ آزاد کے مقابلہ میں غلام بھی قتل نہ کیا جائے تاکہ تقابل صحیح ہو جائے حالانکہ امام شافعیؒ اس کا قائل نہیں ہیں۔

والمسلم بالذمی: اگر مسلمان نے کسی ذمی کو عمداً قتل کر دیا تو ذمی کے بدلہ میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا یہ احناف کے نزدیک ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کو قتل کر دیا تو اس کے بدلہ میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ "لایقتل مسلم بکافر ولاذوعھدفی عھدہ" نیز کفر فی نفسہ مبیح قتل ہے لھذا اس نے شبہ پیدا کر دیا اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ آیت کے اطلاق کی وجہ سے مسلمان اور ذمی دونوں خون کے محفوظ ہونے اور بدلہ لینے میں برابر ہیں، نیز سبل السلام میں ہے "ان النبی ﷺ قتل مسلماً بمعاھد وقال انااولیٰ من بذمتہ" (سبل السلام، تبیین الحقائق در المختار تکملہ حاشیہ ردالمحتار)۔

اور دونوں کے درمیان مساوات دار کے اعتبار سے ثابت ہے کہ دونوں دارالاسلام کے باشندہ ہیں۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد "لایقتل مسلم بکافر" یہاں پر کافر سے حربی کافر مراد ہے نہ کہ ذمی۔

لاھمابمستامن: یعنی اگر مسلمان یا ذمی نے مستامن کو قتل کر دیا تو مستامن کے مقابلے میں مسلمان اور ذمی کو قصاص نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ مستامن کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ نہیں ہے جب اس کا خون ہمیشہ کیلئے محفوظ نہیں ہے تو اس کے بدلہ مسلمان یا ذمی کو قصاص بھی نہیں کیا جائے گا۔

ہاں اگر مستامن نے مستامن کو قتل کر دیا تو پھر اس کے بدلے میں مستامن کو قصاص کیا جائے گا کیونکہ دونوں مساوی ہیں۔

والعاقل بالمجنون :اگر عاقل اور سالم الدماغ شخص نے پاگل اور مجنون کو قتل کر دیا تو عاقل سے قصاص لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بالغ نے نابالغ کو قتل کر دیا تو بالغ سے قصاص لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر تندرست اور صحیح سالم آدمی نے نابینا، یا اپاہج، یا ناقص الاطراف شخص کو قتل کر دیا تب بھی قاتل پر قصاص لازم ہوگا۔

اسلئے کہ ایت مطلق ہے جان کے مقابلہ میں جان ہے اگر جان کے علاوہ دوسری چیزوں میں مساوات کا اعتبار کیا جائے تو پھر قصاص کا دروازہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اسلئے ہم نے کہ کہا کہ جان کا اعتبار ہوگا جب ایک شخص نے دوسرے کی جان تلف کر دی تو اس کے بدلے میں اس کی جان لی جائے گی۔

والرجل بالمرأة:اگر مرد نے عورت کو قتل کر دیا تو اس کے بدلے میں مرد کو قتل کیا جائے گا کیونکہ جان میں دونوں میں مساوی ہیں لھذا جان کے بدلے جان میں مساوات کی وجہ سے قصاص لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر بیٹے نے اپنے باپ کو قتل کر دیا تو بیٹے سے قصاص لیا جائے اس کو مصنفؒ نے یوں کہا کہ فرع کو اصل کے مقابلہ میں قصاص کیا جائے گا لیکن اس کا عکس نہ ہوگا یعنی اگر اصل نے فرع کو قتل کیا یعنی باپ نے بیٹے کو قتل کر دیا تو باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا یہ باپ کی کرامت اور احترام کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہے ورنہ باعتبار قتل قصاص واجب تھا لیکن عارض کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے۔

﴿ ولا سيد بعبده ومدبره ومكاتبه وعبد ولده وعبد بعضه له ولا بعبد الرهن حتى يجتمع عاقداه﴾ لان المرتهن لاملک له فلايليه والراهن لوتولاه لبطل حق المرتهن فى الدين فيشترط اجتماعهما ليسقط حق المرتهن برضاه ﴿ولا بمكاتب قتل عمد اعن وفاء ووراث وسيد وان اجتمعا﴾ لانه ظهر الاختلاف بين الصحابة رضى الله عنهم فى موته حرا اورقيقا فان مات حرا فالولى هوالوارث وان مات رقيقا فالولى هوالمولىٰ فاشتبه من له الحق فلايقتص قاتله وان اجتمع الوارث والمولىٰ ﴿فان لم يدع وارثا غير سيده اوترک ولاء وفاء اقاد سيده﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ وان لم يترک وفاء اقاد السيد ايضا لانه متعين .

ترجمہ: مولی کو اپنے غلام، مدبر، مکاتب، بچے کے غلام اور مشترک غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ رہن کے غلام کے بدلے قاتل کو قصاص کیا جائے گا یہاں تک راہن اور مرتہن جمع ہو جائیں اس لئے کہ مرتہن کیلئے ملکیت حاصل نہیں ہے لھذا

وہ قصاص کا ولی نہیں بن سکتا اور اگر راہن اس کا ولی بن جائے تو دین میں مرتہن کا حق باطل ہو جائے گا لھذا دونوں کا جمع ہونا شرط ہے تا کہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی سے ساقط ہو جائے اور اس مکاتب کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا جو عمداً قتل کیا گیا ہو اور اس نے پورا بدل کتابت، وارث اور مولیٰ چھوڑا ہو اگر چہ دونوں جمع ہو جائیں اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس کی موت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آزاد مرا ہے یا غلام اگر وہ آزاد مرا ہے تو ولی اس کے قصاص کا وارث ہوگا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو پھر اس کے قصاص کا ولی مولیٰ ہے تو صاحب حق میں اشتباہ واقع ہو گیا لھذا قاتل سے قصاص نہ لیا جائے گا اگر چہ وارث اور مولیٰ جمع ہو جائیں اور اگر اس نے مولیٰ کے علاوہ کوئی وارث نہ چھوڑا ہو اور اپنا مال چھوڑا ہو جو بدل کتابت کیلئے کافی ہے تو اس کا مولیٰ قصاص لے گا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے امام محمدؒ کے لئے اور اس نے بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تب بھی آقا قصاص لے گا اس لئے کہ ولی قصاص متعین ہے۔

تشریح: مندرجہ ذیل صورتوں میں قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا:

اگر مولیٰ نے اپنے غلام، یا مدبر، مکاتب یا اپنے بیٹے کے غلام، یا عبد مشترک یعنی جس میں اس کا بعض حصہ ہو، کو قصداً قتل کر دیا تو ان تمام صورتوں میں مولیٰ سے قصاص نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ یہاں پر قصاص لینے کا حق مولیٰ کو ہے تو اگر قصاص واجب ہو جائے تو مولیٰ کا اپنے اوپر قصاص کا واجب ہونا لازم آئے گا اور آدمی اپنے آپ پر قصاص واجب نہیں کر سکتا۔ اور بیٹے کے غلام میں اسلئے واجب نہیں ہے کہ بیٹے کے مال میں باپ کیلئے حق ثابت ہے "انت ومالک لابیک" کی بناء پر اس لئے اشتباہ پیدا ہو گیا اور اشتباہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے۔

اور عبد مشترک میں اسلئے قصاص واجب نہ ہوگا اگر شریک اخر کے حصہ میں مولیٰ پر قصاص واجب کیا جائے تو قصاص میں تجزی ہو جائے گی حالانکہ قصاص تجزی کو قبول نہیں کرتا اسلئے عبد مشترک میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔

ولا عبد الرهن: اگر مرہون غلام کو کسی نے قتل کر دیا تو اس صورت میں مرتہن کیلئے قاتل سے قصاص لینے کا حق نہ ہوگا اسلئے کہ مرتہن اس کا مالک نہیں ہے۔ اور راہن اسلئے قصاص نہیں لے سکتا کہ اس صورت میں مرتہن کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص نہ لینے کی صورت میں مرتہن یہ کر سکتا تھا کہ قاتل سے غلام کی قیمت لے کر اپنے پاس بطور رہن رکھتا جب راہن نے قصاص لے لیا تو مرتہن کا حق باطل ہو گیا ہاں اگر راہن اور مرتہن دونوں کی رضامندی سے قاتل سے قصاص لیا جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ مرتہن اپنے حق کے باطل ہونے پر خود راضی ہو گیا ہے لھذا اب قصاص لینا جائز ہوگا۔

ولا بمكاتب قتل عمدا عن وفاء: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکاتب کو قتل کر دیا تو اس کے قصاص لینے کے

بارے میں تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) مکاتب نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے پورا بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہے اور مکاتب نے مولیٰ بھی چھوڑا ہے اور مولیٰ کے علاوہ مکاتب کے وارثین بھی ہیں تو اس صورت میں مکاتب کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا اگر چہ مولیٰ اور وارثین جمع ہو جائیں تب بھی قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اس لئے کہ یہاں پر ولی قصاص متعین نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ دور صحابہ کرام رضی اللہ عنھم سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے کہ جس مکاتب نے پورا بدل کتابت چھوڑ کر مرا ہو آیا یہ غلام مرا ہے یا آزاد چنانچہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنھم کے نزدیک یہ غلام مرا ہے لھذا ان کے نزدیک قصاص لینے کا حق مولیٰ کیلئے ہوگا جبکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنھم کے نزدیک یہ آزاد ہو کر مرا ہے لھذا ان کے نزدیک قصاص لینے کا حق وارثین کیلئے ہے پس جب ولی قصاص (جس کو قصاص لینے کا حق ہے) میں اشتباہ واقع ہوگیا تو قاتل سے قصاص ساقط ہوگا کیونکہ شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے۔

(۲) اور اگر مکاتب نے پورا بدل کتاب چھوڑا ہے اور مولیٰ کے علاوہ کوئی وارث نہیں چھوڑا بلکہ صرف مولیٰ باقی ہے تو اس صورت میں قاتل سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ یہاں پر ولی قصاص متعین ہے یعنی صرف مولیٰ کو قصاص لینے کا حق ہے۔

(۳) اور اگر مکاتب نے پورا بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تو اس صورت میں بھی قصاص لینے کا حق صرف مولیٰ کو ہے اگر چہ وارثین بھی موجود ہوں کیونکہ یہاں پر یہ متعین ہے کہ مکاتب غلام مرا ہے لھذا اس کا ولی مولیٰ ہے لھذا ولی قصاص کے متعین ہونے کی وجہ سے مولیٰ کیلئے قصاص لینے کا حق ہوگا۔

﴿ویسقط قود ورثه علی ابیه﴾ ای اذاقتل الاب شخصاولی القصاص ابن القاتل یسقط القصاص لحرمة الابوة ﴿ولایقاد الابالسیف﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ یفعل مثل مافعل فان مات فبها والاتجز رقبته تحققا للتسویة ولنا قوله علیه السلام لاقود الابالسیف وایضا یحتمل ان لایموت فیحتاج الی جز الرقبة فلاتسویة ﴿ویقود ابو المعتوه قاطع یده وقاتل قریبه ویصالح ولایعفو وللوصی الصلح فقط﴾ ای لیس له ولایة العفو ولاالقتل اذ لیس له الولایة علی نفسه بل علی ماله والقتل قصاص من باب الولایة علی النفس ولیس له ولایة القصاص فی الاطراف ﴿والصبی کالمعتوه والقاضی کالاب هوالصحیح﴾ حتی یکون لابیه ووصیه مایکون لاب المعتوه ووصیه والقاضی بمنزلة الاب ﴿ویستوفی الکبیر قبل کبر الصغیر قودا لهما﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وقالا لیس للکبیر ولایة القصاص حتی یدرک الصغیر البلوغ لانه حق مشترک کما اذاکان بین الکبیرین واحدهما غائب له انه حق لایتجزی لثبوته بسبب

لایتجزی وھو القرابة فیثبت لکل کملاً کما فی ولایة الانکاح واحتمال العفو عن الصغیر منقطع بخلاف الکبیرین.

ترجمہ: اور وہ قصاص ساقط ہوگا جو کسی کو اپنے باپ پر وراثت میں حاصل ہو جائے یعنی جب باپ نے ایسے شخص کو قتل کر دیا جس کا ولی قاتل کا بیٹا ہو تو یہ قصاص ساقط ہوگا ابوت کے احترام کی وجہ سے اور قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اس طریقہ پر قتل کیا جائے گا جس طریقہ پر اس نے قتل کیا ہے اگر قاتل اس طریقہ پر مر جائے تو اچھی بات ہے ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جائے گی تاکہ تساوی حاصل ہو ہماری دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "**لاقود الابالسیف**" کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا۔ نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اس طریقہ پر نہ مرے تو پھر گردن کاٹنے کی ضرورت ہوگی لھذا برابری نہ ہوگی۔

اور معتوہ کا باپ اس کے ہاتھ کاٹنے والے یا اس کے کسی قریبی رشتہ دار کے قاتل سے قصاص لے سکتا ہے اور صلح بھی کر سکتا ہے لیکن معاف نہیں کر سکتا اور وصی صرف صلح کر سکتا ہے یعنی اس کیلئے معاف کرنے اور قصاص لینے کی ولایت حاصل نہیں کیونکہ اس کیلئے مقتول کے نفس پر ولایت حاصل نہیں بلکہ اس کے مال پر ولایت حاصل ہے ورقتل ایسا قصاص ہے جو نفس پر ولایت کے باب سے ہے اور وصی کیلئے اطراف کے قصاص کی ولایت بھی حاصل نہیں اور نابالغ بچہ معتوہ کے مانند ہے اور قاضی باپ کے مانند ہے یہی صحیح ہے یہاں تک کہ بچے کے باپ اور وصی کیلئے وہی حق حاصل ہے جو معتوہ کے باپ کو حاصل ہے، باپ کا وصی اور قاضی بمنزلہ باپ کے ہیں اور بالغ ولی، چھوٹے بچے کے بالغ ہونے سے پہلے دونوں کی طرف سے قصاص لے سکتا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بالغ کیلئے قصاص کی ولایت حاصل نہیں ہے یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جائے اس لئے کہ یہ حق مشترک ہے جیسا کہ دو بالغ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور دونوں میں سے ایک بالغ ہو امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا کیونکہ حق قصاص ایسے سبب کے نتیجہ میں حاصل ہوا ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتا اور وہ قرابت ہے لھذا ہر ایک کیلئے کامل حق ثابت ہوگا جیسا کہ نکاح کرانے کی ولایت ہے اور صغیر کی جانب سے معاف کرنے کا احتمال معدوم ہے برخلاف اس کے کہ دونوں بالغ ہوں۔

تشریح: قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا:

ویسقط قود ورثه علی ابیه: اگر کوئی شخص اپنے باپ پر قصاص کا مالک بن جائے تو قصاص ساقط ہوگا اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے اپنی بہوں (بیٹے کی بیوی) کو قتل کر دیا اور اس کے قصاص لینے کا حق اس کے بیٹے (قاتل کے

بیٹے) کو لِ گیا تو اس صورت میں قاتل (یعنی باپ) سے قصاص ساقط ہوگا ابوت کے احترام کی وجہ سے۔

ولا یقاد الا بالسیف: احناف کے نزدیک قصاص تلوار سے لیا جائے گا کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "لا قود الا بالسیف" کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل نے جس چیز سے اور جس طریقہ پر مقتول کو قتل کیا ہے اس چیز اور اس طریقہ پر قتل کیا جائے گا بشرطیکہ وہ فعل فی نفسہ حرام نہ ہو۔ امام شافعیؒ کا استدلال ایک حدیث سے ہے کہ ایک یہودی نے ایک لڑکی کا سر دو پتھروں کے درمیان کچل کر قتل کر دیا اور اس پر جو زیورات وغیرہ تھے وہ لے گیا تو آپ ﷺ نے اس کو گرفتار کروا کر اس کا سر دو پتھروں کے درمیان کچلنے کا حکم دیدیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طریقہ پر قاتل نے قتل کیا ہے اس طریقہ پر قتل کرنا چاہئے۔ اور اگر اس طرح کرنے سے اس کی روح نہ نکل جائے تو پھر اس کی گردن کاٹ دی جائے گی تاکہ روح نکل جائے۔

ہاں اگر وہ فعل فی نفسہ حرام ہو مثلاً قاتل نے کسی کے ساتھ لواطت کر کے قتل کر دیا یا زنا کر کے قتل کر دیا تو یہ عمل چونکہ فی نفسہ حرام ہے اسلئے قاتل کے ساتھ یہ عمل نہ کیا جائے گا۔

احناف کے نزدیک قانون یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے لیا جائے گا "لا قود الا بالسیف" والی حدیث کی بناء پر اور امام شافعیؒ نے جو واقعہ استدلال میں پیش کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سیاسۃً تھا کہ اس ظالم نے انتہائی دردناک طریقہ سے اس لڑکی کو قتل کیا تھا تو آپ ﷺ نے سیاسۃً اس کے سر کچلنے کا حکم جاری فرمایا اور یہ اب بھی جائز ہے کہ حاکم سیاسۃً کسی سے تلوار کے علاوہ کسی اور طریقہ پر قصاص لے لے۔

قصاص میں مساوات شرط ہے اور تلوار کے علاوہ دوسرے طریقے پر قتل کرنے میں مساوات ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ قاتل نے جس طریقہ پر قتل کیا ہے اس طریقہ پر اگر قاتل کی موت واقع نہ ہو جائے تو پھر اس کی گردن کاٹنے پڑے گی یہ تو مساوات نہ ہوئی اس لئے اگر ابتداءً ہی تلوار سے قصاص لیا جائے تو اس میں پوری مساوات موجود ہے۔

ویقید ابو المعتوہ قاطع یدہ: اگر کوئی شخص معتوہ یعنی پاگل اور باؤلا ہے کسی نے اس معتوہ کا ہاتھ کاٹ دیا یا کسی نے معتوہ کے رشتہ دار مثلاً معتوہ کے بیٹے کو قتل کر دیا تو اس صورت میں قصاص لینے کا حق معتوہ کو نہیں ہے کیونکہ وہ تو معتوہ اور پاگل ہے بلکہ معتوہ کا باپ معتوہ کا قصاص لے سکتا ہے اور معتوہ کی طرف سے صلح بھی کر سکتا ہے اسلئے کہ معتوہ کے باپ کو معتوہ پر ولایت حاصل ہے لھذا وہ معتوہ کیلئے قصاص لے سکتا ہے کیونکہ اس سے معتوہ کے دل کو تشفی ہوگی اور جب قصاص لینے کی ولایت حاصل ہے تو مال پر صلح کرنے کی ولایت بھی حاصل ہوگی کیونکہ اس کے ذریعہ معتوہ کو مال حاصل ہوگا جس میں معتوہ کا فائدہ ہے۔

لیکن معتوہ کا باپ قاطع یا قاتل کو معاف نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں معتوہ کا سراسر نقصان ہے اور باپ کا تصرف نافع معتبر ہے لیکن تصرف مضر معتبر نہیں ہے لھذا معاف کرنے کا حق باپ کو نہ ہوگا۔

وللوصی الصلح فقط : یعنی اگر معتوہ کا باپ موجود نہ ہو بلکہ باپ کا وصی موجود ہو تو وہ بھی باپ کے مانند ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ باپ کو قصاص اور صلح دونوں کا اختیار حاصل تھا اور وصی کو صلح کرنے کا اختیار حاصل ہے قصاص لینے کا اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ وصی کو صرف معتوہ کے مال پر ولایت حاصل ہے اور قصاصا قتل کرنا ولایت علی النفس کے باب سے ہے اور وصی کو چونکہ معتوہ کے نفس پر ولایت حاصل نہیں ہے لھذا وصی قصاص نہیں لے سکتا صرف صلح کر سکتا ہے۔ اسی طرح وصی اطراف کا قصاص بھی نہیں لے سکتا بلکہ صرف صلح کر سکتا ہے۔

والصبی کالمعتوہ والقاضی کالاب: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی نابالغ بچہ کسی کے قصاص کا ولی بن گیا تو یہ چونکہ قصاص وصول نہیں کر سکتا تو یہ بچہ معتوہ کے مانند ہے یعنی بچے کے باپ کیلئے جائز ہوگا کہ وہ بچے کیلئے قصاص لے لے یا قاتل کے ساتھ صلح کرلے لیکن باپ کیلئے قاتل کو معاف کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اسی طرح باپ کے وصی کیلئے صلح کرنے کا اختیار ہوگا لیکن قصاص لینے کا معاف کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور قاضی بمنزلہ باپ کے ہیں لھذا قاضی کیلئے معتوہ اور نابالغ بچے کے رشتہ دار قتل ہونے کی صورت میں قاتل سے قصاص لینے اور صلح کرنے کا اختیار ہوگا معاف کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

ویستوفی الکبیر قبل کبر الصغیر : مسئلہ یہ ہے کہ جب مقتول کے اولیاء میں کچھ لوگ بالغ ہوں اور کچھ نابالغ ہوں تو اس صورت میں بالغین کیلئے یہ جائز ہے کہ چھوٹوں کے بالغ ہونے سے پہلے قاتل سے قصاص لے لیں۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ بالغین کیلئے جائز نہیں کہ چھوٹوں کے بالغ ہونے سے پہلے قاتل سے قصاص لے لیں کیونکہ قصاص لینا حق مشترک ہیں اس میں سب برابر کے شریک ہیں لھذا دوسرے شرکاء کے بالغ ہونے سے پہلے قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ جیسا کہ اگر مقتول کے دو ولی ہوں اور دونوں بالغ بھی ہوں لیکن دونوں میں سے ایک غائب ہو تو حاضر کیلئے جائز نہیں کہ قاتل سے قصاص لے لے جب غائب حاضر نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص حق غیر متجزی ہے کیونکہ جس سبب سے حقِ قصاص ملا ہے وہ سبب متجزی نہیں ہے اسلئے کہ حق قصاص قرابت کے سبب سے ملا ہے اور قرابت متجزی نہیں ہے قرابت میں سب برابر شریک ہیں لھذا ہر ایک وارث کیلئے کامل قصاص ثابت ہے جیسا کہ ایک نابالغ بچہ ہو اور اس کے دو ولی ہوں جو دونوں درجہ میں برابر ہوں مثلاً دو بھائیوں کو اپنی چھوٹی بہن پر ولایت حاصل ہو تو دونوں کیلئے یہ کامل حق حاصل ہے کہ ہر ایک اس کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اسی طرح ہر ایک وارث کو یہ حق

حاصل ہے کہ وہ قاتل سے قصاص لے لے جب ہرایک کیلئے قصاص لینے کا کامل حق حاصل ہے تو بالغ وارث نے اپنا حق استعمال کرتے ہوئے قاتل سے قصاص لے لیا تو یہ جائز ہے اب رہا یہ احتمال کہ ممکن ہے کہ یہ چھوٹا وارث بالغ ہو جائے اور قاتل کو معاف کر دے تو یہ احتمال منقطع ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یقین کے ساتھ نہیں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ نابالغ بچہ بالغ ہو جائے گا اور وہ قاتل کو معاف بھی کرے گا لہذا یہ احتمال الاحتمال ہے اور شریعت میں احتمال کا اعتبار تو ہے لیکن احتمال الاحتمال کا اعتبار نہیں۔ برخلاف اس کے کہ دونوں وارث بالغ ہوں اور ایک غائب تو حاضر قصاص نہیں لے سکتا اسلئے کہ یہاں پر یہ احتمال موجود ہے کہ ممکن ہے کہ غائب حاضر ہو جائے اور وہ قاتل کو معاف کر دے جب یہ احتمال موجود ہے تو حاضر قاتل سے قصاص نہیں لے سکتا کیونکہ یہاں پر احتمال موجود ہے اور ہم نے ماقبل میں عرض کر دیا کہ احتمال کا اعتبار ہے۔(واللہ علم بالصواب ان اصاب فمن اللہ وان اخطأ فمن نفسی ومن الشیطٰن)۔

﴿ویقتص فی جرح ثبت عیانا اوبحجة وجعل المجروح ذافراش حتی مات وفی قتل بحدمر لا فی قتل بظهره اوعوده اومثقل او خنق اوتغریق اوسوط والی فی ضربه فمات﴾ المر بالفارسية كلند وان اصابه بظهره فلاقصاص عند ابی حنیفةؒ وعندهما وعند الشافعیؒ یجب وان اصابه بعود المر فان كان ممایطیقه الانسان فلاقصاص بالاتفاق وان كان ممالایطیقه ففیه خلاف كما مرو فی الخنق والتغریق لاقصاص عند ابی حنیفةؒ خلافالغیره وفی موالاة السوط لاقصاص خلافا للشافعیؒ.

ترجمہ: اور اس زخم میں قصاص لیا جائے گا جو گوں کے مشاہدے سے یا بینہ سے ثابت ہو اور پھر وہ زخمی صاحب فراش ہو گیا یہاں تک کہ اس سے مر گیا اور پھاوڑے کی دھاردار طرف کے مارنے سے نہ کہ پشت کی جانب یا لکڑی کے مارنے سے، یا کسی بھاری چیز سے، گلا گھونٹنے، پانی میں غرق کرنے اور پے درپے کوڑے مارنے سے جس سے آدمی مر گیا ہو۔ ''المر'' کو فارسی میں کلند یعنی پھاوڑا کہتے ہیں اگر پھاوڑے کی پشت سے مارا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہو گا اور قصاص واجب ہونے کی صورت میں انہوں نے آلہ کی طرف نظر کی ہے اور امام صاحب سے یہ روایت ہے کہ قصاص اس وقت واجب ہو گا جبکہ زخم لگ گیا ہو۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہے۔ اگر اس کو پھاوڑے کی لکڑی لگ گئی ہو پس اگر وہ لکڑی ایسی ہو کہ انسان اس کی طاقت رکھتا ہو تو بالاتفاق قصاص واجب نہیں اور اگر لکڑی ایسی ہو کہ انسان اس کی برداشت کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر اس میں وہی اختلاف ہے جو ماقبل میں گزر گیا ہے۔ گلا گھونٹنے اور پانی میں غرق کرنے میں امام صاحب کے نزدیک قصاص نہیں ہے آپؒ کے علاوہ دوسرے حضرات کیلئے اختلاف ثابت ہے اور پے درپے کوڑے لگانے میں قصاص

نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کے۔

تشریح: جو زخم مفضی الی القتل ہو وہ موجب قصاص ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے لوگوں کے سامنے دوسرے شخص کو زخمی کر دیا، یا گواہوں سے ثابت کر دیا گیا کہ فلاں شخص کو فلاں نے زخمی کیا تھا اور پھر مجروح صاحب فراش ہی رہا یہاں تک کہ اس زخم کی سرایت کی وجہ سے وہ مر گیا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ موت سابقہ زخم کی طرف منسوب ہوگی لھذا قاتل ہی اس کا سبب ہوگا اور قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔

اور کسی نے دوسرے شخص کو پھاوڑے سے قتل کر دیا پس اگر اس کو پھاوڑے کی دھار دار طرف سے قتل کیا تھا پھر قاتل سے بالاتفاق قصاص لیا جائے گا۔

اور اگر اس کو پھاوڑے کی پشت سے قتل کیا ہو اور ظاہری زخم موجود نہ ہو تو پھر اس کے بارے میں امام صاحب سے دو روایتیں ہیں (۱) پہلی روایت یہ ہے کہ آلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے قصاص واجب ہوگا کیونکہ لوہا فی نفسہ ہتھیار ہے اور اس کے استعمال کرنے سے قصاص واجب ہوگا چاہے زخم ہو یا نہ ہو۔

(۲) امام صاحب سے دوسری روایت یہ ہے کہ پشت کی جانب مارنے سے قصاص واجب نہ ہوگا ہاں اگر پشت کی جانب لگنے سے زخم لگ جائے تب تو قصاص واجب ہوگا اسلئے کہ بغیر زخم کے افساد کامل نہیں ہوتا لھذا زخم کے بغیر آخری سزا کا استحقاق نہ ہوگا۔ اور اگر قاتل نے پھاوڑے کی لکڑی سے مارا ہو پھر تو امام صاحب کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قتل شبہ عمد ہے جبکہ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر لکڑی ایسی ہو کہ عام طور پر انسان اس کی برداشت کرنے کی طاقت رکھتا ہو پھر تو بالاتفاق قصاص واجب نہ ہوگا اور گر لکڑی ایسی ہو کہ انسان اس کی برداشت کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر صاحبینؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا کیونکہ یہ قتل عمد ہے شبہ عمد نہیں جیسا کہ ماقبل میں اس کی تفصیل گزر گئی ہے۔

اور اگر کسی نے دوسرے کا گلا گھونٹ کر قتل کر دیا، یا پانی میں غرق کر دیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا جبکہ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں قصاص واجب ہے۔ کیونکہ ان چیزوں سے عام طور پر موت واقع ہو جاتی ہے لھذا یہ قتل عمد شمار ہوگا اور قتل عمد میں قصاص ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ گلا گھونٹنا اور پانی آلہ قتل نہیں ہیں لھذا اس کے استعمال سے قتل عمد نہ ہوگا بلکہ قتل شبہ عمد ہوگا اور قتل شبہ عمد میں قصاص نہیں بلکہ دیت ہے۔

اور اگر کسی نے دوسرے کو مسلسل کوڑے مار دئے جس کی وجہ اس کی موت واقع ہو گئی تو احناف کے نزدیک اس میں قصاص نہیں

ہے اس لئے کہ مسلسل کوڑے لگانا قتل کرنے کیلئے نہیں ہوتے بلکہ کبھی تعزیر کیلئے بھی مسلسل کوڑے لگائے جاتے ہیں لھذا یہ قتل شبہ عمد میں داخل ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مسلسل کوڑے لگانے سے اگر قتل ہوجائے تو قصاص واجب ہوگا۔

﴿ ولافی قتل مسلم مسلماظنه مشر کاعند التقاء الصفین بل یکفر ویدی﴾ ای یعطی الدیة ﴿وفی موت بفعل نفسه وزید وسبع وحیة ثلث الدیة علی زید﴾ لانه مات بثلاثة افعال ففعل السبع والحیة جنس واحد لکونه هدرا مطلقاً وفعل نفسه جنس اخر وهو انه هدر فی الدنیا لافی الأخرة وفعل زید جنس اخر فیجب ثلث الدیة اقول یجب ان ینظر ماهو مؤثر فی الموت وینظر الی اتحاده وتعدده فالسبع والحیة اثنان ولااعتبار فی ذلک لکونهما هدرا ﴿ویجب قتل من شهر سلیفاً علی المسلمین ولاشیء بقتله﴾ فان قلت لما یجب قتل من شهر فماالاحتیاج الی قوله لاشیء بقتله قلت یحتمل ان یجب قتله دفعا للشر ومع ذلک یجب بقتله شیء ﴿ولافی من شهر سلاحاعلی رجل لیلا اونهارا فی مصر اوفی غیره اوشهر علیه عصا لیلا فی مصر اونهارافی غیره فقتله المشهور علیه﴾ السلاح اذاشهره فلاشیء بقتله مطلقاً لانه غیر ملبث والعصا اذاشهره لیلا فی مصر اونهارا فی غیره فلاشیء بقتله ایضاً لانه وان کان ملبثا ففی اللیل فی المصر لایلحقه الغوث وکذا فی النهار فی غیر المصر.

ترجمہ: اوراس صورت میں قصاص واجب نہیں کہ مسلمان نے مسلمان کو قتل کیا ہو مشرک سمجھ کر دو لشکروں کی مڈبھیڑ کے وقت بلکہ کفارہ اور دیت ادا کرے گا، اپنے فعل، زید، درندہ اور سانپ کے فعل کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کی صورت میں زید پر ایک تہائی دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ تین افعال کے نتیجہ میں مرگیا ہے، درندہ اور سانپ کا فعل ایک جنس ہے اسلئے کہ وہ مطلقاً ہدر ہے اور اپنا فعل دوسری جنس ہے وہ کیونکہ وہ دنیا میں ہدر ہے کہ نہ کہ آخرت میں اور زید کا فعل الگ جنس ہے لھذا اس پر ایک تہائی دیت واجب ہوگی، میں کہتا ہوں کہ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ موت میں سبب مؤثر کیا چیز ہے اور سبب کے اتحاد اور تعدد کو بھی دیکھنا چاہئے پس درندہ اور سانپ دو چیزیں ہیں لیکن اس کا اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ دونوں کا فعل ہدر ہے۔ اور اس شخص کا قتل کرنا واجب ہے جس نے مسلمانوں پر تلوار سونت لی اور اس کے قتل کرنے پر کچھ واجب نہ ہوگا اگر تم یہ کہو کہ جب مصنفؒ نے کہا کہ جس نے تلوار سونت لی اس کا قتل واجب ہے تو پھر اس قول کی کیا حاجت تھی "لاشیء بقتله" میں کہتا ہوں کہ اس میں یہ احتمال تھا کہ ممکن ہے کہ اس کا قتل کرنا دفع شر کیلئے ہے لیکن اس کے باوجود اس کے قتل کرنے پر کچھ واجب ہو اور اس شخص کے قتل کرنے پر بھی کچھ واجب نہیں جس نے کسی پر تلوار سونت لی رات میں یا دن میں شہر میں یا غیر شہر میں یا رات میں اس پر لاٹھی اٹھائی

شہر میں یا دن میں غیر شہر میں اور جس پر تلوار سونت لی گئی تھی اس نے اس کو قتل کر دیا۔ جس نے تلوار سونت لی اس کے قتل کرنے پر کچھ بھی واجب نہیں اس لئے کہ وہ ٹھہرنے والا نہیں ہے۔ اور لاٹھی اگر رات میں اٹھالی شہر میں یا دن میں غیر شہر میں تو پھر بھی اس کے قتل کرنے پر کچھ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اگر چہ ٹھہرنے والا ہے لیکن شہر کے اندر رات میں مدد نہیں پہنچتی اسی طرح غیر شہر میں دن کے اندر بھی مدد نہیں پہنچتی۔

تشریح: اگر دو صفوں کے درمیان قتیل پایا جائے تو اس کا قصاص واجب نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مسلمانوں اور مشرکین کی صف بندی منتشر ہوگئی ہو کر لڑائی شروع ہوگئی اور کسی نے مسلمان کو مشرک سمجھ کر قتل کر دیا حالانکہ وہ مشرک نہیں تھا بلکہ مسلمان تھا تو قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ صرف کفارہ اور دیت لازم ہیں کیونکہ یہ قتل خطاً کی دو قسموں میں سے خطاًفی القصد ہے اور قتل خطاً میں دیت اور کفارہ لازم ہیں قصاص واجب نہیں۔

وفی موت بفعل نفسه وزید وسبع وحية: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے خود اپنے سر میں زخم لگایا پھر زید (اجنبی) نے بھی اس کے سر کو زخمی کر دیا اور شیر نے بھی اس کو پھاڑا پھر سانپ نے بھی ڈسا ان تمام اسباب کی وجہ سے وہ مر گیا تو اس صورت میں زید پر ثلثِ دیت (۱/۳) واجب ہوگی کیونکہ یہ آدمی تین افعال کے نتیجہ میں مر گیا ہے جن میں سے درندہ اور سانپ کا فعل ایک جنس شمار ہوگی کیونکہ دونوں کا فعل دنیا بھی ہدر ہے اور آخرت میں بھی لھذا دونوں کے فعل کا حکم ایک ہونے کی وجہ سے دونوں کا فعل ایک شمار کیا جائے گا۔

اور میت کا اپنا فعل ایک جنس شمار کیا جائے گا کیونکہ اس کا فعل دنیا میں ہدر ہے اور آخرت میں معتبر ہے لھذا اس کا اپنا فعل ایک جنس شمار کیا جائے گا۔

اور زید کا فعل الگ جنس شمار کیا جائے گا اسلئے کہ زید کا فعل دنیا میں بھی معتبر ہے اور آخرت میں بھی لھذا زید کا فعل چونکہ ثلث میں معتبر ہے اسلئے زید پر ثلثِ دیت (۱/۳) لازم ہوگی۔

اقول یجب ان ینظر: شارحؒ نے مصنفؒ پر اعتراض ذکر کیا ہے کہ موت کے بارے میں سبب مؤثر کو دیکھنا چاہئے اور سبب کے اتحاد اور تعدد کو بھی دیکھنا چاہئے یہاں پر درندہ اور سانپ دونوں الگ الگ سبب مؤثر ہیں لھذا دونوں ایک شمار نہ ہوں گے بلکہ الگ الگ شمار ہوں گے لھذا موت کے بارے میں اسباب تین نہیں بلکہ چار ہیں اور چاروں میں تین ہدر ہیں یعنی درندہ، سانپ اس کا اپنا فعل ہدر ہے تو پھر زید پر ثلثِ دیت نہیں بلکہ ربع دیت (۱/۴) لازم ہونا چاہئے۔

شارحؒ نے اس کے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ افعال فی نفسہ معتبر نہیں ہوتے بلکہ افعال کا حکم معتبر ہوتا ہے، اور حکم کے

اعتبار سے درندہ اور سانپ دونوں کا حکم ایک ہے یعنی دنیاواخرت دونوں میں ہدر ہے لھذا دونوں کا حکم ایک ہے تو یہاں پر تین اسباب جمع ہو گئے ہیں جس میں زید کا فعل ایک ثلث ہے لھذا زید پر ثلثِ دیت اجب ہوگی۔

ویجب قتل من شھر سیفا: اگر کسی نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونت لی اور اس سے رکتا نہ ہوتو اس کا قتل کرنا واجب ہے یعنی اگر کسی اور طریقے سے وہ باز نہ آتا ہوتو پھر اس کا قتل کرنا واجب ہے تا کہ مسلمانوں سے ضرر دفع ہو اور اس قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر قصاص، دیت اور کفارہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قاتل نے اس کے ضرر دفع کرنے کیلئے اس کو قتل کیا ہے کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے "من شھر اعلی المسلمین سیفا فقد ابطل دمه " جس نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونت لی اس نے اپنا خود ہدر کر دیا۔

فان قلت لما قال : شارحؒ ماتن پر اعتراض ذکر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب آپ نے یہ ذکر کر دیا "یجب قتل من شھر سیفا علی المسلمین" جب اس کا قتل کرنا واجب ہے تو لامحالہ اس کے قتل کرنے پر کچھ واجب نہ ہوگا تو پھر "لاشیء بقتله " کی کیا ضرورت ہے۔

قلت: شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ تلوار سونتے والے کا قتل کرنا واجب بھی ہو اور اس کے باجود ضمان بھی واجب ہو مثلاً کسی مجنون یا صبی نے کسی پر تلوار سونت لی اور کسی طریقہ پر وہ باز نہیں آتا جب تک اس کو قتل نہ کیا جائے یا کسی بھینس یا بیل وغیرہ نے کسی پر حملہ کر دیا اور کسی طریقہ پر اس سے بچنا ممکن نہ ہوتو اس صورت میں حملہ آور کا قتل کرنا واجب ہے لیکن اس کے باوجود قتل کرنے والے پر ضمان واجب ہے تو اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنفؒ نے فرمایا کہ یہاں پر قتل کرنے کے باوجود قاتل پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

ولافی من شھر سلاحا علی رجل : اگر کسی شخص نے دوسرے خلاف اسلحہ اٹھایا چاہے دن میں ہو یا رات میں شہر میں ہو یا جنگل میں اور مشہور علیہ (یعنی جس کے خلاف اسلحہ اٹھایا گیا ہے) نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اسلئے کہ اسلحہ ایسی چیز جس میں مہلت اور ٹھہراؤ نہیں ہوتا بلکہ فوراً ہی انسان کو ختم کر دیتا ہے اسلئے یہاں پر ضرورت ہے کہ مشہور علیہ اس سے فوراً جان چھڑالے۔

اور اگر اس نے اسلحہ نہیں بلکہ لاٹھی اٹھالی تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر شہر کے اندر رات میں لاٹھی اٹھالی یا غیر شہر یعنی جنگل اور بیابان میں چاہے رات میں ہو یا دن میں اور مشہور علیہ نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ لاٹھی اگر چہ فوراً کام

تمام نہیں کرتی بلکہ اس میں مہلت ہوتی ہے لیکن شہر میں رات میں مدد نہیں پہنچتی، بیابان اور جنگل میں دن اور رات برابر ہیں یعنی مدد نہیں پہنچتی اسلئے ضرورت اس امر کی ہے کہ اس ظالم سے جان چھڑالی جائے اور جان چھڑانا ممکن نہیں بجز اس کے کہ اسکو قتل کردیا جائے تو اس صورت میں مشہور علیہ مجبور ہے لھذا اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

﴿ولاعلی من تبع سارقه المخرج سرقته لیلا فقتله﴾ هذا اذالم یتمکن من الاسترداد الابالقتل لقوله علیه السلام قاتل دون مالک و کذااذاقتله قبل الاخذ اذاقصد اخذ ماله و لایتمکن من دفعه الابالقتل و کذا اذادخل رجل دار رجل بالسلاح فغلب علی ظن صاحب الدار انه جاء لقتله یحل قتله ﴿وقتل بقتل من شهر عصا نهارا فی مصر﴾ فان العصالملبث والظاهر لحوق الغوث نهارا فی المصر فلایفضی الی القتل غالباً خلافالهما ﴿ویقتل من شهر سیفا فضرب ولم یقتل فرجع فقلته ا خر﴾ فانه اذاضرب ولم یقتل ورجع عادت عصمته فاذا قتله ا خر فقدقتل معصوما فعلیه القصاص.

ترجمہ: اور اس شخص پر بھی کچھ لازم نہیں جس نے رات میں ایسے چور کا پیچھا کیا جس نے گھر سے سامان نکالا ہے اور اس کو قتل کردیا۔ یہ اس وقت ہے جبکہ واپس کرنے پر قتل کے بغیر قدرت حاصل نہ ہو کیونکہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اپنی مال کی حفاظت کیلئے لڑو، اسی طرح اگر اس کو مال لینے سے پہلے قتل کردیا جبکہ اس نے مال لینے کا قصدا کیا ہو اور قتل کے بغیر اس کو دفع کرنے کی قدرت نہ ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں اسلحے سمیت داخل ہوا اور گھر والے کا غالب گمان ہوگیا کہ وہ اس کے قتل کرنے کیلئے آیا ہے تو اس کا قتل کرنا حلال ہوگا۔ اور آدمی کو اس شخص کے قتل کرنے سے قتل کیا جائے گا جس نے شہر کے اندر دن میں اس پر لاٹھی اٹھائی اسلئے کہ لاٹھی مہلت دینے والی ہے اور شہر میں دن دہاڑے مدد کا پہنچ جانا غالب ہے تو یہ غالباً قتل تک پہنچانے والا نہ ہوگا برخلاف صاحبین کے اور اس شخص کے قتل کرنے سے قتل کیا جائے گا جس نے تلوار سونت لی اور اس سے کسی پر وار کیا لیکن اس کو قتل نہ کیا اور لوٹ گیا پھر دوسرے نے اس کو قتل کردیا، اس لئے کہ جب اس نے وار کیا اور قتل نہ کیا اور لوٹ گیا تو اس کی عصمت لوٹ کر آگئی پس جب دوسرے نے اس کو قتل کردیا تو اس نے ایک معصوم جان کو قتل کردیا ہے لھذا اس پر قصاص لازم ہوگا۔

تشریح: چور کے قتل کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی چور کسی کے گھر میں داخل ہوا اور گھر سے سامان چوری کر کے گھر سے نکال دیا اور صاحب مکان اس کے پیچھے ہولیا تا کہ اپنا سامان واپس کردے لیکن وہ واپس نہیں کرتا پس اگر سامان کا واپس کرنا قتل کرنے کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کا قتل

کرنا جائز ہے اور اس قتل کی وجہ سے صاحب مکان پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اسلئے کہ امام بخاریؒ نے اس کے متعلق یہ باب باندھا ہے "باب الدلیل علی ان من قصد اخذ مال غیرہ بغیر حق کان القاصد مُهْدَرُالدم فی حقه و ان قتل کان فی النار وان من قتل دون ماله فشهید" اور پھر اس میں مشہور حدیث "من قتل دون ماله فهو شهید" پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چور کا خون ہدر ہوگیا ہے لھذا اس کے ضائع کرنے پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ خون کا ہدر ہونا اس صورت میں کہ مال کی واپسی قتل کے بغیر ممکن نہ ہو اگر مال کی واپسی قتل کے بغیر ممکن ہو تو پھر قتل کرنا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر ابھی تک چور نے مال چوری نہ کیا ہے بلکہ چوری کرنے کا پختہ عزم کیا ہے اور کسی طریقے پر وہ اپنے عزم اور فعل سے باز نہ آتا ہو اور اس کا دفع کرنا قتل کے بغیر ممکن نہ ہو تو پھر بھی اس کا خون ہدر ہوگا اور قاتل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اسلحہ لیکر دوسرے کے مکان میں داخل ہوا کہ اور گھر والے کو یہ یقین ہوگیا کہ یہ آدمی مجھے قتل کرنے کیلئے آیا ہے تو گھر والے کیلئے اس کا قتل کرنا جائز ہوگا اور اس کا خون رائیگاں جائے گا اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ اس نے خود اپنا خون ہدر کیا ہے۔

وقتل بقتل من شهر عصانهارا فی مصر: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے لاٹھی سے دوسرے شخص پر دن دہاڑے بازار میں حملہ کیا اور مشہور علیہ نے حملہ کرنے والے کو قتل کردیا تو مشہور علیہ سے قصاص لیا جائے گا اسلئے کہ لاٹھی ایسی چیز نہیں ہے جس سے فوراً قتل واقع ہوجائے بلکہ اس میں کئے دفع مارنا پڑتا ہے اور جب شہر میں دن دہاڑے یہ مار پیٹ ہورہی ہے تو غالب یہی ہے کہ کوئی نہ کوئی شخص مدد اور چھڑانے کیلئے پہنچ جائے گا جب ایسا ہے تو اس نے بلاضرورت حملہ آور کو قتل کیا ہے لھذا مشہور علیہ قاتل شمار ہوگا اور اس پر قصاص لازم ہوگا۔

لیکن حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر حملہ آور نے بڑی لاٹھی سے حملہ کیا اور مشہور علیہ نے اس کو قتل کردیا تو پھر مشہور علیہ پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ صاحبینؒ کے نزدیک بڑی لاٹھی اسلحہ کے حکم میں ہے لھذا بازار اور جنگل میں کوئی فرق نہیں ہے یہ اختلاف ماقبل میں گزر چکا ہے کہ صاحبین کے نزدیک بڑی لاٹھی اسلحہ کے حکم میں ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک یہ اسلحہ کے حکم میں نہیں ہے۔

من شهر سیفا فضرب ولم یقتل فرجع: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے پر تلوار سونت لی لیکن اس کو قتل نہ کیا اور پھر وہ شخص (شاہر) اس طرح واپس ہوگیا کہ دوبارہ اس کے مارنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور پھر مشہور علیہ نے اس

کو قتل کر دیا تو مشہور علیہ پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب وہ اس طرح واپس ہو گیا کہ دوبارہ مارنے اور قتل کرنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو شخص معصوم الدم ہو گیا اور جب وہ معصوم الدم اور مشہور علیہ نے اس کو قتل کر دیا تو گویا کہ مشہور علیہ نے ایک معصوم الدم شخص کو قتل کیا ہے اور معصوم الدم کے قتل کرنے سے قاتل پر قصاص لازم ہوتا ہے اسلئے یہاں پر بھی قاتل پر قصاص لازم ہوگا۔

فائدہ: محشیؒ نے جو اعتراض ذکر کیا ہے کہ شاہر جب بھاگ گیا اور مشہور علیہ یا مشہور علیہ کے معاون نے اس کو قتل کر دیا تو ان پر قصاص واجب نہ ہونا چاہئے کیونکہ 'فار'' (بھاگنے والا) صائل (حملہ آور) کے حکم میں ہوتا ہے اس کا جواب ہم نے تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق کے حوالہ سے دیدیا کہ شاہر جب اس طریقے پر واپس ہو گیا کہ دوبارہ اس کے مارنے اور قتل کرنے کا ارادہ نہ ہو اور اس کے باوجود مشہور علیہ یا اس کے معاون اور مددگار نے اس کو قتل کر دیا تو ان پر قصاص واجب ہوگا۔

﴿ويجب الدية بقتل مجنون او صبى شهر سيفا على رجل فقتله هو﴾ اى المشهور عليه ﴿عمدا فى ماله﴾ اى يجب الدية فى ماله لان العاقلة لايتحمل العمد ﴿والقيمة﴾ اى جب القيمة ﴿فى قتل جمل صال عليه﴾ هذا عندنا لانه قتل شخصامعصوما واتلف مالا معصوما لان فعل الصبى والمجنون والدابة لايسقط العصمة ونمالايجب القصاص لوجود المبيح وهو دفع الشر عن ابى يوسفؒ انه يجب الضمان فى الدابة لافى الصبى والمجنون لان عصتهما لحقهما فتسقط بفعلهما وعصمة الدابة لحق صاحبها فلايسقط بفعلها وعند الشافعیؒ لايجب الضمان في شيء اصلا لانه قتل لدفع الشر كمافي العاقل البالغ.

ترجمہ: اور دیت واجب ہوگی مجنون اور نابالغ کے قتل کرنے سے جس نے کسی آدمی پر تلوار سونت لی تھی اور اس نے یعنی مشہور علیہ نے اس کو عمداً قتل کر دیا یعنی قاتل کے مال میں دیت واجب ہوگی اس لئے کہ عاقلہ قتل عمد کی دیت برداشت نہیں کرتے اور اونٹ کی قیمت واجب ہوگی جس نے اس پر حملہ کیا تھا یہ ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ قاتل نے ایک معصوم شخص کو قتل کیا ہے اور معصوم مال کو تلف کیا ہے کیونکہ بچے، مجنون اور سواری کا فعل عصمت کو ساقط نہیں کرتا اور قصاص اسلئے واجب نہیں ہے کہ مبیح موجود ہے اور وہ شر کو دفع کرنا، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ سواری کا ضمان واجب ہے، صبی اور مجنون کا ضمان واجب نہیں کیونکہ ان کی عصمت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے اور سواری کی عصمت مالک کے اعتبار سے ہے لھذا سواری کے فعل کی وجہ سے مالک کی عصمت ساقط نہ ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان کسی بھی صورت میں واجب نہیں اسلئے کہ مشہور نے شر دفع کرنے کیلئے قتل کیا ہے جیسا کہ عاقل بالغ میں یہی حکم ہے۔

تشریح: مجنون اور صبی کا خون رائیگاں نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مجنون یا صبی نے کسی پر تلوار سونت لی اور مشہور علیہ نے اس کو عمداً قتل کر دیا تو مشہور علیہ پر دیت لازم ہوگی اور یہ دیت مشہور علیہ کے مال سے ادا کی جائے گی عاقلہ پر لازم نہ ہوگی اسلئے کہ یہ قتل عمد کی دیت ہے اور قتل عمد کی دیت قاتل کے مال میں لازم ہوتی ہے عاقلہ پر لازم نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر کسی اونٹ نے کسی پر حملہ کیا اور اس حملے کا دفع کرنا قتل کے بغیر ممکن نہ ہو چنانچہ جس پر حملہ کیا ہے اس نے اونٹ کو قتل کر دیا تو اس پر ضمان لازم ہوگی یعنی اونٹ کی قیمت لازم ہوگی۔

یہ حضرات طرفین (امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک ہے کیونکہ مجنون اور صبی کا فعل معتبر نہیں ہے لھذا ان کا قصد بھی معتبر نہ ہوگا جب ان دونوں کا قصد معتبر نہیں ہے تو قاتل نے ایک معصوم جان کو قتل کر دیا ہے لھذا قاتل پر دیت لازم ہوگی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قاتل پر قصاص لازم ہوتا کیونکہ اس نے قصداً ایک معصوم جان کو قتل کیا ہے لیکن قصاص اسلئے واجب نہیں کہ قتل کا مبیح پایا گیا ہے یعنی ایسا عمل پایا گیا ہے جس نے قتل کو مباح کر دیا ہے یعنی شاہر کا شر دفع کرنا اسلئے قصاص تو واجب نہ ہوگا لیکن دیت لازم ہوگی۔ اور حیوان کے قتل کرنے کی صورت میں حیوان کی قیمت لازم ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سواری اور حیوان کے قتل کرنے کی صورت میں تو ضمان واجب ہوگا لیکن صبی اور مجنون کی دیت واجب نہ ہوگی۔ صبی اور مجنون کی دیت اسلئے لازم نہ ہوگی کہ صبی اور مجنون کی عصمت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے لیکن ان دونوں نے تلوار سونتنے کے نتیجہ میں اپنی عصمت خود ساقط کر دی ہے لھذا ان دونوں کی عصمت ساقط ہوگی اور جب دونوں کی عصمت ساقط ہے تو ان کے قتل کرنے پر دیت بھی لازم نہ ہوگی۔

اور دابہ کی عصمت دابہ کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مال کے اعتبار سے ہے اور مالک نے دابہ کی عصمت ساقط نہیں کی ہے لھذا دابہ چونکہ معصوم ہے اور اس نے معصوم مال ہلاک کیا ہے لھذا اس کا ضمان واجب ہوگا۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مشہور علیہ پر ضمان واجب نہیں یعنی چاہے صبی اور مجنون کو قتل کیا ہے یا سواری کو قتل کیا ہے دونوں کا ضمان ساقط ہوگا کیونکہ قاتل نے ان کو ضرر پہنچانے کے ارادے سے قتل نہیں کیا ہے بلکہ اپنے آپ سے ضرر دفع کرنے کے ارادے سے قتل کیا ہے گویا کہ ان دونوں نے قاتل کو قتل کرنے پر ابھارا ہے جس طرح اگر عاقل بالغ آدمی اس پر تلوار سونت لیتا تو اس کے قتل کرنے سے کچھ بھی واجب نہ ہوتا اسی طرح صبی، مجنون اور دابہ کے قتل کرنے سے کچھ واجب نہ ہوگا۔

(واللہ اعلم بالصواب)۔

۲۳۔ جمادی الاولی۔ ۱۴۳۰ھ ۱۲۔ مارچ۔ ۲۰۰۹ء

باب القود فیمادون النفس

یہ باب ہے نفس سے کم میں قصاص کے بیان میں

﴿هو فيما يمكن حفظ المماثلة فقط فيقتص قاطع اليد عمدامن المفصل﴾ انما قال من المفصل احترازا مما اذاقطع من نصف الساعد اومن نصف الساق اذلايمكن حفظ المماثلة ﴿وان كانت يده اكبر مماقطع كالرجل ومارن الانف﴾ فان الرجل اذاقطع من المفصل يجب القصاص وفي مارن الانف يجب القصاص لافي قصبة الانف لانه لايمكن فيهاحفظ المماثلة ﴿والاذن والعين اذاضربت فذهب ضوء ها وهي قائمة فيجعل على وجهه رطب ويقابل عينه بمرآة محماة ولوقلعت لا﴾ اذفي القلع لايمكن رعاية المماثلة ﴿وكل شجة تراعي فيها المماثلة﴾ كالموضحة وهي ان يظهر العظم ﴿ولاقود في عظم الافي السن فيقلع ان قلعت وتبرد ان كسرت ولابين رجل وامراة وبين حر وعبد وبين عبدين في الطرف﴾ هذا عندنا وعند الشافعيؒ يجب القصاص الااذاقطع الحر طرف العبد فانه لاقصاص عنده ايضاً وانما لايجرى القصاص عندنا لان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فينعدم المماثلة بالتفاوت في القيمة .

ترجمہ: اور مادون النفس میں قصاص اس صورت میں واجب ہے جس میں مماثلت کی رعایت ممکن ہولھذا ہاتھ کوعمداً جوڑ سے کاٹنے سے والے قصاص لیا جائے گا مصنفؒ نے ''من المفصل'' کہااس کے ذریعہ احتراز ہے اس صورت سے جبکہ آدھی کلائی یا آدھی پنڈلی سے کاٹا ہواس لئے کہ یہاں پر مماثلت کی رعایت ممکن نہیں اگر چہ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے ہوئے کے ہاتھ سے بڑا ہو جیسے پاؤں اور نرمہ بینی (ناک کے بانسے سے نیچے والا نرم حصہ) اسلئے کہ پاؤں جب جوڑ سے کاٹا گیا ہوتواس میں قصاص واجب ہے اور ناک کی نرم بینی میں بھی قصاص واجب ہے لیکن ناک کے بانسہ میں قصاص واجب نہیں اس لئے کہ اس میں مماثلت کی رعایت ممکن نہیں، کان اور آنکھ میں جب کہ ضرب سے اس کی بینائی جاتی رہی اور آنکھ قائم ہوتواس کے چہرے پر بھیگی روئی رکھی جائے گی اور گرم آئینہ اس کے چہرے کے سامنے کیا جائے گا اور اگر آنکھ نکال دی گئی ہوتو پھر قصاص واجب نہ ہوگا اس لئے کہ آنکھ نکالنے میں مماثلت کی رعایت ممکن نہیں اور ہراس زخم میں جس میں مماثلت کی رعایت کی جاسکتی ہو جیسے موضحہ، اور موضحہ یہ ہے کہ ہڈی ظاہر ہو جائے اور ہڈی میں قصاص نہیں سوائے دانت کے لھذا اگر دانت اکھاڑ دیا تواس کا دانت

اکھاڑا جائے گا اور سوہان سے گسایا جائے گا اگر توڑ دیا ہو، مرد اور عورت، غلام اور آزاد اور دو غلام کے درمیان اطراف میں قصاص نہیں ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہے البتہ اگر آزاد نے غلام کی طرف کاٹی ہو تو پھر ان کے نزدیک بھی قصاص واجب نہیں ہے اور ہمارے نزدیک قصاص جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ اطراف کے ساتھ اموال کا معاملہ کیا جاتا ہے لھذا قیمت میں تفاوت کی وجہ سے مماثلت معدوم ہے۔

تشریح: مادون النفس کے قصاص میں مماثلت معتبر ہے:

سابقہ باب میں نفس کے قصاص کا بیان تھا اس باب میں مصنفؒ نے اطراف کے قصاص کا بیان فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ مادون النفس میں قصاص اس وقت واجب ہوگا جبکہ مماثلت ممکن ہو اور اگر مماثلت ممکن نہ ہو تو پھر قصاص نہ لیا جائے گا بلکہ ارش واجب ہوگا۔

لھذا اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ جوڑ سے عمداً کاٹ دیا تو قاطع پر قصاص لازم ہوگا اس لئے کہ جوڑ سے کاٹنے کی صورت میں قصاص میں مساوات موجود ہے لھذا قصاص لیا جائے گا اور اگر جوڑ سے نہیں کاٹا بلکہ نصف کلائی سے کاٹ دیا تو پھر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ دیت لازم ہوگی اسلئے کہ نصف کلائی سے کاٹنے کی صورت میں مساوات ممکن نہیں اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کا پاؤں نصفِ پنڈلی سے کاٹ دیا تو بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ نصف پنڈلی میں مساوات ممکن نہیں۔ اور جوڑ سے کاٹنے کی صورت میں مساوات ممکن ہے لھذا اگر کسی شخص نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں جوڑ سے کاٹ دیا تو قصاص واجب ہوگا اگرچہ قاطع کا ہاتھ مقطوع کے ہاتھ سے بڑا ہو تب بھی قصاص واجب ہوگا کیونکہ ہاتھ میں گرفت اور پکڑ معتبر ہے جس میں گرفت میں بڑے اور چھوٹے ہونے میں کوئی اعتبار نہیں۔ اسی طرح حکم پاؤں کا بھی ہے اگر جوڑ سے ہو تو قصاص واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کی ناک کاٹ دی تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے "مارن الانف" یعنی ناک کی نرم ہڈی سے نیچے کاٹ دیا تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ اس سے نیچے گوشت ہوتا ہے اور اس میں مساوات ممکن ہے لھذا قصاص واجب ہوگا لیکن اگر کسی نے "قصبة الانف" یعنی ناک کی ہڈی کاٹ دی تو قصاص واجب نہ ہوگا اس لئے کہ ہڈی میں مساوات ممکن نہیں اور اگر کسی نے دوسرے کا کان کاٹ دیا تو قصاص واجب ہوگا اس لئے کہ کان میں مساوات ممکن ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص" لھذا کان میں قصاص لیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے دوسرے کی انکھ پر ضرب لگائی جس سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو اس میں صورت میں بھی قصاص واجب ہوگا اور اس کو اس طرح زائل کیا جائے گا کہ اس کے چہرے پر گیلی روئی رکھ دی جائے گی اور اس کی آنکھ کو آتشی شیشہ کے سامنے کیا جائے گا تاکہ اس کی آنکھ سے بینائی جاتی رہے۔

لیکن اگر اس نے اس کی آنکھ نکال دی ہو یا پھوڑ دی تو پھر اس کی آنکھ نہ پھوڑی جائے گی کیونکہ اس میں مساوات ممکن نہیں ہے بلکہ ارش لازم ہوگا۔

اور جس زخم میں مساوات ممکن ہو اس میں قصاص لیا جائے گا جیسے موضحہ، موضحہ اس زخم کو کہتے ہیں جس میں گوشت کٹ کر ہڈی ظاہر ہو جائے اس میں مماثلت ممکن ہے لھذا قصاص لیا جائے گا اور جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا۔

اور ہڈیوں میں قصاص واجب نہیں ہے سوائے دانت کے کیونکہ ہڈیوں میں مماثلت ممکن نہیں ہے اور دانت میں چونکہ مماثلت ممکن ہے لھذا دانت میں قصاص واجب ہوگا باری تعالیٰ کا فرمان ہے ''والسن بالسن'' لھذا اگر کسی نے دوسرے کا دانت نکال دیا تو اس کا دانت نکالا جائے گا اور اگر اس نے دوسرے کا دانت توڑ دیا ہو تو پھر اس کا دانت سوہان سے رگڑا جائے گا یہاں تک کہ اس کے دانت کے برابر ہو جائے۔

ولا بین رجل وامرأة : مسئلہ یہ ہے کہ مادون النفس کے قصاص میں مرد اور عورت، آزاد اور غلام برابر نہیں ہیں بلکہ احناف کے نزدیک مرد اور عورت، آزاد اور غلام کے درمیان اطراف میں قصاص جاری نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح کے ان کے درمیان نفس میں قصاص واجب ہے اسی طرح اطراف میں بھی قصاص واجب ہوگا البتہ اگر آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا اسلئے کہ ان کے نزدیک اگر آزاد شخص غلام کو قتل کر دے تو نفس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اسی طرح اطراف میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے آیت ''ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص'' کہ ایت میں حکم مرد و عورت دونوں کو شامل ہے نیز اطراف قیاس ہے نفس پر جس طرح ان کے درمیان نفس میں قصاص ہے تو اطراف نفس میں بھی قصاص واجب ہوگا۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ اطراف بمنزلہ اموال ہیں یعنی جس طرح مال انسان کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے اسی طرح اطراف نفس بھی انسان کی حفاظت کیلئے ہیں لھذا جب اطراف بمنزلہ اموال ہیں تو اموال میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے جب دونوں کے اطراف کی قیمت میں تفاوت ہے تو مماثلت باقی نہیں رہی اور جب مماثلت باقی نہیں رہی تو قصاص

بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کی بناء مماثلت پر ہے۔

﴿ ولافی قطع ید من نصف الساعدو جائفة برئت﴾ فان الجائفة اذا برئت لایجری فیها القصاص لان البرأ فیها نادر فالظاهر ان الثانی یفضی الی الهلاک اما اذالم تبرأ فان كانت سارية يجب القصاص وان لم تسر بعد لایقتص الی ان يظهر الحال من البرأ والسراية ﴿واللسان والذكر الاان يقطع الحشفة﴾ هذا عندنا لان الانقباض والانبساط يجرى فيهما فلاتراعى المماثلة وعن ابی یوسفؒ ان كان القطع من الاصل يقتص ﴿وطرف المسلم والذمی سواء وخير المجنی عليه ان كانت يد القاطع شلاء اوناقصة باصبع او الشجة لاتستوعب مابين قرنی الشاج اوستوعب مابين قرنی المشجوج﴾ ای شج رجل رجلا موضحة حتی وجب القصاص والشج طولها مقدار شبر مثلاً ورأس المشجوج صغير استوعب الشجة مابين قرنيه ورأس الشاج عظيم لاتستوعب الشجة هعی شبر مابين قرنيه فالشين الذی لحق المشجوج اكثر مما يلحق الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص وان شاء اخذ الارش.

ترجمہ: اور نصف کلائی سے ہاتھ کاٹنے کی صورت میں قصاص نہیں ہے اور جائفہ میں جبکہ وہ اس سے اچھا ہوگیا ہو اسلئے کہ جب جائفہ سے تندرست ہوجائے تو پھر اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس سے آدمی شاذونادر ہی تندرست ہوتا ہے ظاہر یہی ہے کہ دوسرے کا زخم ہلاکت تک پہنچ جائے گا اور اگر وہ اس سے تندرست نہ ہوا ہو پس اگر وہ زخم سرایت کرجائے تو قصاص واجب ہوگا اور اگر سرایت نہ کرے تو قصاص نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ تندرستی اور سرایت کرنے کی حالت منکشف ہوجائے۔ زبان اور ذکر میں بھی قصاص نہیں ہے مگر یہ کہ حشفہ کاٹ دیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ یہ سکڑتے اور کشادہ ہوتے ہیں لھذا اس میں مماثلت کی رعایت ممکن نہیں۔ امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر جڑ سے کاٹ دیا ہو تو پھر قصاص لیا جائے گا۔ مسلمان اور ذمی کے اطراف برابر ہیں اور مجنی علیہ (جس پر جنایت کی گئی ہے) کو اختیار دیا جائے گا اگر کاٹنے والے کا ہاتھ خشک ہو یا اس میں ایک انگلی کم ہو یا سر کا زخم سر پھوڑنے والے کی دونوں جانبوں کو نہ گھیر لیتا ہو اور جس کا سر زخمی کیا گیا ہے اس کے سر کی دونوں جانبوں کو گھیر لیا ہو یعنی ایک شخص نے دوسرے کے سر میں موضحہ زخم لگا دیا یہاں تک کہ قصاص واجب ہوگیا اور زخم کی مقدار لمبائی میں مثلاً ایک بالشت ہے اور مشجوج کا سر اتنا چھوٹا ہو کہ زخم نے اس کی دونوں جانبوں کو گھیر لیا ہے اور سر پھوڑنے والے کا سر بڑا ہے زخم اس کی دونوں جانبوں کا احاطہ نہیں کرسکتا جو کہ ایک بالشت ہے تو یہاں پر جو عیب مشجوج کو لاحق ہوا ہے وہ پھوڑنے والے کے عیب سے زیادہ ہے لھذا مشجوج کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے

تاوان لے لے۔

تشریح: ولامن نصف ساعد وجائفة: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ نصف کلائی سے کاٹ دیا تو قاطع پر قصاص لازم نہ ہوگا بلکہ ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ نصف کلائی سے کاٹنے کی صورت میں مماثلت ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے پیٹ میں زخم لگادیا اور اس زخم کی وجہ سے اس کی موت واقع نہ ہوئی بلکہ تندرست ہوگیا تو اس زخم کا قصاص لازم نہ ہوگا بلکہ ارش اور ضمان لازم ہوگا کیونکہ جائفہ زخم ایسا ہے کہ اس سے شاذ ونادر ہی انسان بچ جاتا ہے پس اگر ہم دوسرے شخص سے قصاص لے لیں یعنی اس کے پیٹ میں اتنا زخم لگادیں جتنا زخم اس نے لگایا تھا تو ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس زخم کی وجہ سے مرجائے کیونکہ جائفہ سے بچنا نا بظاہر مشکل ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ دوسرا شخص مرجائے اور پہلا شخص تو مرا نہیں ہے لھذا مساوات نہ رہی۔

اور اگر پہلا شخص ابھی تک تندرست نہیں ہوا ہے تو اب بھی قصاص نہ لیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا پس اگر وہ اس زخم کی سرایت کی وجہ سے مرگیا پھر تو اس سے قصاص لیا جائے گا اور اگر وہ اس سے تندرست ہوگیا تو پھر قصاص نہ لیا جائے گا بلکہ تاوان لازم ہوگا۔

واللسان والذکر: اگر ایک شخص نے دوسرے کی زبان کاٹ دی یا اس کا ذکر کاٹ دیا تو اس صورت میں بھی قاطع سے قصاص نہ لیا جائے گا بلکہ ضمان لازم ہوگا قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ یہاں پر مساوات اور مماثلت ممکن نہیں ہے کہ زبان اور ذکر میں انقباض اور انبساط ہوتا ہے لھذا ایک حد معین پر ان کا ٹھہرنا ممکن نہیں ہے لھذا مساوات نہ پائے جانے کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

البتہ اگر ذکر کا صرف حشفہ کاٹ دیا ہو تب تو قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اس میں مماثلت ممکن ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر زبان یا ذکر بالکل جڑ سے کاٹ دے تو پھر قصاص لیا جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں مماثلت ممکن ہے۔

وطرف المسلم والذمی سواء: مسلمان اور ذمی کے اطراف برابر ہیں اور اگر مسلمان نے ذمی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص واجب ہوگا اسلئے کہ شریعت نے مسلمان اور ذمی کے اطراف کی قیمت برابر مقرر کی ہے لھذا یہ مماثلت کی دلیل ہے اور جب مماثلت موجود ہے تو قصاص بھی واجب ہوگا۔

وخیر المجنی علیه: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا اور قاطع کا ہاتھ خشک (شل) تھا یا مقطوع کے ہاتھ کی انگلیاں پوری تھیں اور قاطع کے ہاتھ میں انگلیاں پوری نہیں ہیں بلکہ کچھ انگلیاں کم ہیں تو اس صورت میں مقطوع کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قاطع کے ہاتھ کاٹنے پر اکتفاء کرے۔ اور اگر چاہے تو قاطع سے اپنے کا ضمان لے لے۔
اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کے سر میں ایسا زخم لگا دیا جس میں قصاص لینا ممکن ہو مثلاً اس کے سر میں موضحہ زخم لگا دیا اور زخم کی مقدار مثلاً ایک بالشت ہے لیکن چونکہ مشجوج کا سر چھوٹا ہے لهذا زخم نے مشجوج کے پورے سر کو گھیر لیا اور شاج (سر پھوڑنے والے) کا سر بڑا ہے اگر اس سے قصاص لیا جائے تو یہ ایک بالشت زخم اس کے سر کے دونوں جانبوں کو نہیں گھیر لیتا اس سے کم جگہ پکڑتا ہے تو اس صورت میں مشجوج کو جو عیب لاحق ہوا ہے وہ زیادہ ہے اور شاج کو جو عیب لاحق ہوگا وہ کم ہوگا اسلئے مشجوج کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے ایک بالشت کے بقدر شاج کے سر میں زخم لگا دے اور اگر چاہے تو قصاص لینا چھوڑ دے اور شاج سے اپنے سر کے زخم کا ہاتھ ضمان لے لے۔

﴿ویسقط القود بموت القاتل وبعفو الاولياء وبصلحهم علیٰ ماقل اوجل ويجب حالا﴾ ای لم یذکر الحلول اوالتاجیل یجب حالاً ولایکون کالدیۃ موجلا ﴿وبصلح احدهم وبعفوه ولمن بقی حصته من الدية﴾ ای لمن بقی من الورثة فان القصاص والدية حق جمیع الورثة عندنا خلافا لمالکؒ والشافعیؒ فی الزوجین ﴿فان صالح بالف وكيل سيد عبد وحر قتلا فالصلح عن دمهما بنصف﴾ ای ان کان القاتل حرا اوعبدافامر الحر ومولی العبد رجلابان یصالح من دمهما علی الف ففعل فالالف علی الحر والمولیٰ نصفان ﴿ويقتل الجمع بفرد وبالعكس اكتفاء ان حضروليهم﴾ ای یقتل فرد بجمع ویکفتی بقتله ولاشیء لاولیائهم غیر ذلک خلافا للشافعیؒ فان عنده یقتل للاول ویجب للباقین المال وان لم یدر الاول قتل جمیعا لهم وقسم الدیات بینهم وقیل یقرع فیقتل لمن خرجت قرعته ﴿وان حضر واحد قتل له وسقط حق البقية﴾ ای ان حضر ولی واحد قتل له وسقط حق الباقین عندنا .

ترجمہ: اور قصاص ساقط ہوتا ہے قاتل کی موت، اولیاء کے معاف کرنے اور مال پر صلح کرنے سے چاہے مال قلیل ہو یا کثیر اور مال فی الحال واجب ہوگا یعنی اگر فی الحال یا اجل کا کوئی ذکر نہ کیا ہو تو پھر فی الحال واجب ہوگا اور دیت کی طرح موجل نہیں ہوگا اور اولیاء میں کسی ایک کی صلح کرنے سے اور معاف کرنے سے اور باقی ورثاء کو دیت سے ان کا حصہ ملے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک قصاص اور دیت تمام ورثاء کا حق ہیں خلاف ثابت ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کیلئے زوجین کے بارے میں اگر غلام کے مولیٰ اور

آزاد آدمی جنہوں نے کسی کو قتل کیا ہو کی جانب سے وکیل نے صلح کی ہزار روپے پر تو یہ صلح دونوں کے خون سے آدھے پر واقع ہو گی یعنی اگر قاتل ایک آزاد اور غلام ہو پھر آزاد اور غلام کے مولیٰ نے کسی کو حکم دیا کہ وہ ان دونوں کے خون سے ہزار روپے پر صلح کر لے چنانچہ اس نے ایسا کر لیا تو ہزار روپے آزاد اور غلام کے مولیٰ پر آدھے لازم ہوں گے، ایک جماعت کو ایک شخص کے عوض اور ایک شخص کو جماعت کے عوض قتل کیا جائے گا اسی پر اکتفاء کیا جائے گا اگر ان کے اولیاء حاضر ہو جائیں یعنی ایک شخص کو جماعت کے بدلے قتل کیا جائے گا اور اس قتل پر اکتفاء کیا جائے گا اور اولیاء کیلئے اس کے علاوہ کچھ نہ ہو گا برخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک پہلے کیلئے قتل کیا جائے گا اور باقی لوگوں کیلئے مال واجب ہو گا اور یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلا ہے تو پھر سب کیلئے قتل کیا جائے گا اور پھر دیت سب کے درمیان تقسیم کی جائے گی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قرعہ اندازی کی جائے گی لھذا جس کا قرعہ نکلے اس کیلئے قتل کیا جائے گا اور اگر ایک ولی حاضر ہو گیا تو اس کیلئے قتل کیا جائے گا اور باقی اولیاء کا حق ساقط ہو جائے گا۔

تشریح: قاتل کی موت اور اولیاء کے معاف کرنے سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے:

اگر قاتل مر گیا تو مقتول کے اولیاء کا حق قصاص ساقط ہو گیا اسلئے کہ قصاص کا محل ہی باقی نہیں رہا لھذا قصاص واجب نہ ہو گا، اسی طرح اگر تمام اولیاء نے قاتل کو معاف کر دیا، یا تمام اولیاء نے قاتل کے ساتھ مال پر صلح کی چاہے قلیل مقدار کے ساتھ ہو یا کثیر کے ساتھ تو پھر بھی قصاص ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن عفی له من اخیه شیء" یہ آیت صلح کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اگر صلح میں مال کے فی الحال ادا کرنے یا موجلاً ادا کرنے کی کوئی شرط نہ لگائی ہو تو پھر صلح کا مال فی الحال واجب ہو گا دیت کی طرح تین سالوں تک انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ مال طرفین کی رضامندی سے عقد کے نتیجہ میں لازم ہوا ہے اور جو مال عقد کے نتیجہ میں واجب ہو جائے اور اس میں تاجیل کی شرط نہ ہو تو وہ فی الحال واجب ہوتا ہے۔ اور دیت میں چونکہ نص موجود ہے اس لئے تین سالوں میں ادا کی جائے گی۔

اور اگر تمام اولیاء نے صلح نہ کی بلکہ اگر کسی ایک ولی نے بھی صلح کر لی یا اس نے اپنا حصہ قصاص معاف کر دیا تو اس صورت میں بھی قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور باقی ورثاء کیلئے ان کا حصہ دیت میں سے ملے گا کیونکہ قصاص اور دیت تمام ورثاء کا مشترکہ حق ہے جب ایک نے اپنے حصے سے صلح کر لی یا اپنا حصہ معاف کر دیا تو باقی ورثاء کیلئے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہو سکتی۔

احناف کے نزدیک قصاص تمام وارثین کا حق ہے چاہے وراثت باعتبار نسب ہو یا باعتبار سبب یعنی زوجیت کے اعتبار سے لھذا جس طرح دوسرے وارثین قصاص اور دیت کے حقدار ہیں اسی طرح زوجین بھی قصاص اور دیت کے حقدار ہوں گے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص اور دیت میں زوجین کا حق نہیں ہے کیونکہ قصاص میں جو وراثت ثابت ہوتی ہے وہ خلافت اور جانشینی ہے اور خلافت کی بنیاد نسب ہے سبب نہیں ہے اور سبب چونکہ موت سے ختم ہوتا ہے اس لئے قصاص اور دیت میں زوجین کا حق نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے آپ ﷺ نے اشیم ضبابی کی بیوی کو اس کی دیت سے حصہ دیا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دیت میں بیوی کا حصہ ہے۔

فان صالح بالف: مسئلہ یہ ہے کہ ایک آزاد اور ایک غلام نے ایک شخص کو قتل کر دیا پھر آزاد اور غلام کے مولی نے کسی شخص کو وکیل بنایا کہ وہ دونوں کی طرف سے اولیائے مقتول کے ساتھ ہزار، روپے پر صلح کرلے چنانچہ وکیل نے ہزار روپے کے عوض اولیائے مقتول کے ساتھ صلح کر لی تو یہ ہزار روپے آزاد اور مولی کے غلام دونوں پر نصفِ نصف واجب ہوں گے اس لئے کہ اس عقد میں وکیل سفیر محض ہے اصل عاقدین آزاد اور مولیٰ کا غلام ہیں لھذا عقد صلح کے حقوق موکلین کی طرف راجع ہوں گے۔

ویقتل جمع بفرد: مسئلہ یہ ہے کہ کئی افرادوں نے مل کر ایک شخص کو اس طریقہ پر قتل کر دیا کہ ہر ایک نے اس کے قتل کرنے میں کردار ادا کیا تو سب کو قتل کیا جائے گا کیونکہ حضرت عمرؓ کے دور میں صنعاء میں سات آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے ان سب کو قتل کروادیا اور فرمایا ''لو تمالأ علیه اهل صنعاء لقلتهم به جمیعاً''۔

اور اگر ایک شخص نے کئی افرادوں کو قتل کر دیا تو اگر تمام اولیاء جمع ہو جائیں تب قصاص میں یہی ایک قاتل سب کیلئے قتل کیا جائے گا اور اگر ان میں سے ایک حاضر ہوا اور اس کیلئے قصاص لیا گیا تو بھی باقیوں کا حق ساقط ہو گیا اور کچھ مال کسی کو نہیں ملے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کے یہاں مختلف اقوال ہیں۔ (۱) یہ کہ اگر قاتل نے سب مقتولین کو یکے بعد دیگرے قتل کیا ہو تو اول کے بدلے میں قصاصاً قتل کی جائے گی اور باقیوں کے بدلے میں مال واجب ہوگا۔

(۲) اور اگر معلوم نہ ہو کہ کس کو پہلے قتل کیا ہے تو اس صورت میں سب کے حق میں قصاص کیا جائے گا پھر دیت ان سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

(۳) قرعہ ڈالا جائے گا جس کا نام پہلے آئے اس کیلئے قتل کیا جائے گا اور باقیوں کیلئے مال واجب ہوگا۔

﴿ولایقطع یدان بید وان امر اسکینا علی ید فقطعت ضمنادیتها﴾ هذاعندنا وعند الشافعیؒ اذااخذ رجلان سکینا وامراه علی ید اخر تقطع یدهما اعتبارا بالنفس ولنا ان الانقطاع وقع باعتمادهما والمحل متجز فیضاف الی کل واحد البعض بخلاف النفس فان زهوق الروح غیر متجز ﴿وان قطع

رجل یمینی رجلین فلهما یمینه و دیة ید فان حضر احدهما و قطع فللاٰخر الدیة﴾ هذا عندنا سواء قطعهما علی التعاقب او معا وعند الشافعیؒ یقطع بالاول وفی القِران یقرع . ﴿ویقاد عبد اقربقود﴾ هذا عندنا لانه غیر متهم فیه لانه مضربه و لانه مبقی علی اصل الحریة فی حق الدم وعند زفرؒ لایصح اقراره کمافی المال لملاقاته حق المولی ﴿ ومن رمی رجلا عمدا فنفذ السهم الی اٰخر فماتا یقتص للاول وعلی عاقلته الدیة للثانی﴾ لان الاول عمد والثانی خطأ.

ترجمہ: ایک ہاتھ کے بدلے دو ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے اگر دونوں نے اس کے ہاتھ پر چھری پھیر دی اور اس کا ہاتھ کٹ گیا تو دونوں دیت کے ضامن ہوں گے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب دونوں آدمیوں نے چھری لے لی اور ایک شخص کے ہاتھ پر پھیر دی تو دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا وہ نفس پر قیاس کرتے ہیں ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کا کٹ جانا دونوں کے تعاون سے واقع ہوا ہے اور محل تجزی کو قبول کرتا ہے لھذا ہر ایک کی طرف بعض ہاتھ منسوب ہوگا بر خلاف نفس کے کیونکہ روح کا نکل جانا متجزی نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کے داہنے ہاتھوں کو کاٹ ڈالا تو ان دونوں کیلئے ان کا داہنا ہاتھ کاٹنے اور دیت لینے کا حق ہوگا اگر دونوں میں سے ایک حاضر ہوگیا اور اس کیلئے ہاتھ کاٹ دیا گیا تو دوسرے کیلئے دیت ہوگی یہ ہمارے نزدیک ہے چاہے دونوں کے ہاتھوں کا کاٹا جانا پے در پے ہو یا ایک ساتھ ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک پے در پے ہونے کی صورت میں پہلے کیلئے ہاتھ کاٹا جائے گا اور ایک ساتھ ہونے کی صورت میں قرعہ ڈالا جائے گا۔ اور جس غلام نے قصاص کا اقرار کیا ہے تو اس سے قصاص لیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے اسلئے کہ اس میں وہ متہم نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کیلئے نقصان دہ ہے نیز یہ بھی ہے کہ خون کے بارے میں اصل حریت پر باقی ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح نہیں ہے جیسا کہ مال میں صحیح نہیں اسلئے کہ یہ اقرار مولیٰ کے حق پر واقع ہوتا ہے۔ اور جس نے کسی شخص کو تیر مارا عمداً پس وہ تیر اس سے دوسرے کو جالگا پس وہ دونوں مر گئے تو اول کیلئے قصاص لیا جائے گا اور اس کے عاقلہ پر دوسرے کیلئے دیت لازم ہوگی کیونکہ پہلا قتل عمداً اور دوسرا خطأً۔

تشریح: ایک ہاتھ کے عوض دو ہاتھ نہ کاٹے جائیں گے:

مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ دیا مثلاً دونوں نے چھری لے لی اور دونوں نے مشترکہ طور پر اس کے ہاتھ چھری چلائی جس کے نتیجہ میں اس کا ہاتھ کٹ گیا تو اس صورت میں دونوں پر ہاتھ کی دیت لازم ہوگی قصاص نہیں لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سے قصاص لیا جائے گا یعنی دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا انہوں نے اس کو قیاس کیا ہے قتل پر یعنی

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کر دیا تو دونوں نے قصاص لیا جاتا ہے اسی طرح ہاتھ کاٹنے کی صورت میں بھی دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں پر قطع ید دونوں کے مشترکہ عمل کے نتیجہ میں پایا گیا ہے گویا کہ دونوں میں سے ہر ایک نے ہاتھ کا بعض حصہ کاٹا ہے اور ہاتھ کاٹنے میں تجزی ہو سکتی ہے کہ کچھ ایک نے کاٹا ہو اور کچھ دوسرے نے لھذا جب ہر ایک نے پورا ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ بعض ہاتھ کاٹا ہے تو اس پر قصاص بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ قصاص میں مساوات ہوتی ہے اور یہاں پر مساوات ممکن نہیں ہے۔ بر خلاف نفس کے کیونکہ نفس میں تجزی نہیں ہو سکتی پس جب قتل نفس میں تجزی نہیں ہو سکتی تو اس کو قتل نفس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

وان قطع رجل یمینی رجلین: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دو آمیوں کے داہنا کاٹ دیا چاہے ایک ساتھ کاٹ دیا ہو مثلاً ایک دفعہ تلوار چلانے سے دونوں کے ہاتھ اڑا دئے یا پے در پے ہو یعنی پہلے ایک کا ہاتھ کاٹا ہو پھر دوسرے کا تو اس صورت میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ دونوں کے لئے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور پھر اس سے ایک ہاتھ کی دیت لی جائے گی جو دونوں کے درمیان نصف، نصف تقسیم کی جائے گی کیونکہ ایک ہاتھ کاٹنا دونوں کے ہاتھوں کا بدل نہیں ہو سکتا۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کے ہاتھ تعاقب کے ساتھ کاٹے ہو یعنی پہلے ایک ہاتھ کاٹا ہو پھر دوسرے کا تو اس صورت میں پہلے والے کیلئے ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرے کیلئے دیت لازم ہوگی اور اگر دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ کاٹے ہو تو پھر قرعہ ڈالا جائے گا جس کا قرعہ نکلا اس کیلئے ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرے کیلئے دیت لازم ہوگی۔ کیونکہ جس کا ہاتھ پہلے کاٹا ہے اس کا حق مقدم ہے کہ اس کیلئے قصاص لیا جائے

ہماری دلیل یہ ہے کہ قصاص کے سبب میں دونوں برابر ہیں یعنی قاطع نے دونوں کا ہاتھ کاٹا ہے جس کے عوض میں اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے جب قصاص کے سبب میں دونوں برابر ہیں تو دونوں کیلئے برابر قصاص لیا جائے گا اور اس سے چونکہ دونوں کا حق پورا نہیں ہوا لھذا ایک ہاتھ کی دیت اس سے لی جائے گی جو دونوں کے درمیان تقسیم کی جائے گی۔

ویقاد عبد اقر بقود: مسئلہ یہ ہے کہ جب غلام نے اقرار کیا کہ میں نے قتل عمد کیا ہے لھذا میرے اوپر قصاص واجب ہے تو اس کا یہ اقرار معتبر ہوگا اور غلام سے قصاص لیا جائے گا اور یہ اقرار اس لئے معتبر ہوگا کہ اس اقرار میں غلام کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ سراسر نقصان ہے جب اس میں غلام کا فائدہ نہیں ہے تو اس اقرار میں غلام متہم بھی نہ ہوگا اور جب غلام متہم نہیں ہے تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔

نیز یہ بھی ہے کہ خون کے بارے میں غلام اصل حریت اور آدمیت پر باقی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر آقا غلام پر قصاص کا اقرار کرے تو مولیٰ کا اقرار اس پر معتبر نہ ہوگا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غلام اگرچہ مملوک ہے لیکن خون کے بارے میں وہ اصل حریت اور آدمیت پر باقی ہے لھذا خون کے بارے میں غلام کا اقرار معتبر ہوگا۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قصاص کے بارے میں غلام کا اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ غلام کے اقرار کرنے سے مولیٰ کا حق باطل ہوتا ہے اگر غلام مال کا اقرار کرے تو مولیٰ کے حق کی وجہ سے یہ اقرار معتبر نہیں ہوتا لھذا نفس پر قصاص کے بارے میں بھی غلام کا اقرار معتبر نہ ہوگا۔ اس کا جواب ہم ماقبل میں دے چکے ہیں کہ خون کے حق میں غلام اصل آدمیت اور حریت پر باقی ہے لھذا خون کے بارے میں اس کا اقرار معتبر ہوگا۔

ومن رمی رجلا فنفذالسھم : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کی طرف عمداً تیر مارا یا گولی ماردی اور وہ تیر یا گولی پہلے شخص سے نکل کر دوسرے کو لگ گئی اور دونوں مرگئے تو اس صورت میں قاتل پر پہلے شخص کیلئے قصاص واجب ہوگا اور دوسرے کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ پہلے کو عمداً قتل کیا ہے اور دوسرے کو خطأً قتل کیا ہے لھذا پہلے شخص کیلئے قصاص اور دوسرے کیلئے قاتل کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی

﴿ومن قطع یدرجل ثم قتله اخذ بهما فی عمدین ومختلفین برأ بینهما اولا وخطأین بینهما برأ کفت دیه ان لم یبرأ بین ھذین﴾ ھذه ثمانیة مسائل لان القطع اماعمد اوخطأ ثم القتل کذلک صار اربعة ثم اماان یکون بینهما براء اولایکون صار ثمانیة فان کان کل واحد منهما عمدا فان کان برء بینهما یقتص بالقطع ثم بالقتل وان لم یبرأ فکذا عندابی حنیفةؒ لان القطع ثم القتل هو المثل صورة ومعنی وعندهما یقتل ولایقطع فدخل جزاء القطع فی جزاء القتل وتحقیق ھذا فی اصول الفقه فی الاداء والقضاء وان کان کل منهما خطأ فان کان برء بینهما اخذ بهما ای یجب دیة القطع والقتل وان لم یبرأ بینهما کفت دیة القتل لان دیة القطع انمایجب عند استحکام اثر الفعل وهو ان یعلم عدم السرایة والفرق بین ھذه الصورة وبین عمدین لابرء بینهما ان الدیة مثل غیر معقول فالاصل عدم وجوبها بخلاف القصاص فانه مثل معقول وان قطع عمدا ثم قتل خطأ سواء برأ بینهما اولم یبرء اخذ بالقتل والقطع ای یقتص للقطع وتوخذ دیة النفس وان قطع خطأ ثم قتل عمدا سواء برأ بینهما اولا توخذ الدیة للقطع ویقتص للقتل لاختلاف الجنایتین لان احدهما عمدوالآخر خطأ ﴿کمافی ضرب مائة سوط برأ من تسعین ومات من

عشرة﴾ فانه يكتفي بدية واحدة لانه لمابرأ من تسعين لم يبق معتبرة الافي حق التعزير وكذا كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابي حنيفةؒ وعن ابي يوسفؒ مثله حكومة عدل وعن محمدؒ اجرة الطبيب ﴿وتجب حكومة عدل في مائة سوط جرحته وفي الرها﴾ سيأتي في كتاب الديات تفسير حكومة عدل .

ترجمہ: اور جس نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کو قتل کر دیا تو وہ دونوں کے بارے میں ماخوذ ہوگا اگر دونوں عمداً ہوں یا مختلف ہوں درمیان میں اچھا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور جب دونوں خطأً ہوں اور دمیان میں اچھا ہوا ہو اور ایک دیت کافی ہوگی جبکہ دونوں خطأً ہوں اور درمیان میں اچھا نہ ہوا ہو یہ آٹھ مسائل ہیں اس لئے کہ ہاتھ کاٹنا یا عمداً ہوگا یا خطأً پھر قتل بھی اسی طرح ہے یہ چار قسمیں ہیں پھر درمیان میں اچھا ہوا ہوگا یا نہیں لھذا یہ آٹھ اقسام ہوگئے ۔ پس اگر دونوں میں سے ہر ایک عمداً ہو پس اگر درمیان میں اچھا ہوا ہو تو اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کا قصاص لیا جائے گا پھر قتل کیا جائے گا اور اگر درمیان میں اچھا نہ ہوا ہو تو پھر بھی یہی کیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس لئے پہلے ہاتھ کاٹنا پھر قتل کرنا یہی مثل صوری اور مثل معنوی ہیں اور صاحبین کے نزدیک قتل کیا جائے گا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا پس ہاتھ کاٹنے کی جزاء قتل میں داخل ہوجائے گی اس کی تحقیق اصول فقہ میں ادا اور قضاء کی بحث میں موجود ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک خطأً ہو پس اگر دونوں کے درمیان اچھا ہوا ہو تو دونوں کے ساتھ ماخوذ ہوگا یعنی ہاتھ کاٹنے کی دیت بھی لازم ہوگی اور قتل کی دیت بھی اور اگر درمیان میں اچھا نہ ہوا ہو تو پھر صرف قتل کی دیت کافی ہے، اس صورت اور عمداً ہاتھ کاٹنے پھر عمداً قتل کرنے میں جبکہ درمیان میں اچھا نہ ہوا ہو (ان دونوں) میں فرق یہ ہے کہ دیت مثلِ معقول نہیں اصل یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہو برخلاف قصاص کے کیونکہ وہ مثل معقول ہے۔ اگر عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطأً قتل کیا چاہے درمیان میں اچھا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو تو اس صورت میں قتل اور قطع دونوں میں ماخوذ ہوگا یعنی ہاتھ کاٹنے کا قصاص لیا جائے گا پھر نفس کی دیت لی جائے گی اور اگر خطأً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا چاہے درمیان میں اچھا ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کی دیت لی جائے گی پھر قتل کیا جائے گا کیونکہ دونوں جنایتیں الگ الگ ہیں اس لئے کہ دونوں میں سے ایک عمداً ہے اور دوسرا خطأً ہے جیسے سو کوڑے مارنے کی صورت جب وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہوگیا اور دس کوڑے لگانے سے مرگیا تو اس میں ایک دیت کافی ہے اس لئے کہ جب وہ نوے کوڑوں سے اچھا ہوگیا تو وہ جنایت باقی نہ رہی مگر صرف تعزیر کے حق میں اسی طرح ہر وہ زخم جو بھر جائے اور اس کا اثر باقی نہ رہے امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے اس میں حکومتِ عدل ہے اور امام محمدؒ سے منقول ہے طبیب کی اجرت ہے اور عادل کا فیصلہ واجب ہے اس صورت میں کہ سو کوڑے لگائے ہو اور اس کا اثر باقی

ہو حکومت عدل کی تفسیر کتاب الدیات میں آرہی ہے۔

تشریح: قطع اور قتل عمداً اور خطاءً کے آٹھ اقسام:

اگر کسی نے دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اس کو قتل کر دیا تو اس کی آٹھ صورتیں بنتی ہیں جن میں سے چھ صورتوں میں بالاتفاق تداخل نہ ہوگا یعنی ہر ایک جرم کی الگ الگ جزاء واجب ہوگی اور ایک صورت میں بالاتفاق تداخل ہوگا جبکہ ایک صورت مختلف فیہ ہے۔ جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا۔

(۲) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا۔

(۳) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا۔

(۴) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا۔

یہ چار صورتیں ہو گئیں اب درمیان میں یا صحت واقع ہوئی ہوگی یا نہ ہوگی تو کل آٹھ صورتیں بنتی ہیں ہر ایک صورت حکم کے ساتھ درجہ ذیل ترتیب سے سمجھ لیجئے۔

(۱) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع ہوئی تھی یعنی ہاتھ ٹھیک ہو گیا تھا اس کا حکم یہ ہے کہ دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا پھر قتل کیا جائے گا بالاتفاق۔

(۲) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع ہوئی تھی اس صورت میں بھی دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے ہاتھ کی نصف دیت لی جائے گی پھر قتل نفس کی پوری دیت لی جائے گی۔

(۳) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع ہوئی تھی اس صورت میں بھی دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے ہاتھ کاٹا جائے گا پھر قتل نفس کی پوری دیت لی جائے گی۔

(۴) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع ہوئی تھی اس صورت میں بھی دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے ہاتھ کی نصف دیت لی جائے گی پھر قتل نفس میں قصاص کیا جائے گا۔

(۵) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع نہیں ہوئی تھی یعنی ہاتھ ٹھیک نہیں ہوا تھا یہ صورت مختلف فیہ ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولی مقتول کو اختیار ہے اگر چاہے تو پہلے ہاتھ کا قصاص لے لے پھر نفس کا قصاص لے لے اور اگر چاہے تو صرف نفس کے قصاص پر اکتفاء کر دے یعنی تداخل لازم نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ پہلے ہاتھ کا قصاص لینا پھر نفس کا قصاص لینا مشکل

صوری اور مثل معنوی ہے۔
اور صاحبینؒ کے نزدیک تداخل ہوگا یعنی صرف نفس کا قصاص لیا جائے گا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لئے کہ ہاتھ کے زخم نے سرایت کر کے نفس کو قتل کر دیا ہے لھذا دونوں ایک فعل شمار کیا جائے گا اور ایک قصاص لیا جائے گا۔
(۶) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع نہیں ہوئی تھی اس صورت میں بالاتفاق تداخل ہوگا یعنی ایک (نفس کی) دیت واجب ہوگی اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کی دیت اس وقت واجب ہوگی جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ زخم آگے سرایت کرنے والا نہیں ہے لیکن جب تک یہ معلوم نہ ہو تو دیت واجب نہ ہوگی اور جب وہ آدمی اس زخم سے مرگیا تو معلوم ہو گیا کہ زخم نے قتل نفس کی طرف سرایت کی اور سرایت کی صورت میں نفس کی دیت واجب ہوتی ہے۔
(۷) پہلے عمداً ہاتھ کاٹ دیا پھر خطاءً قتل کر دیا درمیان میں صحت واقع نہیں ہوئی تھی اس صورت میں بھی دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے ہاتھ کاٹا جائے گا پھر نفس کی دیت واجب ہوگی کیونکہ دونوں جنایتیں الگ الگ ہیں ہر ایک کی الگ الگ جزاء واجب ہوگی۔
(۸) پہلے خطاءً ہاتھ کاٹ دیا پھر عمداً قتل کر دیا اس صورت میں بھی دونوں جنایتوں میں ماخوذ ہوگا یعنی پہلے ہاتھ کیلئے نصف دیت لی جائے گی پھر قتل نفس میں قصاص لیا جائے گا کیونکہ دونوں جنایتیں الگ الگ ہیں ہر ایک کی الگ الگ جزاء واجب ہوگی۔

والفرق بین هذه الصورة وبین عمدین: شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صورت (۵) اور صورت (۶) میں فرق یہ ہے کہ صورت (۶) میں تداخل ہے اور صورت (۵) میں تداخل نہیں ہے فرق دونوں میں یہ ہے کہ دیت مثل غیر معقول ہے اصل یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہو کیونکہ دیت مال ہے اور مال جان کا بدل نہیں بن سکتا لیکن نص کی وجہ سے قتل خطاء میں دیت واجب کر دی لھذا دیت بقدر ضرورت ہوگی صورت (۶) میں جب دونوں خطاءً واقع ہوئے ہیں تو معلوم ہوا کہ زخم قتل پر منتہی ہوا لھذا تداخل ہوگا۔ برخلاف صورت (۵) کے کیونکہ اس میں قصاص ہے اور قصاص مثل معقول ہے یعنی جان کے بدلے جان ہے لھذا جب دونوں میں مماثلت موجود ہے تو دونوں کی الگ الگ جزاء لازم ہوگی۔

فائدہ: ہماری ذکر کردہ تشریح کو ایک بار بغور دیکھنے سے کتاب کی عبارت کا سمجھنا بالکل آسان ہے لھذا دیکھتے جائیں اور ہر ایک صورت کو اپنی اپنی جگہ متعین کرتے جائیں

کمافی ضرب مائة سوط: یہ عبارت سابقہ متن ''کفت دیة واحدة'' کے ساتھ متعلق ہے یعنی جس طرح صورت میں (۶) میں ایک دیت واجب ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو نوے کوڑے لگا دئے

لیکن اس سے وہ مرا نہیں بلکہ ایسا تندرست ہوگیا کہ اس کا اثر بھی باقی نہیں رہا لیکن اس کے بعد جب اس کو دس کوڑے لگادیئے تو اس سے وہ مرگیا تو اس صورت میں صرف ایک دیت واجب ہوگی سابقہ نوے کوڑوں کیلئے کچھ بھی واجب نہ ہوگا ہاں اس کیلئے تعزیر ہوسکتی ہے لیکن تعزیر کے علاوہ کچھ واجب نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسی طرح ہر وہ زخم جس سے تندرست ہوجائے اور اس کا اثر باقی نہ رہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں صرف تعزیر ہوسکتی ہے تعزیر کے علاوہ کچھ واجب نہ ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہے یعنی عادل اور ثالث نے جو ضمان واجب کردیا وہی واجب ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت ڈاکٹر اور دوائی کا جو خرچہ آیا ہے وہ ادا کرنا لازم ہوگا۔

اور اگر ایک شخص نے دوسرے کو سو کوڑے لگائے یا کوئی بھی زخم لگادیا جس کا اثر باقی رہ گیا تو اس صورت میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا (حکومۃ عدل کی تفسیر کتاب الدیات میں آئے گی ان شاءاللہ تعالیٰ)

﴿ومن قطع يد رجل فعفا عن القطع فمات منه ضمن قاطعه ديته﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ وقالا لايجب شىء لان العفو عن القطع عفو عن موجبه وهو القطع ان لم يسر والقتل ان سرى له انه عفى عن القطع فاذا سرى علم انه كان قتلا لاقطعا وانما لايجب القصاص لشبهة العفو ﴿ولو عفى عن الجناية اوعن القطع ومايحدث منه فهو عفوعن النفس والخطأ من ثلث ماله والعمدمن كله﴾ اى اذاكانت الجناية خطأ وقدعفى عنها فهوعفو عن الدية فيعتبر من الثلث لان الدية مال فحق الورثة يتعلق بها فالعفو وصية فيصح من الثلث واماالعمد فموجبه القود وهو ليس بمال فلم يتعلق به حق الورثة فيصح العفو عنه على الكمال فان قلت القود انما يجب بعد الموت تشفيا لصدور الاولياء فينبغى ان لايصح عفو المقتول قلت السبب العقد فى حقه فيعتبر وسيأتى كفية وجوب القود ﴿وكذا الشجة﴾ اى لو كانت مقام القطع الشجة فهي على الخلاف المذكور.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹا چنانچہ مقطوع نے قطع سے اسے معاف کردیا پھر وہ آدمی اس سے مرگیا تو قاطع دیت کا ضامن ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قطع معاف کرنا اس سے جو پیدا ہوگا سب کو معاف کرنا ہے اور وہ قطع ہے اگر زخم سرایت نہ کرے اور قتل ہے اگر سرایت کرجائے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ہاتھ کاٹنے کو معاف کیا ہے لیکن جب اس نے سرایت کی تو معلوم ہوا کہ وہ قتل تھا قطع نہیں تھا اور قصاص اسلئے

واجب نہیں کہ معاف کرنے کا شبہ موجود ہے اور اگر اس نے تقصیر معاف کی یا قطع اور جو کچھ اس سے پیدا ہوگا سب کو معاف کیا تو یہ نفس سے معافی ہے لھذا قتل خطاء میں معافی ثلث مال سے معتبر ہوگی اور قتل عمد میں کل مال سے یعنی جب جنایت خطاء ہو اور اس نے جنایت سے معافی کی تو یہ دیت کو معاف کرنا ہے لھذا یہ معافی ثلث مال سے معتبر ہوگی اسلئے کہ دیت مال ہے لھذا ورثاء کا حق اس کے ساتھ متعلق ہوگا تو معاف کرنا درحقیقت وصیت ہے لھذا ثلث مال سے معتبر ہوگی اور قتل عمد کا موجب قصاص ہے اور قصاص مال نہیں ہے لھذا اس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق نہ ہوگا لھذا اس کو مکمل طور پر معاف کرنا صحیح ہے۔ اگر تم یہ کہو کہ قصاص تو موت کے بعد واجب ہوتا ہے تاکہ اولیاء کے دلوں کو تشفی حاصل ہو تو مناسب یہ ہے کہ مقتول کی جانب سے معافی صحیح نہ ہو۔ میں کہتا ہوں اس کے حق میں سبب منعقد ہو چکا ہے لھذا وہ معتبر ہوگا اور قصاص کے واجب ہونے کی کیفیت آگے آرہی ہے۔ اسی طرح سر کا زخم بھی ہے یعنی اگر ہاتھ کاٹنے کے بجائے سر کا زخم ہو تو وہ بھی مذکورہ اختلاف پر مبنی ہے۔

تشریح: قطع ید کی معافی، نفس کی معافی شمار نہ کی جائے گی:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا چنانچہ مقطوع نے اس کو ہاتھ کا ضمان معاف کر دیا پھر اس زخم کی سرایت کی وجہ سے وہ آدمی مر گیا تو قاطع پر اس شخص کی دیت لازم ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس نے ہاتھ کا جرم معاف کیا تو یہ جان سے بھی معافی سمجھی جائے گی اور کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے قطع کو معاف کیا تو اس نے پوری جنایت کو معاف کر دیا۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ قطع کی دو قسمیں ہیں (۱) قطع ساری (۲) قطع مقتصر جب اس نے قطع کو معاف کیا تو اس نے قطع کی دونوں قسموں کو معاف کر دیا لھذا اب جان کا ضمان لازم نہ ہوگا

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مقطوع نے قطع معاف کیا ہے لیکن جب وہ اس زخم کی سرایت کی وجہ سے مر گیا تو معلوم ہوا کہ وہ قطع نہیں تھا بلکہ قتل تھا اور قتل سے تو اس نے معافی نہیں کی ہے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قصاص واجب ہوتا (بشرطیکہ قطع عمداً ہو) لیکن چونکہ قطع کی معافی نے شبہ پیدا کر دیا ہے اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوتا ہے لھذا قصاص تو ساقط ہوگا لیکن کامل دیت واجب ہوگی۔

اور اگر مقطوع نے قاطع کو قطع اور جو کچھ قطع سے پیدا ہوگا سب سے معاف کر دیا۔ یا مقطوع نے قاطع کو جنایت کی تقصیر سے معاف کر دیا تو اس صورت میں مقطوع نے قاطع کے نفس اور جان کو معاف کر دیا ہے لھذا اب دیت بھی واجب نہ ہوگی اب دیکھا جائے گا پس اگر قطع خطاء ہو تو اس صورت میں مقتول کی معافی ثلث سے معتبر ہوگی یعنی اگر مقتول کا کوئی اور مال نہ ہو تو پھر یہ معافی ثلث سے معتبر ہوگی اس لئے کہ دیت مال ہے اور یہ مال ورثاء کا حق ہے اور جب مقتول نے قاطع کو معاف کیا ہے

تو گویا کہ مقتول نے قاطع کیلئے پوری دیت کی وصیت کی ہے اور وصیت ثلث مال (۱/۳) میں معتبر ہے لھذا ایک ثلث (۱/۳) قاطع کو معاف کیا جائے گا اور دو ثلث (۲/۳) اولیائے مقتول کو ادا کئے جائیں گے۔

اور اگر قطع ید عمداً ہوا اور پھر مقطوع نے قاطع کو معاف کر دیا تو یہ معافی کل مال سے معتبر ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں مال واجب نہیں بلکہ قصاص واجب ہے اور قصاص مال نہیں جب قصاص مال نہیں تو اس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق نہیں ہے اور جب اس کے ساتھ ورثاء کا حق متعلق نہیں ہے تو پورے کے حق میں معافی معتبر ہوگی۔

فان قلت : معترض یہ کہتا ہے کہ قصاص تو مقتول کی موت کے بعد واجب ہوتا ہے تاکہ اولیائے کے دلوں کو تشفی حاصل ہو اور جب قصاص موت کی بعد ثابت ہوتا ہے اور مقتول نے چونکہ اپنی موت سے پہلے قصاص کو معاف کیا ہے لھذا یہ معافی معتبر نہ ہونی چاہئے کیونکہ جب موت سے پہلے تو قصاص ثابت نہیں تو معاف کرنا کیسے صحیح سمجھا جائے گا لھذا قصاص کی معافی معتبر نہ ہونی چاہئے اور جب مقطوع کی معافی معتبر نہیں تو اب ورثاء کو اختیار ہونا چاہئے اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے تو صلح کر لیں؟

قلت : اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دیت اور قصاص اگرچہ مقتول کی موت کے بعد ثابت ہوتے ہیں لیکن یہاں پر جب قاطع نے مقطوع کا ہاتھ کاٹ دیا اور زخم موجود ہو گیا قصاص کا سبب موجود ہو گیا لیکن ابھی تک مسبب (یعنی قصاص) ثابت نہیں ہوا ہے مسبب (یعنی قصاص) اس کی موت کے بعد ثابت ہوگا لھذا جب قصاص کا سبب منعقد ہو چکا ہے اور اس نے معافی کر دی تو یہ معافی معتبر ہوگی، شارحؒ فرماتے ہیں کہ قصاص کے واجب ہونے کی کیفیت کا بیان آگے آ رہا ہے۔

وکذا الشجة: اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں زخم لگایا اور اس زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے وہ شخص مر گیا تو اس میں بھی یہی تفصیل اور اختلاف ہے جو ماقبل والے مسئلہ میں گزر گیا یعنی اگر اس نے صرف زخم سے معافی کی ہے تو یہ نفس سے معافی نہ سمجھی جائے گی اور اگر اس نے جنایت سے معافی کی ہو تو پھر یہ نفس سے بھی معافی سمجھی جائے گی۔

﴿فان قطعت امرأة يد رجل فنكحها على يده ثم مات يجب مهر مثلها و دية يدفى مالها ان تعمدت وعلى عاقلتها ان اخطأت﴾ اى ان قطعت امرأة يد رجل عمدا فنكحها على يده فهو نكاح اما على الموجب الاصلى للقطع العمد وهو القصاص فى الطرف فهو لايصح مهرا فيجب مهر المثل وعليها الدية فى مالها واما على ماهو واجب بهذا القطع وهو الديه فانه لاقصاص بين الرجل المرأة فى الطرف ثم اذا سرى وظهر ان دية اليد غير واجبة فيجب مهر المثل وان قطعت خطأ يجب مهر المثل ايضاً لهذا و دية

النفس علی العاقلة فلامقاصة ههنا بخلاف العمد ﴿فان نکحها علی الید ومایحدث منهاواوعلی الجنایة ثم مات ففی العمد مهر المثل وفی الخطأ رفع عن العاقلة مهر مثلها والباقی وصیة لهم فان خرج من الثلث سقط والایسقط ثلث المال﴾ انما یجب مهر المثلث فی العمد لان هذاتزوج علی القصاص وهو لایصلح مهرافیجب مهر المثل ولاشیء علیها بسبب القتل لان الواجب القصاص وقد اسقطه وان کان خطأ یرفع عن العاقلة مهر مثلها لان هذا تزوج علی الدیة وهی تصلح مهرافان کان المهر المثل مساویا للدیة ولامال له سوی هذا فلاشیء علی العاقلة لان التزوج من الحوائج الاصلیة فیعتبر من جمیع المال وان کان مهر المثل اکثر لایجب الزیادة لانها رضیت باقل من مهر المثل وان کان مهرالمثل اقل فالزیادة وصیة للعاقلة وتصح لانهم لیسوا بقتلة وتعتبر من الثلث فان خرجت من الثلث سقطت والاسقط مقدار ثلث المال وهذا الفرق بین التزوج علی الید وبین التزوج علی الجنایة علی قول ابی حنیفةؒ واماعندهما فالحکم فی التزوج علی الید کماذکرنا فی هذه المسئلة وهی التزوج علی الجنایة .

ترجمہ: اگرکسی عورت نے ایک مردکاہاتھ کاٹ دیاپھراس نے اس کے ساتھ ہاتھ پرنکاح کیاپھروہ مرگیاتوعورت کامہرمثل واجب ہوگااوراس کی دیت واجب ہوگی عورت کے مال سے اگرقطع عمداًہواوراس کے عاقلہ پراگرخطاءًہویعنی اگرکسی عورت نے ایک مردکاہاتھ عمداًکاٹ دیاپھراس نے اس کے ساتھ اپنے ہاتھ کے عوض اس کے ساتھ نکاح کیاتویہ نکاح یاتوقطع عمد کے موجب اصلی پرہے یعنی قصاص فی الطرف پرتویہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتالھذامہرمثل واجب ہوگااورعورت پراس کے مال میں دیت واجب ہوگی یااس چیزپرنکاح کرناہے جواس قطع کے نتیجہ میں واجب ہوگی اوروہ دیت ہے کیونکہ مرداورعورت کے درمیان اطراف میں قصاص واجب نہیں ہے پھرجب اس نے سرایت کی تومعلوم ہواکہ ہاتھ کی دیت واجب نہیں تھی لھذامہرمثل واجب ہوگااوراگراس نے خطأً ہاتھ کاٹاہے توپھربھی مہرمثل واجب ہوگااسی علت کی وجہ سے اور اس کے عاقلہ پرنفس کی دیت واجب ہوگی یہاں پرمقاصہ لازم نہ ہوگابرخلاف عمد کے ۔اوراگراس نے عورت کے ساتھ نکاح کیاہاتھ پراورجوکچھ ہاتھ سے پیداہوگا یاجنایت پرپھروہ مرگیاتوقتل عمدمیں مہرمثل واجب ہوگااورقتل خطأً میں عاقلہ سے مہرمثل کم کیاجائے گااورباقی ان کیلئے بطوروصیت ہوگی پس اگردیت سے نکلتی ہے تودیت ساقط ہوجائے گی ورنہ ثلث مال ساقط ہوجائے گا۔مہرمثل قتل عمدمیں واجب ہوگا کیونکہ یہ قصاص پرنکاح کرناہےاورقصاص مہربننے کی صلاحیت نہیں رکھتالھذامہرمثل واجب ہوگااورقتل کی وجہ سے عورت پرکچھ لازم نہ ہوگاکیونکہ یہاں پرقصاص واجب ہےاورقصاص وہ ساقط کرچکاہےاورقطع یدخطاءًہوتوعاقلہ سے مہرمثل ساقط ہوگااسلئے

کہ یہ دیت پر نکاح کرنا ہے اور دیت مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے پس اگر مہر مثل دیت کے مساوی ہو اور اس شخص کیلئے سوائے اس دیت کوئی مال نہ ہو تو اس صورت میں عاقلہ پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ نکاح کرنا انسان کے حوائج اصلیہ میں سے ہے لھذا وہ پورے مال سے معتبر ہوگا اور اگر مہر مثل زیادہ ہو تو زیادتی واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ خود مہر مثل سے کم پر راضی ہو چکی ہے اور اگر مہر مثل دیت سے کم ہو تو زیادتی عاقلہ کے حق میں وصیت سمجھی جائے گی اور یہ وصیت صحیح ہے کیونکہ عاقلہ قاتلین نہیں ہیں اور یہ وصیت ثلث سے معتبر ہوگی پس اگر وہ ثلث سے نکلتی ہے تو دیت ساقط ہو جائے گی ورنہ ثلثِ مال کے بقدر ساقط ہو جائے گی۔ ہاتھ پر نکاح کرنے اور جنایت پر نکاح کرنے کے درمیان جو فرق ہے یہ فرق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنے کا حکم وہ ہے جو ہم نے یہاں پر اس مسئلہ میں ذکر کر دیا اور وہ ہے جنایت پر نکاح کرنا۔

تشریح: کسی عورت کے ساتھ ہاتھ کی دیت پر نکاح کرنا صحیح ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زینب نامے عورت نے عمران کا ہاتھ کاٹ دیا خطاءً ہو یا عمداً زینب پر ہاتھ کا ضمان لازم ہوگا یعنی پانچ ہزار درہم۔ لیکن عمران نے زینب سے کہا کہ آپ مجھے ضمان نہ دیں بلکہ ضمان (پانچ ہزار درہم) کے عوض میرے ساتھ نکاح کرلیں چنانچہ عورت نے ہاتھ کے بدلے عمران کے ساتھ نکاح کرلیا اور عمران نے قبول کرلیا لیکن اس زخم کی سرایت کی جہ سے عمران کا انتقال ہو گیا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر قطع ید عمداً ہو تو عورت (زینب) کیلئے شوہر (عمران) پر مہر مثل واجب ہوگا اور شوہر (عمران) کیلئے عورت (زینب) کے مال میں قتل نفس کی دیت لازم ہوگی۔

کیونکہ جب قطع عمداً ہے اور عمران نے زینب کے ساتھ ہاتھ کے ضمان پر نکاح کرلیا تو یہ نکاح یا قطع عمد کے موجب اصلی یعنی قصاص پر ہوگا یعنی عمران کیلئے زینب پر قطع ید کا قصاص لازم تھا لیکن عمران نے قصاص کے عوض زینب کے ساتھ نکاح کرلیا لیکن قصاص چونکہ مال نہیں ہے لھذا عورت کے ساتھ بلا مہر نکاح ہوا ہے اور جب بلا مہر نکاح ہوا ہے تو عورت کیلئے شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

اور عورت کے قطع عمد کی وجہ سے چونکہ عمران مرگیا ہے لھذا عورت کے مال میں عمران کے نفس کی دیت لازم ہوگی اور یہ دیت عاقلہ پر لازم نہ ہوگی اسلئے کہ قتل عمد کی دیت عاقلہ پر لازم نہیں ہوتی۔ بلکہ خود قاتل کے مال میں واجب ہوتی ہے۔

واما علی ماھو واجب بھذا القطع: یہ عبارت ماقبل میں ''اما علی الموجب الاصلی'' پر عطف ہے یعنی یہ نکاح یا تو قطع کے موجب اصلی یعنی قصاص پر ہوا ہوگا۔ یا اس قطع کی جو سزا اور ضمان ہے اس پر ہوا ہوگا اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر عورت مرد کا ہاتھ عمداً کاٹ دے تو اس میں قصاص نہیں ہے بلکہ دیت واجب ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ عمران نے زینب

کے ساتھ ہاتھ کی دیت پر نکاح کیا تھا لیکن جب زخم نے سرایت کی اور عمران مر گیا تو معلوم ہوا کہ زینب پر ہاتھ کی دیت واجب نہیں تھی کیونکہ زینب نے درحقیقت عمران کو قتل کیا ہے لھذا زینب پر ہاتھ کی دیت لازم نہیں بلکہ قتل نفس کی دیت لازم تھی اور عمران نے زینب کے ساتھ قتل نفس کی دیت پر نکاح نہیں کیا تھا بلکہ قطع ید کی دیت پر نکاح کیا تھا اور قطع ید کی دیت واجب نہیں تھی تو گویا کہ عمران نے زینب کے ساتھ بلا مہر نکاح کیا تھا اور بلا مہر نکاح کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوتا ہے لھذا اس صورت میں بھی شوہر مہر مثل واجب ہوگا اور زینب پر عمران کے قتل نفس کی دیت لازم ہوگی۔

لیکن یہاں مہر مثل اور دیت میں مقاصہ ہوگا یعنی قتل نفس کی دیت تو دس ہزار درہم ہے اب اگر زینب کا مہر مثل بھی دس ہزار درہم ہو پھر تو نہ عورت سے شوہر کیلئے کچھ لیا جائے گا اور شوہر سے لیکر عورت کو کچھ دیا جائے گا بلکہ "تلک بتلک" والا معاملہ ہو جائے گا لیکن اگر زینب کا مہر مثل پانچ ہزار درہم تھا تو اس صورت میں عورت جو دیت یعنی دس ہزار درہم دے رہی ہے اس سے پانچ ہزار درہم مہر مثل منہا کیا جائے گا اور باقی عمران کے ورثاء کو دیئے جائیں گے یعنی مقاصہ ہو جائے گا۔

اور اگر عورت (زینب) نے عمران کا ہاتھ خطاءً کاٹا تھا اور پھر عمران نے اس کے ساتھ ہاتھ کی دیت کے عوض نکاح کر لیا پھر عمران مر گیا تو اس صورت میں بھی عمران پر مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ عمران نے ہاتھ کی دیت پر نکاح کیا تھا لیکن جب وہ مر گیا تو معلوم ہوا کہ ہاتھ کی دیت واجب نہیں تھی لھذا عورت کے ساتھ بلا مہر نکاح ہو گیا ہے اور بلا مہر نکاح ہونے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوتا ہے لھذا یہاں پر بھی شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا اور عورت (زینب) کے ورثاء پر عمران کے قتل کی دیت لازم ہوگی۔

لیکن یہاں پر مقاصہ نہیں ہوگا یعنی دیت سے بیوی کا مہر کم نہیں کیا جائے گا بلکہ شوہر کو پوری دیت ملے گی برادری (عاقلہ) کی جانب سے اور بیوی کو پورا مہر ملے گا شوہر (عمران) کی جانب سے۔ یہاں مقاصہ اسلئے نہ ہوگا کہ یہاں پر دیت بیوی (زینب) پر لازم نہیں ہے بلکہ اس کی برادری پر لازم ہے اور مہر صرف بیوی (زینب) کا حق ہے لھذا مقاصہ نہ ہوگا برخلاف عمد کے کیونکہ عمد میں دیت صرف بیوی پر لازم تھی اور مہر بھی بیوی کا حق تھا لھذا وہاں مقاصہ ہونا مناسب تھا۔

فان نکحھا علی الید و مایحدث منھا : مسئلہ یہ ہے کہ جب زینب نے عمران کا ہاتھ کاٹ دیا چاہے عمداً ہو یا خطاءً اور عمران نے قطعِ ید اور جو کچھ اس سے پیدا ہوگا، یا جنایت پر زینب کے ساتھ کیا اور زینب نے اس کو قبول کیا پھر زخم کی سرایت کی وجہ سے عمران کا انتقال ہو گیا تو اس صورت میں اگر یہ قطعِ ید عمداً تھا تو عمران پر زینب کیلئے مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ جب زخم کی سرایت کی وجہ سے عمران مر گیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمران کیلئے عورت پر نفس کا قصاص واجب ہو گیا اور عمران نے چونکہ

عورت کے ساتھ قصاص پر نکاح کیا ہے اور قصاص مہر نہیں بن سکتا اس لئے کہ قصاص مال نہیں ہے لھذا جب قصاص مال نہیں تو عورت کے ساتھ بلامہر نکاح ہوگیا ہے اور بلا مہر نکاح ہونے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے لھذا عمران پر زینب کا مہر مثل واجب ہوگا جو اس کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

اور اگر قطعِ ید خطاءً ہوا اور عمران نے قطع کی جنایت کے عوض زینب کے ساتھ نکاح کیا پھر زخم کی سرایت کی وجہ سے عمران مرگیا تو اس صورت میں عورت کے عاقلہ سے مہر مثل کے بقدر دیت ساقط ہوگی اور باقی دیت اگر ثلث مال سے نکل سکتی ہو تو وہ بھی معاف ہوجائے گی اور اگر باقی دیت ثلثِ مال سے نہیں نکل سکتی تو پھر ایک ثلث کے بقدر عاقلہ کو معاف کیا جائے گا اور دو ثلث ورثاء کو دیئے جائیں گے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب قطع ید خطاءً ہو تو اس صورت میں زینب پر دیت واجب ہوگی اور دیت مہر بن سکتی ہے اسلئے کہ دیت مال ہے۔ پس اگر عورت کا مہر مثل دس ہزار درہم ہو اور دیت بھی چونکہ دس ہزار درہم اور عمران کا اس کے علاوہ کوئی بال بھی نہیں ہے تو اس صورت میں عورت کے عاقلہ سے پوری دیت ساقط ہوجائے گی یہاں پر اگر چہ ثلث کے بقدر دیت ساقط ہونا چاہئے تھی لیکن نکاح چونکہ انسان کے حوائج اصلیہ میں سے ہے اور مرض الموت میں انسان کے حوائج اصلیہ کل مال سے معتبر ہوتے ہیں لھذا مہر بھی کل مال سے دیا جائے گا اور اس کے ساتھ ورثاء کا حق وابستہ نہ ہوگا۔

اور اگر مہر مثل دس ہزار درہم سے زیادہ ہو تو جو زیادتی ہے وہ ساقط ہوگی کیونکہ زینب اس کے ساقط ہونے پر خود راضی ہوچکی ہے لھذا زیادتی واجب نہ ہوگی۔

اس صورت میں عورت کے عاقلہ پر دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر عورت کے عاقلہ پر دیت واجب کریں تو اس کا مطلب یہ ہوگا عورت کا عاقلہ عورت کو مہر مثل ادا کریں لیکن یہ انصاف کے خلاف ہے کہ عورت جنایت کرے اور عاقلہ اس کے عوض اس کو مہر ادا کریں لھذا یہ اصول مقرر کیا گیا ہے کہ عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ عاقلہ سے مہر مثل کی مقدار واپس لے۔

اور اگر مہر مثل دیت سے کم ہو مثلاً مہر مثل سات ہزار درہم ہے اور دیت دس ہزار درہم ہے تو اس صورت میں عاقلہ سے سات ہزار درہم دیت ساقط ہوجائے گی اور باقی تین ہزار درہم عاقلہ کے حق میں وصیت شمار کی جائے گی اور عاقلہ کے حق میں یہ وصیت معتبر بھی ہوگی اسلئے کہ عاقلہ قاتل نہیں ہیں قاتل کے حق میں تو وصیت جائز نہیں لیکن غیر قاتل کے حق میں وصیت کرنا جائز ہے لھذا عاقلہ کے حق میں وصیت معتبر ہوگی لیکن وصیت چونکہ انسان کے حوائج اصلیہ سے خارج ہے لھذا اس میں وصیت ثلث میں معتبر ہوگی پس اگر مقتول کا اس دیت کے علاوہ اتنا مال ہو کہ یہ تین ہزار درہم اس کا ثلث بن سکتا ہو پھر تو عاقلہ سے یہ تین ہزار بھی ساقط ہوجائیں گے لیکن اگر مقتول کا اس کا علاوہ کوئی مال نہ ہو تو پھر عاقلہ سے باقی دیت کا ثلث یعنی ایک ہزار ساقط ہوجائے گا اور

دو ثلث یعنی دو ہزار درہم عاقلہ مقتول کے ورثاء کو بطور دیت ادا کریں گے۔

وھذا الفرق: شارحؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں میں فرق کہ پہلے مسئلہ (یعنی صرف قطع کو معاف کرنا) میں عمد کی صورت میں عورت پر اس کے مال میں کامل دیت اور شوہر پر مہر مثل کا واجب ہوگا پھر مقاصہ ہوگا اور خطاء کی صورت میں عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا اور مقاصہ نہ ہوگا اور دوسرے مسئلہ (یعنی جنایت کو معاف کرنے) میں عمد کی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا اور دیت واجب نہ ہوگی اور خطاء کی صورت میں عاقلہ سے مہر مثل ساقط ہوگا۔ یہ فرق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبینؒ کے نزدیک دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ پہلے مسئلہ کا بھی وہی حکم جو دوسرے مسئلہ کا ہے کیونکہ قطع کو معاف کرنا درحقیقت اس سے پیدا ہونے والی جنایت کو معاف کرنا لھذا دونوں کا ایک حکم ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فان مات المقتص له بقطع قتل المقتص منه﴾ ای من قطع یده فاقتص له من الید ثم مات فانه یقتل المقتص منه وعند ابی یوسفؒ لایقتل لانه لما اقدم علی القطع قصاصا ابرأه عما وراء ه قلنا استیفاء القطع لایوجب سقوط القود کمن له القود اذاقطع یدمن علیه القود **﴿وضمن دیة النفس من قطع قودا فسری﴾** ای من له القصاص فی الطرف فاستوفاه فسری الی النفس یضمن دیة النفس عندابی حنیفةؒ لان حقه فی القطع وقدقتل وعندهما لایضمن شیئا لانه استوفی حقه وهو القطع ولایمکنه التقیید بوصف السلامة لمافیه من سدباب القصاص والاحتراز عن السرایة لیس فی وسعه **﴿وارش الید من قطع ید من له علیه قود نفس فعفاعنه﴾** ای قطع ولی القتیل ید القاتل ثم عفاعن القتل ضمن دیة الید عندابی حنیفةؒ لانه استوفی غیر حقه لکن لایجب القصاص للشبهة وعندهما لایضمن شیئا لانه استحق اتلاف النفس بجمیع اجزائه فاتلف البعض فاذاعفا عماوراء هذا البعض فلایضمن شیئاً.

ترجمہ: اگر وہ شخص مرجائے جس کیلئے قطع ید کا قصاص لیا گیا تھا تو مقتص منہ (جس سے قصاص لیا گیا ہے) کو قتل کیا جائے گا یعنی جس نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس سے مقطوع کیلئے ہاتھ کا قصاص لیا گیا پھر مقطوع مرگیا تو مقتص منہ (قاطع) کو قتل کیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے قصاصاً ہاتھ کاٹنے پر اقدام کیا تو اس نے اس کے پیچھے آنے والی حالت سے بری کردیا۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنا قصاص کو ساقط نہیں کرتا جیسا کہ کسی شخص کیلئے قصاص کا حق ثابت ہوا اور اس نے اس شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جس پر قصاص لازم ہے۔ اور نفس کی دیت کا ضامن ہوگا جس نے بطور قصاص

ہاتھ کاٹ دیا پھر زخم نے سرایت کی یعنی جس کیلئے قصاص فی الطرف ثابت تھا اس نے قصاص فی الطرف حاصل کیا پھر زخم نے سرایت کی تو وہ (قاطع ثانی) نفس کی دیت کا ضامن ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ اس کا حق ہاتھ کاٹنے میں تھا اور اس نے قتل کیا اور صاحبینؒ کے نزدیک کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے اور وہ ہے ہاتھ کاٹنا اور اس کو وصف سلامتی کے ساتھ مقید کرنا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ اس میں تو قصاص دروازہ ہی بند ہوجائے گا اور سرایت سے احتراز اس کی وسعت میں نہیں ہے اور ہاتھ کا تاوان لازم ہوگا اس شخص کے ہاتھ کاٹنے سے جس پر نفس کا قصاص لازم ہو پھر اس سے معاف کردیا، یعنی مقتول کے ولی نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کو قتل سے بری کردیا تو ولی مقتول ہاتھ کی دیت کا ضامن ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ اس نے اپنے حق کے علاوہ دوسرا حق حاصل کیا ہے لیکن قصاص واجب نہ ہوگا شبہہ کی وجہ سے اور صاحبینؒ کے نزدیک کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ جان کے تلف کرنے کا مستحق ہوچکا ہے اور اس نے بعض اجزاء کو تلف کیا ہے پس جب اس نے معاف کیا تو یہ معافی اس بعض کے علاوہ دوسرے اجزاء سے معافی ہوگی لھذا ضامن نہ ہوگا۔

تشریح: فان مات المقتص له بقطع قتل المقتص منه:

فائدہ: مقطوع اول (خالد) کو مقتص لہ اور مقطوع ثانی (عمران) کو مقتص منہ کہا جاتا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا چنانچہ اس کے نتیجہ میں خالد نے عمران سے اپنے ہاتھ کا قصاص لے لیا یعنی عمران کا ہاتھ کاٹ دیا لیکن خالد (مقطوع اول) کے زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے خالد (مقطوع اول) کا انتقال ہوگیا تو اس صورت میں عمران (مقطوع ثانی) کو قصاصاً قتل کیا جائے گا یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک مقتص منہ (یعنی مقطوع ثانی) کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب مقطوع اول نے قصاصاً ہاتھ کاٹ دیا تو اس نے اس کے بعد پیدا ہونے والی حالت اور کیفیت سے قاطع کو معاف کردیا اور جب معاف کردیا ہے تو اب قصاص ثابت نہ ہوگا۔

طرفینؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے سے قصاص فی النفس ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ اس نے یہی خیال کیا تھا کہ میرا حق صرف ہاتھ کاٹنے میں ہے لیکن جب زخم نے سرایت کی تو معلوم ہوا کہ اس کا حق ہاتھ کاٹنے میں نہ تھا بلکہ قصاص فی النفس میں تھا لھذا جب اس کا حق ابھی تک ثابت نہیں ہوا تھا تو معاف کیسے کیا جائے گا۔

جیسا کہ عمران نے خالد کو قصداً قتل کیا پھر خالد کے اولیاء نے عمران کا ہاتھ کاٹ دیا تو ہاتھ کاٹنے سے ان کا حق قصاص ساقط نہیں

ہوتا بلکہ اب بھی ان کا حقِ قصاص برقرار ہے اسی طرح یہاں بھی ہاتھ کاٹنے سے قصاص ساقط نہ ہوگا۔

وضمن دية النفس من قطع قودا فسرى: مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا چنانچہ خالد (مقطوع اول) نے عمران (مقطوع ثانی) کا ہاتھ قصاصاً کاٹ دیا لیکن عمران (مقطوع ثانی) کے زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے عمران (مقطوع ثانی) مر گیا تو اس صورت میں خالد (مقطوع اول) سے نفس کی دیت لی جائے گی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خالد (مقطوع اول) کا حق تو صرف ہاتھ کاٹنے میں تھا اور اس نے یہاں پر ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ قاطع اول کو قتل کیا ہے لھذا اس نے اپنے حق کے علاوہ دوسرا فعل کیا ہے لھذا اس میں ماخوذ ہوگا یعنی دیت لازم ہوگی، اس پر تو قصاص لازم ہونا چاہئے تھا لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوگیا ہے لھذا دیت واجب ہوگی۔

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں خالد (مقطوع اول) پر کچھ بھی واجب نہیں کیونکہ مقطوع اول نے اپنا حق وصول کیا ہے یعنی اس نے تو صرف ہاتھ کاٹا ہے قتل تو نہیں کیا ہے اور ہاتھ کاٹنے میں یہ ممکن نہیں کہ اس کا زخم سرایت نہ کرے اگر ایسا لازم کیا جائے گا تو پھر قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور سرایت سے احتراز خالد (مقطوع اول) کی وسعت میں نہیں ہے لھذا جب سرایت میں مقطوع اول کا دخل نہیں تو مقطوع اول پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

وارش اليد من قطع يد من عليه قود نفس فعفاعنه: مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کو عمداً قتل کر دیا پھر خالد (مقتول) کے اولیاء نے عمران (قاتل) کا ہاتھ کاٹ دیا اور نفس کے قصاص سے عمران (قاتل) کو معاف کر دیا تو اس صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقتول کے اولیاء قاتل کے ہاتھ کی دیت کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان کا حق قصاص فی النفس میں تھا اور انہوں نے قصاص فی النفس کے بجائے ہاتھ کاٹ دیا ان پر تو ہاتھ کا قصاص لازم ہونا چاہئے تھا لیکن شبہہ کی وجہ قصاص معاف ہوگیا لھذا انہوں نے اپنے حق کے علاوہ غیر حق حاصل کیا ہے لھذا ضمان لازم ہوگا۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اولیائے مقتول ہاتھ کی دیت کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ جب اولیائے مقتول کو یہ حق حاصل تھا کہ قاتل کی جان ہی ہلاک کر دے تو انہوں نے جان کے بجائے بعض اجزاء ہلاک کر دئے تو گویا کہ اولیاء نے بعض قصاص حاصل کر لیا اور باقی بعض سے قاتل کو معاف کر دیا لھذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

۲۸۔ ربیع الاول۔ ۱۴۳۰ھ مطابق ۲۶۔ مارچ۔ ۲۰۰۹ء

باب الشهادة فی القتل واعتبار حالته

یہ باب قتل میں گواہی دینے اور قتل کی حالت کے اعتبار کے بیان میں ہے

﴿القود بدأ للورثة لا ارثا﴾ اعلم ان القصاص يثبت للورثة ابتداء عند ابی حنيفةؒ لانه يثبت بعد الموت والميت ليس اهلا لان يملك شيئا الاماله اليه حاجة كالمال مثلافطريق ثبوته الخلافة وعندهما طريق ثبوته الوراثة والفرق بينهما ان الوراثة تستدعی سبق ملک المورث ثم الانتقال منه الی الوارث والخلافة لاتستدعی ذلک فالمراد بالخلافة ههنا ان يقوم شخص مقام غيره فی اقامة فعله ففی القتل اذااعتدی القاتل علی المقتول فالحق ان يعتدی المقتول بمثل مااعتدی عليه لكنه عاجز عن اقامته فالورثة قاموا مقامه من غير ان المقتول ملكه ثم انتقل منه الی الورثة ثم اذاثبت هذا الاصل فرع عليه قوله ﴿فلايصير احدهم خصماعن البقية﴾ اعلم ان كل مايملكه الورثة بطريق الوراثة فاحدهم خصم عن الباقين ای قائم مقام الباقين فی الخصومة حتی ان ادعی احد الورثة شيئاً من التركة علی احد وقام بينة يثبت حق الجميع فلايحتاج الباقون الی تجديد الدعوی وكذا اذا ادعی احد علی احدالورثة شيئا من التركة واقام البينة عليه يثبت علی الجميع حتی لايحتاج المدعی الی ان يدعی علی كل واحد ومايملكه الورثة لابطريق الوراثة لايصير احدهم خصما عن الباقين ففرع علی قوله .

ترجمہ: قصاص ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے میراث کے طور پر ثابت نہیں ہوتا۔ جان لیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ قصاص موت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور میت اس کا اہل نہیں کہ وہ کسی چیز کا مالک بن جائے مگر جس چیز کی طرف میت کی حاجت ہو مثلاً مال لھذا قصاص بطریقہ خلافت ثابت ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک قصاص کا ثابت ہونا بطریقہ وراثت ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ وراثت پہلے مورث کی ملکیت کا تقاضا کرتی ہے پھر اس سے وارث کی طرف منتقل ہوتی ہے اور خلافت اس کا تقاضا نہیں کرتی یہاں پر خلافت سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے قائم مقام میں ہو اس کے فعل میں پس جب قتل میں قاتل نے مقتول پر ظلم زیادتی کی تو اس کا حق یہ ہے کہ مقتول اس سے اپنا بدلہ لے لے لیکن وہ اپنا بدلہ لینے سے عاجز ہے لھذا ورثاء اس کے قائم مقام بن گئے لیکن یہ بات نہیں کہ مقتول اس کا مالک بن گیا تھا پھر اس سے ورثاء کی ملکیت کی طرف منتقل ہو گیا پھر جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو اس پر مصنفؒ نے اپنا یہ قول متفرع کیا ہے کہ ایک شخص باقی ورثاء کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا۔ جان لیں کہ ورثاء جس چیز کے بطریقہ وراثت مالک ہوتے ہیں ان میں سے ایک وارث

دوسرے کی طرف سے خصم بن سکتا ہے یعنی ایک شخص خصومت میں دوسرے ورثاء کا قائم مقام بن سکتا ہے حتی کہ اگر ورثاء میں سے ایک شخص نے کسی پر ترکہ کی کسی چیز کا دعوی کیا اور پھر اس پر بینہ قائم کیا تو سب کا حق ثابت ہو جائے گا لھذا باقی ورثاء تجدید دعوی کے محتاج نہ ہوں گے اسی اگر کسی نے ترکہ میں سے کسی ایک وارث پر دعوی کیا اور اس پر بینہ پیش کیا تو سب پر ثابت ہو جائے گا حتی کہ مدعی اس بات کا محتاج نہ ہوگا کہ ہر ایک وارث پر دعوی کرے اور ورثاء جس چیز کے مالک ہوتے ہیں لیکن بطریقہ وراثت نہ ہو تو اس میں ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا اس پر مصنفؒ نے اس پر اپنا یہ قول متفرع کیا ہے۔

تشریح: قصاص وراثۃً ثابت ہوتا ہے یا خلافۃً ؟

اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ ورثاء کیلئے قصاص خلافۃً ثابت ہوتا ہے یا وراثۃً امام صاحب کے نزدیک ورثاء کیلئے قصاص خلافۃً ثابت ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ورثاء کیلئے قصاص کا حق وراثۃً ثابت ہوتا ہے۔

امام صاحب کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ورثاء کیلئے قصاص کا حق ابتداءً خلافۃً ثابت ہوتا ہے یعنی مورث (مقتول) قصاص کا مالک نہیں تھا بلکہ مورث (مقتول) کی موت کے بعد ورثاء کیلئے ابتداءً قصاص کا حق ثابت ہو گیا ہے اور مورث کیلئے قصاص کا حق اس لئے ثابت نہیں تھا کہ قصاص موت کے بعد ثابت ہوتا ہے اور موت کے بعد میت اس کا اہل نہیں ہے کہ وہ کسی کا چیز مالک بن جائے۔ مگر اس کا چیز کا مالک بن سکتا ہے جس کی طرف میت کا احتیاج ثابت ہو مثلاً مال۔ یعنی میت اموال کا مالک بن سکتا ہے لیکن افعال کا مالک نہیں بن سکتا اور قصاص چونکہ افعال کے قبیل سے ہے لھذا میت قصاص کا مالک نہ ہوگا۔ اور قصاص چونکہ خلافۃً ثابت ہوتا ہے یعنی ابتداءً ورثاء کیلئے ثابت ہوتا ہے،

اور حضرات صاحبین کے نزدیک ورثاء کیلئے قصاص وراثۃً ثابت ہوتا ہے۔

وراثت اور خلافت میں فرق: شارحؒ فرماتے ہیں کہ وراثت اور خلافت میں فرق یہ ہے کہ وراثت اس کا بات کا تقاضا کرتی ہے کہ پہلے مورث کیلئے اس چیز میں ملکیت ثابت ہو اور پھر مورث کی ملکیت سے وارث کی ملکیت کی طرف منتقل ہو جائے جیسے مال میں پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے پھر اس کی ملکیت سے وارث کی ملکیت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اور خلافت اس بات کا تقاضا نہیں کرتی کہ پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہو پھر اس سے وارث کی طرف منتقل ہو جائے بلکہ وارث کیلئے ابتداء بھی ثابت ہوتی ہے۔

یہاں پر خلافت سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کی جگہ کھڑا ہو جائے اور جو کام پہلے شخص کا تھا وہ کام کرے مثلاً قتل میں جب

قاتل نے مقتول پر ظلم کر کے اس کو قتل کر دیا اب اصل حق تو مقتول کو حاصل تھا کہ وہ بھی قاتل سے اپنا بدلہ لے لے لیکن مقتول اپنا بدلہ لینے سے عاجز ہے تو ورثاء مقتول کے قائم مقام بن گئے اور مقتول کا بدلہ قاتل سے لے لیا لیکن ورثاء کیلئے یہ حق میراث میں منتقل نہیں ہوا بلکہ ابتداءً بطور خلافت یہ حق ثابت ہو گیا ہے۔

لھذا اصول یہ مقرر ہو گیا کہ خلافت میں ایک شخص دوسرے ساتھیوں کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا۔ اس اصول پر مصنفؒ نے یہ مسئلہ متفرع کیا ہے ''فلایصیر احدھم خصما عن البقیه'' یعنی خلافت میں ایک شخص دوسروں کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا۔

شارحؒ مزید تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو ملکیت بطریقہ وراثت ثابت ہوتی ہے اسمیں ایک وارث سے باقی ورثاء کی طرف سے خصم بن سکتا ہے لھذا اگر ایک وارث نے کسی پر دعوی کیا کہ اس کے ذمہ مورث کے ترکہ میں کچھ واجب ہے مثلاً اس کے ذمہ مورث کے ہزار روپے واجب ہیں اور اس پر اس نے بینہ بھی قائم کیا تو اس صورت میں تمام ورثاء کا حق ثابت ہو جائے گا باقی ورثاء کیلئے از سر نو دعوی کرنے اور بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک وارث پر دعوی کیا کہ مورث کے ترکہ میں میرا حق ہے مثلاً مورث پر میرے ہزار روپے واجب ہیں اور اس پر اس نے بینہ بھی پیش کیا تو اس صورت میں مدعی کا حق تمام ورثاء پر ثابت ہو جائے گا اور ہر ایک وارث پر دعوی کرنے اور بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جب کوئی ملکیت بطریقہ وراثت ثابت ہوتی ہے اس میں ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم بن سکتا ہے اور جو ملکیت بطریقہ خلافت ثابت ہوتی ہے اس میں ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم نہیں بن سکتا۔ اس قاعدے پر مصنفؒ نے اگلا قول متفرع کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں۔

﴿فلو اقام حجة بقتل ابيه غائبا اخوه فحضر يعيدها﴾ اى فلو اقام احد الورثة بينة واخوه غائب ان فلانا قتل اباه عمدا يريد القصاص ثم حضر اخوه يحتاج الى اعادة اقامة البينة عند ابى حنيفةؒ خلافا لهما ﴿وفى الخطأ والدين لا﴾ اى اذا كان القتل خطاءً لايحتاج الى اعادة البينة لان موجبه المال وطريق ثبوته الميراث وفى الدين اذااقام احدالورثة البينة ان لابيه على فلان كذا فحضر اخوه لايحتاج الى اقامة البينة ﴿فلوبرهن القاتل على عفو الغائب فالحاضر خصم وسقط القود﴾ اى اذا كان بعض الورثة غائبا والبعض حاضرا فاقام القاتل البينة على الحاضر ان الغائب قدعفا فالحاضر خصم لانه يدعى على الحاضر سقوط حقه فى القصاص وانتقاله الى مال فيكون خصما ﴿وكذا لوقتل عبد بين رجلين احدهما

غائب﴾ ای عبد مشترک بین رجلین احدهما غائب قتل عمدا فادعی القاتل علی الحاضر ان الغائب قدعفی فالحاضر خصم وسقط عنه القود لماذکرنا .

ترجمہ: اگر ایک شخص نے اپنے باپ کے قتل پر بینہ پیش کیا اس حال میں کہ اس کا بھائی غائب تھا پھر حاضر ہوگیا تو دوبارہ بینہ پیش کرے گا یعنی جب ورثاء میں سے ایک شخص نے بینہ پیش کیا اس حال میں کہ اس کا بھائی غائب تھا کہ فلاں نے اس کا باپ قتل کیا ہے اور وہ قصاص لینا چاہتا ہے ثم پھر اس کا بھائی حاضر ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہوگی خلاف ثابت ہے صاحبینؒ کیلئے، قتل خطاء اور دین میں نہیں یعنی جب قتل خطاء ہو تو اس میں دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ قتل خطاء کا موجب مال ہے اور مال وراثت کے طریقہ پر ثابت ہوتا ہے اور دین میں جب ایک وارث نے بینہ پیش کیا کہ اس کے باپ کا فلاں پر اتنا مال ہے پھر اس کا بھائی حاضر ہوگیا تو دوبارہ بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر قاتل نے غائب کے معاف کرنے پر بینہ پیش کیا تو حاضر خصم ہوگا اور قصاص ساقط ہوگا یعنی جب ورثاء میں سے بعض غائب ہوں اور بعض حاضر پھر قاتل نے حاضر پر بینہ پیش کیا کہ غائب نے اس کو معاف کردیا ہے تو حاضر خصم ہوگا اس لئے کہ قاتل، حاضر پر یہ دعوی کرتا ہے کہ اس کا حصہ قصاص میں ساقط ہوگیا ہے اور مال کی طرف منتقل ہوگیا ہے لھذا وہ خصم ہوگا۔ اسی طرح اگر ایسا غلام قتل ہوگیا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور دونوں آقاؤں میں سے ایک غائب ہو یعنی ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے جن میں سے ایک غائب ہو وہ غلام عمداً قتل ہوگیا پھر قاتل نے حاضر پر دعوی کیا کہ غائب نے اس کو معاف کردیا ہے تو حاضر خصم ہوگا اور قصاص ساقط ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

تشریح: فلو اقام حجة بقتل ابيه غائبا اخوه : سابقہ اصل پر تفریع ہے پہلے ہم نے یہ کہا تھا کہ قصاص خلافۃً ثابت ہوتا ہے وراثۃً ثابت نہیں ہوتا اس پر تفریع کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب بھائیوں میں سے ایک بھائی نے بینہ پیش دعوی کیا کہ فلاں نے ہمارے باپ کو عمداً قتل کیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کیا اور اس نے (یعنی حاضر بھائی نے) قصاص لینے کا مطالبہ کیا لیکن اس کا دوسرا بھائی غائب ہے تو اس صورت میں قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک غائب بھائی حاضر نہ ہو جائے پھر جب غائب بھائی حاضر ہوگیا تو وہ دوبارہ بینہ پیش کرے گا۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص خلافۃً ثابت ہوتا ہے اور جو ملکیت بطریقہ خلافت ثابت ہوتی ہے اس میں ایک وارث باقی ورثاء کی طرف سے خصم نہیں ہوتا لھذا اس صورت میں بھی ہر بھائی کیلئے قصاص کا حق الگ الگ خلافۃً ثابت ہے اسلئے ہر ایک پر بینہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک غائب کے حاضر ہونے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ سابقہ

بینہ کافی ہے۔

وفی الخطاء والدین لا :اور اگر قتل خطاء ہو یا دونوں کے باپ کا کسی پر دین واجب ہو اور ایک بھائی نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ فلاں نے ہمارے باپ کو خطاء قتل کر دیا ہے لھذا ہمیں اس کی دیت دیدی جائے اور ایک بھائی غائب ہو پھر غائب بھائی حاضر ہو گیا تو اس صورت میں دوسرے پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں بلکہ پہلے بھائی نے جو بینہ پیش کیا ہے وہ کافی ہے اور دونوں کیلئے اس پر دیت ثابت ہو جائے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قتل خطاء کا موجب دیت ہے اور دیت مال ہے اور یہ ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ مال میں ورثاء کی ملکیت بطریقہ وراثت ثابت ہوتی ہے اور وراثت میں ایک وارث دوسرے ورثاء کی طرف سے خصم بن سکتا ہے۔

اسی طرح اگر ورثاء میں سے ایک شخص نے بینہ پیش کیا کہ فلاں پر ہمارے والد صاحب کا اتنا مال واجب ہے اور ایک وارث غائب تھا پھر غائب حاضر ہو گیا تو اس پر دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں اس لئے کہ یہ بھی مال کا دعوی ہے اور مال میں چونکہ ایک وارث دوسرے ورثاء کی طرف سے خصم بن سکتا ہے لھذا غائب کے حاضر ہونے کے بعد دوبارہ بینہ پیش کرنا ضروری نہیں۔

فلو برهن القاتل علی عفو الغائب :صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران کو عمداً قتل کر دیا اور عمران کے دو بیٹے ہیں ناصر اور شاہد دونوں میں سے ایک (ناصر) غائب ہے اور ایک (شاہد) حاضر ہے چنانچہ حاضر نے قاتل (خالد) سے قصاص کا مطالبہ کیا تو قاتل (خالد) نے کہا کہ آپ کے دوسرے بھائی (ناصر جو کہ غائب ہے) نے مجھے معاف کر دیا اور اس کے معاف کرنے پر قاتل نے بینہ بھی پیش کیا تو اس صورت میں قاتل کا بینہ قبول کیا جائے گا اس لئے یہاں پر قاتل نے درحقیقت حاضر پر اس بات کا دعوی کیا ہے کہ آپ کا حق قصاص ساقط ہو کر مال کی طرف منتقل ہو چکا ہے اور حاضر کا حق قصاص اس وقت تک ساقط نہیں ہو سکتا جب تک غائب کی طرف عفو ثابت نہ کرے اور قاتل نے جو بینہ پیش کیا ہے یہ درحقیقت غائب پر ہے لیکن غائب پر بینہ پیش کرنا اور قبول کرنا قضاء علی الغائب ہے اور قضاء علی الغائب چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے ہم نے کہا کہ حاضر غائب کی طرف سے خصم ہے اور پس جب قاتل نے خصم پر بینہ پیش کیا تو حاضر اور غائب دونوں کا حق قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت ثابت ہو جائے گی پس جب غائب حاضر ہو گیا اور اس نے معاف کرنے کی تصدیق کی پھر تو حاضر کو نصف دیت دی جائے گی اور اگر اس نے انکار کیا کہ میں نے تو معاف نہیں کیا پھر بھی قصاص ثابت نہ ہو گا بلکہ دونوں کیلئے پوری دیت ثابت ہو جائے گی جو دونوں آپس میں نصف، نصف تقسیم کریں گے۔

اسی طرح اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا اور اس کو کسی نے قتل کر دیا اس حال میں کہ ایک مولی غائب ہے پھر

قاتل نے بینہ کے ذریعہ یہ ثابت کردیا کہ غائب مولیٰ نے مجھے معاف کردیا ہے تو اس صورت میں جو آقا حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے خصم ہوگا اور قصاص ساقط ہوگا اور دیت لازم ہوگی کیونکہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں کہ حاضر سے قصاص ساقط کرکے مال کی طرف منتقل کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ غائب کی طرف سے قصاص کی معافی کو ثابت کیا جائے اور وہ چونکہ غائب ہے اور غائب پر بینہ قبول نہیں ہوتا لھذا حاضر غائب کی طرف خصم بن جائے گا اور بینہ قبول ہوجائے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فان شهد ولیاقود بعفو اخیهما بطلت وهی ای الشهادة عفو منهما فان صدقهما القاتل وحده فلكل منهم ثلث الدية وان كذبهما فلاشیء لهما وللأخر ثلث الدية وان صدقهما الاخ فقط فله الثلث﴾ هكذا ذكر فی الهداية وفيه نوع نظر لانه ان اريد بالشهادة حقيقتها فهی لاتكون بدون الدعوی والمدعی هو القاتل فكيف يكون تكذيب القاتل من اقسام هذه المسئلة وان اريد بالشهادة مجرد الاخبار لايصح الحكم بالبطلان مطلقا اذهو مخصوص بمااذاكذبهما ومن الاقسام مااذاصدقهما الاخ وحينئذٍ لايبطل الاخبار وايضا الاقسام اربعة ولم يذكر الاالثلثة فالحق ان يقال فان اخبر وليا قود بعفواخيهما فهوعفو القصاص منهما فان صدقهما القاتل والاخ فلاشیء له ولهما ثلثا الدية وان كذباهما فلاشیء للمخبرين ولاخيهما ثلث الدية وان صدقهما القاتل وحده فلكل منهم ثلث الدية وان صدقهما الاخ فقط فله ثلث الدية اما الاول وهو تصديقهما فظاهر واماالثانی وهوتكذيبهما فلان اخبارهما بعفو الاخ اقرار بان لاحق لهما فی القصاص فلاقصاص لهما ولامال لكتذيب القاتل والاخ ثم للاخ ثلث الدية لان حق المخبرين لماسقط فی القصاص سقط حق الاخ لعدم تجزيه وانتقل الی المال اذا لم يثبت عفوه لان اخبار المخبرين بعفوه لم يصح لانهما يخبران به نفعا وهو انتقال حقهما الی المال واماالثالث وهو تصديق القاتل فقط فان للاخ ثلث الدية لماذكرنا وكذا لكل من المخبر بتصديق القاتل فقط لان حقهما انتقل الی المال واما الرابع وهوتصديق الاخ فقط فهو الاستحسان والقياس ان لايكون علی القاتل شیء لان مادعاه المخبران علی القاتل لم يثبت لانكاره وماقربه القاتل للاخ يبطل بتكذيبه وجه الاستحسان ان القاتل بتكذيبه المخبرين اقربان لاخيهما ثلث الدية لزعمه ان القصاص سقط بدعواهما العفو علی الاخ وانقلب نصيب الاخ مالا والاخ لما صدق المخبرين فی العفو فقط زعم ان نصيبهما انقلب مالا فصار مقرا لهما بما اقربه القاتل ووجهها مذكور فی الهداية .

ترجمہ: اگر قصاص کے دو اولیاء نے اپنے بھائی کے معاف کرنے پر گواہی دی تو یہ گواہی باطل ہوگی اور یہ گواہی دینا ان دونوں کی جانب سے عفو شمار ہوگی پس اگر صرف قاتل نے ان دونوں کی تکذیب کی تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور تیسرے کو ایک تہائی دیت ملے گی۔ اور اگر صرف بھائی نے ان کی تصدیق کی تو اس کو ایک تہائی دیت ملے گی اسی سطرح ہدایہ میں ذکر کیا گیا ہے اور اس میں ایک قسم کی نظر ہے وہ یہ کہ شہادت سے اگر حقیقۃً شہادت مراد ہو تو وہ دعوی کے بغیر معتبر نہیں ہوتی اور مدعی تو قاتل ہے تو پھر قاتل کی تکذیب کرنا اس مسئلہ کے اقسام سے کیسے ہوگا اور اگر شہادت سے مجردِ اخبار مراد ہو تو پھر مطلقاً باطل ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ باطل ہونے کا حکم اس صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب قاتل دونوں کی تکذیب کرے اور مذکورہ مسئلہ کے اقسام میں سے ایک قسم یہ بھی ہے کہ بھائی نے دونوں کی تصدیق کی ہو تو اس وقت اخبار باطل نہ ہوگا، نیز یہ چار قسمیں ہیں اور مصنفؒ نے صرف تین قسمیں ذکر کی ہیں پس حق بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر قصاص کے دو اولیاء نے اپنے بھائی کے معاف کرنے کی خبر دیدی تو یہ ان دونوں کی جانب سے قصاص کے معاف کرنے کی خبر ہوگی پس اگر قاتل اور بھائی دونوں نے ان کی تصدیق کی تو پھر بھائی کو کچھ نہ ملے گا اور ان دونوں کیلئے دو تہائی دیت ملے گی اور اگر دونوں نے ان کی تکذیب کی تو پھر ان دونوں کو کچھ نہ ملے گا اور ان کے بھائی کو ثلث دیت ملے گی اور اگر صرف قاتل نے ان کی تصدیق کی تو ہر ایک کو تہائی دیت ملے گی اور اگر صرف بھائی نے ان کی تصدیق کی تو پھر اس کو ایک تہائی دیت ملے گی پہلی صورت یعنی جب دونوں کی تصدیق موجود ہو وہ تو ظاہر ہے اور دوسری صورت یعنی دونوں کی تکذیب کی صورت میں اس لئے کہ بھائی کے معاف کرنے کی خبر دینا اس بات کا اقرار ہے کہ ان دونوں کیلئے قصاص کا حق باقی نہیں ہے لھذا ان دونوں کو قصاص تو نہیں ملے گا اور مال بھی نہیں ملے گا اسلئے کہ قاتل اور بھائی کی جانب سے تکذیب موجود ہے پھر بھائی کو ایک تہائی دیت ملے گی اس لئے کہ جب مخبرین کا حق قصاص میں ساقط ہوگیا تو اس کا حق بھی ساقط ہوگیا اسلئے کہ قصاص میں تجزی نہیں ہوتی اور اس کا حق مال کی طرف منتقل ہوگیا اسلئے کہ اس کی جانب سے معافی ثابت نہیں کیونکہ اس کے معاف کرنے پر مخبرین کی خبر صحیح نہیں کیونکہ وہ اس اخبار کے ذریعہ نفع کھینچ رہے ہیں اور وہ دونوں کے حق کا مال کی طرف منتقل ہونا ہے اور تیسری صورت یعنی صرف قاتل کی طرف سے تصدیق ہو تو اس میں بھائی کو تہائی دیت ملے گی اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کردی اسی طرح مخبرین میں سے ہر ایک کو بھی تہائی دیت ملے گی قاتل کی تصدیق کی وجہ سے کیونکہ دونوں کا حق مال کی طرف منتقل ہوگیا اور چوتھی صورت یعنی بھائی کی تصدیق کی صورت میں تو یہ نفس استحسان ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قاتل پر کچھ بھی واجب نہ ہو اس لئے کہ مخبرین نے قاتل پر جس چیز کا دعوی کیا ہے وہ قاتل کے انکار کی وجہ سے ثابت نہیں ہے اور قاتل نے جس چیز کا اقرار کیا ہے بھائی کیلئے تو وہ بھائی کی تکذیب کی وجہ سے باطل ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب قاتل

نے مخبرین کی تکذیب کی تو یہ اس کا بات کا اقرار ہے کہ بھائی کیلئے ثلث دیت ثابت ہے کیونکہ قاتل کا زعم یہ ہے کہ قصاص اس لئے ساقط ہوا ہے کہ دونوں نے اپنے بھائی پر معاف کرنے کا دعوی کیا ہے اور بھائی کا حصہ دیت کی طرف منتقل ہو چکا ہے اور جب بھائی نے معاف کرنے بارے میں مخبرین کی تصدیق کردی تو یقیناً اس نے اس بات کا زعم کیا ہے کہ دونوں کا حصہ مال کی طرف منتقل ہو چکا ہے لھذا بھائی نے بھی دونوں کیلئے اس چیز کا اقرار کیا ہے جس کا اقرار قاتل نے کیا ہے اور اس کی وجہ ہدایہ میں مذکور ہے۔

تشریح: اگر دو بھائی اپنے تیسرے بھائی کی معاف پر گواہی دیدیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد کو عمداً قتل کر دیا اور خالد کے اولیاء میں سے تین بیٹے ہیں جن کو اپنے باپ کے قصاص لینے کا حق حاصل ہے تینوں بیٹوں میں سے دو بیٹوں نے گواہی دی کہ ہمارے تیسرے بھائی نے قاتل (عمران) کو قصاص سے معاف کر دیا ہے تو اس مسئلہ کی چار صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) جب دونوں نے گواہی دی کہ ہمارے تیسرے بھائی نے قاتل کو معاف کر دیا اور قاتل نے بھی ان کی تصدیق کی کہ ہاں تیسرے بھائی نے مجھے معاف کر دیا ہے اور تیسرے بھائی نے بھی تصدیق کردی کہ جی ہاں میں نے قاتل کو معاف کر دیا ہے تو اس صورت میں تیسرے بھائی کو کچھ نہیں ملے گا اور ان دونوں کو دیت کے دو ثلث (۲/۳) مل جائیں گے۔

(۲) قاتل اور تیسرے بھائی دونوں نے تکذیب کردی یعنی قاتل نے کہا کہ اس نے مجھے معاف نہیں کیا ہے اور تیسرے بھائی نے بھی کہا کہ میں نے قاتل کو معاف نہیں کیا ہے اس صورت میں مخبرین کو کچھ بھی نہیں ملے گا اور تیسرے کو ثلث دیت (۱/۳) ملے گی۔

(۳) صرف قاتل نے ان کی تصدیق کی اور تیسرے بھائی نے تکذیب کی یعنی قاتل نے کہا کہ جی ہاں اس نے مجھے معاف کر دیا ہے اور تیسرے بھائی نے تکذیب کی کہ میں نے تو معاف نہیں کیا ہے تو اس صورت میں ہر ایک کو ثلث دیت (۱/۳) ملے گی۔

(۴) قاتل نے تکذیب کی اور تیسرے بھائی نے تصدیق کی یعنی قاتل نے کہا کہ اس نے تو مجھے معاف نہیں کیا ہے اور تیسرے بھائی نے کہا کہ میں نے قاتل کو معاف کیا ہے تو اس صورت میں دونوں کو کچھ نہیں ملے گا اور تیسرے کو ثلث دیت (۱/۳) ملے گی

صورت (۱) متن میں ذکر نہیں ہے تفصیل ذکر کرنے سے پہلے شارحؒ جو اعتراض ذکر کیا ہے اس کو ذرا سمجھ لیجئے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن میں جو تین صورتیں ہیں (صورت نمبر ۱ کے علاوہ) ہدایہ میں اسی ترتیب کے ساتھ ذکر ہیں لیکن اس پر

دو اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان شهد ولیا قود" میں شہادت سے کونسی شہادت مراد ہے اگر شہادت حقیقی یعنی "اخبار بحق للغير على الغير" تو یہ معنی یہاں پر درست نہیں ہوتے اس لئے کہ شہادت حقیقی دعوی کے بغیر نہیں ہوتی اور یہاں مدعی قاتل ہی ہوگا لیکن قاتل نے خود انکار کیا کہ ثالث نے مجھے معاف نہیں کیا تو قاتل مدعی نہ ہوا اور جب قاتل مدعی نہ ہوا تو ان دونوں کی شہادت، شہادت نہ رہی اور جب یہ شہادت نہ رہی تو قاتل کے انکار والی صورت کو شہادت کے اقسام میں کیسے شمار کیا جائے گا (یعنی جب قاتل خود انکار کرتا ہے وہ مدعی نہ ہوا کہ اور جب مدعی نہ ہوا تو اس پر ان دونوں کی گواہی کیسے قبول کی جائے گی)۔

اور گر شہادت سے مراد شہادت حقیقی نہ ہو بلکہ مطلق اخبار مراد ہو (یعنی یہ دونوں خبر دے رہے ہیں کہ ثالث نے قاتل کو معاف کر دیا ہے صرف اس کی خبر دینا مقصود ہو گواہی دینا مقصود نہ ہو) تو پھر تمام اقسام پر بطلان کا حکم لگانا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اخبار کے اقسام میں سے ایک قسم یہ بھی ہے کہ تیسرے بھائی نے خود ان تصدیق کر دی کہ جی ہاں میں نے معاف کیا ہے تو اس صورت میں ان کی خبر باطل نہیں ہے بلکہ درست ہے لھذا سب پر بطلان کا حکم کیسے لگایا جائے گا؟

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ اقسام تین نہیں ہیں بلکہ چار ہیں جیسا کہ ہم نے اس کا اجمالی خاکہ آپ سامنے پیش کیا لھذا صورت رابع کا ذکر ہدایہ اور ہماری کتاب کے متن میں نہیں ہے۔

فالحق ان يقال: اس عبارت کے ذریعہ شارحؒ نے دونوں اعتراضوں کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر شہادت سے مراد شہادتِ حقیقی نہیں بلکہ مجرد اخبار ہے اور مجرد اخبار لینے کی صورت میں صورت (۱) پر اگر چہ بطلان کا حکم نہیں لگتا لیکن صورت (۱) کا حکم خود بخود معلوم ہے یعنی اس کا حکم ظاہر ہے کہ جب قاتل اور ثالث دونوں نے اقرار کیا تو اس کا حکم ظاہر ہے ثالث کو کچھ نہیں ملے گا البتہ ان دونوں کو دوثلث (۲/۳) ملیں گے لھذا پہلا اعتراض دفع ہو گیا۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے اقسام اگر چہ چار ہیں لیکن چوتھی صورت (یعنی جب قاتل اور ثالث دونوں اقرار کریں) کا حکم ظاہر ہے کہ ثالث کو کچھ نہیں ملے گا اس وجہ سے صاحب ہدایہ اور ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے (بحوالہ تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق)۔

آگے شارحؒ نے شرح میں ہر ایک صورت کا حکم اور اس کی علت ذکر کی ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔ کہ پہلی صورت کا حکم ظاہر ہے یعنی جب قاتل اور ثالث دونوں مخبرین کی تصدیق کر دی تو اس صورت میں ثالث کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

اور دوسری صورت یعنی جب قاتل اور ثالث دونوں نے مخبرین کی تکذیب کی تو اس کا حکم یہ ہے کہ ثالث کو ثلث (۱/۳) ملے گا

اور مخبرین کو کچھ بھی نہیں ملے گا اسلئے کہ جب دونوں نے ثالث کے معاف کرنے کی خبر دیدی تو یہ درحقیقت اس بات کا اقرار ہے کہ ہم نے اپنا حق قصاص چھوڑ دیا لھذا اب ان دونوں کو قصاص کا حق نہیں ملے گا اپنے اقرار کی وجہ سے اور دونوں کو مال بھی نہیں ملے گا کیونکہ جب قاتل نے ان کی تکذیب کی تو گویا کہ قاتل مال پر صلح کرنے پر راضی نہیں ہے اور قصاص تو دونوں نے خود چھوڑ دیا لھذا نہ قصاص ملے گا اور نہ مال۔

اور تیسرے بھائی کو دیت میں سے اس کا حصہ یعنی ثلث دیت (۱/۳) ملے گی۔ کیونکہ جب مخبرین کا حق قصاص ساقط ہو گیا ان کے اقرار کی وجہ سے تو تیسرے بھائی کا حق بھی ساقط ہو گا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہو سکتی اور اس کا حق مال کی طرف منتقل ہو گا اس لئے کہ اس نے تو معاف نہیں کیا ہے اور بھائیوں نے جو اس کے متعلق معاف کرنے کی خبر دی تھی وہ معتبر نہ ہو گی کیونکہ وہ اس خبر کے ذریعہ اپنے لئے نفع حاصل کر رہے ہیں یعنی اپنا حق قصاص مال کی طرف منتقل کرنا چاہتے ہیں لھذا اس خبر میں وہ متہم ہیں اس لئے کہ اس کو ہم نے اقرار پر محمول کیا کہ قصاص ساقط کرنے کا اقرار ہے اور اقرار اپنے آپ پر لاگو ہوتا ہے غیر پر لاگو نہیں ہوتا۔

اور تیسری صورت یعنی جب قاتل نے مخبرین کی تصدیق کہ جی ہاں اس نے مجھے معاف کر دیا ہے اور ثالث نے تکذیب کی کہ میں نے معاف نہیں کیا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ تینوں میں سے ہر ایک کو ثلث (۱/۳) دیت ملے گی ثالث کو اس لئے ملے گی کہ ثالث نے معاف کرنے سے انکار کیا ہے اور مخبرین کو اس لئے ملے گی کہ قاتل نے جب تصدیق کر دی تو قاتل کی رضامندی سے دونوں کا حق مال کی طرف منتقل ہو گیا اور جب قاتل کی رضامندی سے مال لازم ہو گیا تو دونوں کو دیت میں سے اپنا اپنا حصہ ملے گا۔

اور چھوتی صورت میں جب کہ قاتل انکار کرتا ہے کہ ثالث نے مجھے معاف نہیں کیا ہے اور ثالث نے دونوں کی تصدیق کر دی کہ میں نے قاتل کو معاف کیا ہے اس صورت میں ایک قیاس ہے اور ایک استحسان ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قاتل پر کچھ بھی واجب نہ ہو نہ مخبرین کیلئے اور نہ ثالث کیلئے مخبرین کیلئے تو اس لئے واجب نہیں کہ جب قاتل نے انکار کیا کہ ثالث نے مجھے معاف نہیں کیا ہے تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ مخبرین نے اپنے حق قصاص کے ساقط کرنے کا اقرار کیا ہے لھذا قصاص تو ساقط ہو گیا اور مال اس لئے واجب نہ ہو گا کہ قاتل نے تصدیق نہیں کی ہے۔ اور ثالث کیلئے اس لئے کچھ واجب نہ ہو گا کہ جب قاتل نے مخبرین کی تکذیب کی تو قاتل نے درحقیقت ثالث کیلئے مال کا اقرار کیا لیکن جب ثالث نے خود اقرار کیا کہ میں نے قاتل کو معاف کر دیا ہے تو گویا کہ ثالث نے قاتل کے اقرار کی تکذیب کر دی یعنی قاتل کہنا چاہتا ہے کہ آپ کیلئے میرے ذمہ ثلث دیت واجب ہے اور ثالث اس کی تکذیب کرتا ہے کہ نہیں میرے لئے آپ کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہے لھذا اس اقرار میں ثالث ماخوذ ہو گا اور اس کو کچھ بھی نہیں ملے گا تو قیاس کی رو سے اس صورت میں قاتل پر کچھ بھی

واجب نہیں ہونا چاہے۔

لیکن استحسان کی وجہ سے ثالث کیلئے ثلث (۱/۳) دیت، قاتل پر واجب ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب قاتل نے مخبرین کی تکذیب کردی کہ ثالث نے مجھے معاف نہیں کیا ہے تو یہ درحقیقت اس بات کا اقرار ہے کہ ثالث کیلئے ثلث (۱/۳) دیت واجب ہے کیونکہ قاتل کا خیال یہ ہے کہ قصاص اس لئے ساقط ہوا ہے کہ مخبرین نے ثالث پر قصاص معاف کرنے کا دعوی کیا ہے اور بھائی یعنی ثالث کا حصہ مال کی طرف منتقل ہوگیا ہے لھذا جب قاتل خود ہی اس کا بات کا اقرار کرتا ہے کہ میرے قصاص کے معاف ہونے کا سبب ثالث کا حصہ مال کی طرف منتقل ہونا ہے تو گویا کہ قاتل نے خود ہی اقرار کرلیا کہ ثالث کیلئے مال واجب ہے لھذا قاتل اپنے اقرار میں ماخوذ ہوگا اور ثلث دیت (۱/۳) قاتل پر لازم ہوگی جو وہ ثالث کو ادا کرے گا اور بھائی یعنی ثالث نے چونکہ اپنے بھائیوں (مخبرین) کی تصدیق کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ثالث کے خیال میں مخبرین کا حصہ مال کی طرف منتقل ہوگیا ہے تو گویا کہ ثالث اپنے بھائیوں (مخبرین) کیلئے ایسا اقرار کرتا ہے جیسا کہ قاتل نے ثالث کیلئے کیا ہے یعنی قاتل نے تو ثالث کیلئے اقرار کیا ہے لھذا ثلث دیت (۱/۳) ثالث کو ملے گی اور یہ ثلث (۱/۳) دیت جب اس (ثالث) کو حاصل ہوجائے تو یہ ایک ثلث (۱/۳) ثالث اپنے بھائیوں (مخبرین) کے سپرد کرے گا کیونکہ ثالث کا گمان یہ ہے کہ یہ میرا حصہ نہیں ہے بلکہ میں نے تو اپنا حصہ معاف کیا ہے لھذا میرے بھائیوں (مخبرین) کا حصہ ہے اسلئے ثالث اپنے اقرار میں ماخوذ ہوگا اور یہ ایک ثلث (۱/۳) اپنے دونوں بھائیوں کے سپرد کرے گا وہ دونوں آپس نصف، نصف تقسیم کریں گے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ ہدایہ میں مذکور ہے لیکن شارحؒ نے جس انداز اس مسئلہ کی وضاحت اور تشریح کی ہے ہدایہ میں اتنی نہیں ہے (فلله دره)۔

﴿وان اختلف شاهدا القتل فی زمانه اومكانه او آلته اوقال شاهد قتله بعصا وقال الأخر جهلت آلة قتله لغت وان شهدا بقتله وقالا جهلنا آلته تجب الدية﴾ القياس ان لايجب شیء لان حكم القتل يختلف باختلاف الألة ووجه الاستحسان انهم شهدوا بمطلق القتل والمطلق ليس بمجمل فيثبت اقل من موجبه وهو الدية ويجب فی ماله لانه الاصل فی القتل العمد فلايتحمله العاقلة ﴿وان اقر كل من الرجلين بقتل زيد وقال الولی قتلتماه فله قتلهما ولوقامت بينة بقتل زيد وعمرو واخرى بقتل بكر اياه وادعى الولی قتلهما لغتا﴾ لان فی الثانی تكذيب المشهود له الشاهد فی بعض ماشهد له وهذا يبطل شهادته لان التكذيب تفسيق وفی الاول يكذب المقرله المقر فی بعض ما اقربه وهو انفراده فی القتل وهذا لايبطل الاقرار.

ترجمہ: اور قتل کے گواہوں کے درمیان زمان، مکان، یا آلہ قتل میں اختلاف پیدا ہو گیا یا ایک گواہ نے کہا کہ لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ کس آلے سے قتل کیا ہے تو شہادت لغو ہوگی اور اگر دونوں نے گواہی دی اس کے قتل ہونے پر اور کہا کہ ہمیں آلہ معلوم نہیں تو دیت واجب ہوگی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دیت واجب نہ ہو اس لئے کہ قتل کا حکم آلے کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی ہے اور مطلق مجمل نہیں ہوتا لھذا قتل کا اقل موجب ثابت ہوگا اور وہ دیت ہے اور یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی اس لئے کہ قتل عمد میں اصل یہی ہے لھذا عاقلہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کریں گے۔ اور اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے زید کے قتل کرنے کا اقرار کیا اور ولی نے کہا کہ تم دونوں نے قتل کیا ہے تو ولی کو حق ہے کہ دونوں کو قتل کردے اور اگر اس بات پر بینہ قائم ہوا کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے اور دوسرے بینہ نے کہا کہ بکر نے قتل کیا ہے اور ولی نے کہا کہ تم دونوں نے قتل کیا ہے تو دونوں بینہ لغو ہوں گے، اس لئے کہ دوسری صورت میں مشہود لہ کی جانب شاہد کی تکذیب موجود ہے بعض اس چیز میں جس کے متعلق اس نے گواہی دی ہے اور یہ بات اس کی گواہی کو باطل کر دیتی ہے اس لئے کہ تکذیب شاہد فسق پیدا کرتی ہے اور پہلی صورت میں مقرلہ کی جانب سے مقر کی تکذیب موجود ہے بعض اس چیز میں جس کے متعلق اس نے اقرار کیا ہے اور اس کا منفرد ہونا ہے قتل میں اور یہ بات اقرار کو باطل نہیں کرتی۔

تشریح: قتل کے زمان اور مکان میں گواہوں کا اختلاف:

مسئلہ یہ ہے دو گواہوں نے گواہی دی کہ عمران نے خالد کو قتل کیا ہے لیکن دونوں کا اختلاف ہو گیا زمانے میں ایک گواہ نے کہا کہ اس نے عید کے دن قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ یکم محرم کے دن قتل کیا ہے یا مکان میں اختلاف ہو گیا ہے ایک نے کہ سوات میں قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ پشاور میں قتل کیا ہے یا آلہ میں اختلاف ہو گیا ایک نے کہا کہ اسلحہ سے قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ لاٹھی سے قتل کیا ہے یا ایک نے کہا کہ اسلحہ سے قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو ان تمام صورتوں میں گواہی لغو ہوگی اور کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ہر قتل پر ایک گواہ ہے لھذا انصاب پورا نہ ہونے کی وجہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ خالد بار بار قتل ہوتا رہے اور ہر قتل دوسرے کا غیر ہو اسی طرح لاٹھی کا قتل، تلوار کے قتل سے غیر ہے اسلئے کہ لاٹھی کا قتل، قتل شبہ عمد ہے اور تلوار کا قتل، قتل عمد ہے دونوں کے احکام الگ الگ ہیں۔

اسی طرح اگر ایک نے کہا کہ لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو لاٹھی قتل کرنے کی گواہی دینا مقید ہے اور مطلق قتل کی گواہی دینا مطلق ہے اور مطلق، مقید کا غیر ہوتا ہے لھذا ہر ایک قتل پر ایک گواہ ہو گیا اور ایک

گواہ سے حکم ثابت نہیں ہوتا اسلئے ہم نے کہا کہ گواہی لغو ہوگی۔

وان شهدا بقتله وقالا جهلنا آلته تجب الدية: مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے گواہی دی کہ عمران نے خالد کو عمداً قتل کیا ہے لیکن کس چیز سے قتل کیا ہے اس سے لاعلمی ظاہر کردی تو اس صورت میں قاتل پر دیت واجب ہوگی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قاتل پر کچھ بھی واجب نہ ہو نہ قصاص اور نہ دیت۔ کیونکہ آلہ کے اختلاف کی وجہ سے قتل مختلف ہوتا ہے۔ لیکن استحساناً ہم نے دیت واجب کردی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی ہے اور مطلق مجمل نہیں ہوتا ہے اور مطلق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے لیکن مجمل پر بیان سے پہلے عمل کرنا جائز نہیں ہوتا اور گواہوں نے مطلق ذکر کرنے کی وجہ سے قاتل پر احسان کیا ہے کہ اس کی پردہ پوشی کی ہے تاکہ وہ قصاص سے بچ جائے لھذا دیت واجب ہوگی اور یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی عاقلہ پر واجب نہ ہوگی اسلئے کہ یہ قتل عمد کی دیت ہے اور قتل عمد کی دیت عاقلہ برداشت نہیں کرتے۔

مطلق اور مجمل میں فرق یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا جب تک متکلم کی طرف سے بیان اور وضاحت نہ آئے اور مطلق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مثلاً کفارہ ظہار میں تحریر رقبۃ مطلق ہے مؤمن کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے لھذا وہاں مطلق ہی پر عمل کیا جائے گا اور مطلق غلام آزاد کرنے سے مظاہر کا کفارہ ادا ہوگا یہاں مطلق پر عمل ہوگا لیکن مجمل پر عمل کرنا بیان کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔

وان اقر کل من الرجلین: یہاں پر دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ شاہد نے اقرار کیا کہ میں نے خالد کو قتل کیا ہے اور زاہد نے بھی اقرار کیا کہ میں نے خالد کو قتل کیا ہے اور مقتول نے کہا کہ تم دونوں نے قتل کیا ہے لھذا ولی کیلئے دونوں سے قصاص لینے کا حق ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے گواہی دی کہ شاہد نے خالد کو قتل کیا ہے اور دو اور آدمیوں نے گواہی دی کہ زاہد نے خالد کو قتل کیا ہے اور ولی نے دعوی کیا کہ دونوں نے قتل کیا ہے تو اس صورت میں دونوں گواہیاں لغو ہوں گی اور ولی کیلئے کسی سے بھی قصاص لینے کا حق نہ ہوگا۔

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ دوسرے مسئلہ میں جب مشہود لہ (ولی) نے گواہوں کی تکذیب کردی یعنی ہر فریق گواہی دے رہا ہے کہ قتل کرنے میں شاہد اکیلا ہے اور مشہود لہ نے ان کی تکذیب کردی کہ شاہد اکیلا نہیں ہے بلکہ زاہد بھی ان کے ساتھ شریک ہے اور مشہود لہ نے دوسرے فریق کی بھی تکذیب کردی کہ قتل کرنے میں زاہد اکیلا نہیں ہے بلکہ شاہد اس کے ساتھ شریک ہے اور جب مشہود لہ گواہی کی تکذیب کرتا ہے تو گویا کہ مشہود لہ گواہوں پر فاسق ہونے کا الزام لگاتا ہے اور جب گواہوں پر فسق الزام

ہوتو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے دوسرے مسئلہ میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور جب گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے تو اس گواہی کے نتیجہ میں نہ قصاص واجب ہوگا اور نہ دیت واجب ہوگی۔

اور پہلے مسئلہ میں جب مقر نے اقرار کیا کہ میں نے اکیلا قتل کیا ہے اور مقرلہ (ولی) نے بعض اقرار میں اس کی تکذیب یعنی یہ کہا کہ آپ نے اکیلا قتل نہیں کیا ہے بلکہ تم دونوں نے قتل کیا ہے تو یہ بھی درحقیقت مقر کی تفسیق ہے لیکن فاسق کا اقرار چونکہ معتبر ہوتا ہے اس وجہ سے مقرلہ کی تکذیب سے اس کا اقرار باطل نہ ہوگا اور دونوں پر قصاص ثابت ہوگا۔

﴿والعبرة لحالة الرمی لاللوصول فیجب الدیة علی من رمی مسلما فارتد فوصل﴾ هذا عندابی حنیفةؒ وعندهما لایجب شیء اذبالارتداد سقط تقومه فصار مبریاللرامی عن موجبه کمااذاابرأ بعد الجرح قبل الموت له ان المرمی الیه حالة الرمی متقوم ﴿والقیمة لسید عبد رمی الیه فاعتقه فوصل﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ فضل مابین قیمته مرمیا الی غیر مرمی ﴿والجزاء علی محرم رمی صیدا فحل فوصل لاعلی حلال رماه فاحرم فوصل ولایضمن من رمی مقضیاعلیه برجم فرجع شاهده فوصل وحل صید رماه مسلم فتمجس نعوذبالله فوصل لامارماه مجوسی فاسلم فوصل﴾ لان المعتبر حالة الرمی.

ترجمہ: رمی کی حالت معتبر ہے پہنچنے کی حالت معتبر نہیں لھذا دیت واجب ہوگی اس شخص پر جس نے مسلمان کی طرف تیر پھینکا اور مرتد ہوگیا پھر تیر پہنچ گیا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک کچھ بھی واجب نہیں اس لئے کہ مرتد ہونے کی وجہ سے اس کا تقوم ساقط ہوگیا ہے لھذا وہ تیر پھینکنے والے کو قتل کے موجب سے بری کرنے والا ہوگیا جیسا کہ وہ زخم لگنے کے بعد اور موت سے پہلے بری کردے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ تیر پھینکتے وقت مرمی الیہ (جس کی طرف تیر پھینکا جاتا ہے) متقوم تھا اور مولی کیلئے غلام کی قیمت لازم ہوگی جس کی طرف تیر پھینکا اور اس نے آزاد کردیا پھر تیر پہنچ گیا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تیر لگنے سے پہلے اور تیر لگنے بعد درمیان میں جو فرق ہے اس فرق کا ضامن ہوگا اور محرم پر جزاء لازم ہوگی جس نے شکار کی طرف تیر پھینکا پھر حلال ہوگیا اور پھر تیر پہنچ گیا، حلال پر جزاء واجب نہیں جس نے تیر پھینکا پھر احرام باندھا پھر تیر پہنچ گیا اور اس شخص پر ضمان نہیں ہے جس نے ایسے شخص پر پتھر مارا جس پر رجم کا فیصلہ کیا گیا ہو پھر گواہ نے گواہی سے رجوع کیا پھر پتھر لگ گیا اور وہ شکار حلال ہوگا جس کو مسلمان نے مارا پھر مجوسی بن گیا اللہ کی پناہ پھر تیر پہنچ گیا وہ شکار حلال نہ ہوگا جس کی طرف مجوسی نے تیر مارا پھر مسلمان ہوگیا پھر تیر پہنچ گیا اس لئے کہ تیر پھینکنے کا وقت معتبر ہے۔

تشریح: قتل کے بارے میں پھینکنے کے وقت کا اعتبار ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کی طرف تیر یا گولی پھینک دی، چنانچہ تیر پھینکنے کے بعد اور لگنے سے پہلے مرمی الیہ (یعنی جس کی طرف تیر پھینکا جارہا ہے) مرتد ہو گیا نعوذ باللہ من ذلک اس کے بعد اس کو تیر لگ گیا اور وہ مر گیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاتل پر دیت واجب ہوگی قیاس کی رو سے تو اس پر قصاص لازم ہونا چاہئے تھا لیکن چونکہ ارتداد کی وجہ سے قصاص میں شبہ پیدا ہو گیا لھذا قصاص واجب نہ ہوگا لیکن دیت واجب ہوگی کیونکہ جس وقت تیر پھینک رہا تھا اس وقت وہ مسلمان اور محفوظ الدم تھا۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں قاتل پر کچھ بھی واجب نہیں نہ قصاص اور نہ دیت اسلئے کہ ارتداد کی وجہ سے مرمی الیہ کا تقوم ساقط ہو گیا ہے جب وہ متقوم نہیں رہا تو اس کے قتل کرنے پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا لھذا اس نے خود ہی قاتل کو بری کر دیا ہے جیسے کسی شخص کو عمداً زخمی کر دیا جائے اور پھر وہ زخم سے پیدا ہونے والی جنایت کو معاف کر دے تو پھر زخم کی سرایت کی وجہ سے وہ مر جائے تو قاتل پر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا اسی طرح یہاں پر بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اصل اعتبار پھینکنے کے وقت کا ہے اور پھینکنے کے وقت وہ محفوظ الدم تھا لھذا دیت واجب ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کی غلام کی طرف قصداً تیر پھینک دیا چنانچہ تیر مارنے کے بعد اور پہنچنے سے پہلے مولیٰ نے اس غلام کو آزاد کر دیا اور اس کے بعد غلام کو تیر لگ گیا اور مر گیا تو اس صورت میں امام بوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے قاتل پر لازم ہوگا کہ غلام کی قیمت مولیٰ کو ادا کر دے کیونکہ تیر پھینکتے وقت یہ غلام تھا لھذا رمی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے مولیٰ کیلئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تیر لگنے سے پہلے اور تیر لگنے کے بعد جو فرق ہے قاتل اس فرق کا ضامن ہوگا مثلاً رمی سے پہلے اس کی قیمت ایک ہزار روپے تھی اور رمی کے بعد اس کی قیمت آٹھ سو روپے ہے لھذا قاتل درمیانی تفاوت یعنی دو سو روپے کا ضامن ہوگا۔

والجزاء علی محرم: سابقہ اصل پر تفریع ہے کہ رمی کی حالت کا اعتبار ہے تیر لگنے کی حالت کا اعتبار نہیں اس پر تفریع کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب محرم نے حالت احرام میں شکار کی طرف تیر پھینکا اور اس کے بعد احرام سے نکل گیا اس کے بعد شکار کو تیر لگ گیا تو اس صورت میں محرم پر جزاء واجب ہوگی کیونکہ رمی کی حالت کا اعتبار ہے اور رمی کے وقت وہ محرم تھا۔ اور اگر حلال آدمی نے شکار کی طرف تیر پھینکا پھر احرام باندھا اس کے بعد شکار کو تیر لگ گیا تو اس صورت میں اس پر جزاء واجب نہ ہوگی اسلئے کہ رمی کے وقت وہ محرم نہیں تھا اسی طرح قاضی نے ایک شخص کے رجم کرنے کا حکم صادر کیا اور ایک شخص

نے اس کی طرف پتھر مارالیکن مارنے کے بعد اور لگنے سے پہلے گواہ نے گواہی سے رجوع کیا تو اس صورت پتھر پھینکنے والے پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اسلئے کہ پتھر پھینکتے وقت وہ مباح الدم تھا۔

اسی طرح جب ایک مسلمان نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک تو یہ شکار حلال ہوگا اسلئے کہ رمی کے وقت وہ مسلمان تھا اور مسلمان کا شکار حلال ہوتا ہے اور اگر ایک مجوسی نے شکار کی طرف تیر پھینکا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہوگیا تو یہ شکار حلال نہ ہوگا اسلئے کہ تیر پھینکتے وقت اس کا شکار حلال نہیں تھا لھذا رمی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے شکار حلال نہ ہوگا۔

واللہ اعلم بالصواب

یکم ربیع الثانی ۱۴۳۰ھ مطابق ۲۹۔مارچ۔۲۰۰۹ء

کتاب الدیات

ایک انسان دوسرے کی جان پر زیادتی نہ کرسکے اس کیلئے شریعت نے دو چیزیں مشروع ہیں دیت، اور قصاص مصنفؒ نے کتاب الجنایات میں قصاص کو ذکر کیا اب جنایات کے دوسرے موجب یعنی دیت کو ذکر کررہے ہیں۔

''دیـات'' ''دیة'' کی جمع ہے اور ''تا'' ''واؤ'' کے عوض آئی ہے کیونکہ یہ اصل میں ''ودی'' سے مشتق ہے ''ودی'' میں جاری ہونے اور خروج کے معنی پائے جاتے ہیں چنانچہ وادی کو وادی اسلئے کہتے ہیں کہ اس میں پانی جاری ہوتا ہے۔لغت میں دیت مصدر ہے ''یقال ودی القاتل المقتول'' قاتل نے مقتول کے ولی کو اس کی جان کا بدل یعنی مال دیدیا اور اصطلاح شریعت میں دیت اس مال کا نام ہے جو نفس کا بدل قرار دیا گیا ہو اور ارش اس مال کا نام ہے جو مادون النفس یعنی اعضاء کا بدل قرار دیا گیا ہو۔

الـدية مـن الـذهـب الف دينار ومن الورق عشرة الاف درهم ومن الابل مائة وهذه فى شبه العمد ارباع من بـنـت مـخـاض وبنت لبون وحقة وجذعة وهى المغلظة وفى الخطأ اخماس منها ومن ابن مخاض﴾ الـدية عند ابى حنيفةؒ لاتكون الامن هذه الاموال الثلثة وقالا منها ومن البقر مائتابقرة ومن الغنم الف شاة ومـن الـحـلـل مـائتا حلة كل حلة ثوبان لان عمررضى الله تعالىٰ عنه جعل على اهل كل مال منها وله ان هـذه الاشيـاء مـجهـولة فـلايـصـح بهـا التقدير ولم يرد فيهاالثر مشهور بخلاف الابل وعند الشافعىؒ من الـورق الـنـاعشر الف درهم ثم الدية المغلظة عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ خمس وعشرون بنت مخاض

وهي التي تمت عليها حول وخمس وعشرون بنت لبون وهي التي تمت عليها حولان وخمس وعشرون حقة وهي التي تمت عليها ثلث سنين وخمس وعشرون جذعة وهي التي تمت عليها اربع سنين وعند محمدؒ والشافعيؒ ثلاثون حقة وثلاثون جذعة واربعون ثنية كلها خلفات في بطونها اولادها الثنية التي تمت عليها خمس سنين والخلفة التي في بطونها ولد مضت عليه ستة اشهر والتغليظ مختلف فيه بين الصحابةؓ ونحن اخذنا بقول ابن مسعودؓ ودية الخطأ عندنا عشرون ابن مخاض وهو ذكر تمت عليه حول ومن الاصناف الاربعة المذكورة عشرون عشرون وعند الشافعيؒ ابن لبون مكان ابن مخاض .

ترجمہ: دیت سونے میں سے ایک ہزار دینار ہیں اور چاندی میں سے دس ہزار درہم ہیں اور اونٹوں میں سے سو اونٹ ہیں اور اونٹوں کی دیت قتل شبہ عمد میں چار قسموں پر مشتمل ہے یعنی، بنت مخاض، بنت لبون، حقہ اور جذعہ اور یہی دیت مغلظہ ہے اور قتل خطاء میں پانچ قسموں پر مشتمل ہے چار یہی مذکورہ اور ابن لبون۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت صرف مذکورہ تین قسم کے اموال میں سے ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ہیں اور گائیوں میں سے دو سو گائے اور بکریوں میں سے ہزار بکریاں کپڑوں میں سے دو سو جوڑے ہر ایک جوڑا دو کپڑوں پر مشتمل ہوگا اسلئے کہ حضرت عمرؓ نے ہر قسم مال والوں پر اسی جنس سے دیت واجب کی تھی امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اشیاء مجہول ہیں لھذا ان چیزوں کے ساتھ تقدیر صحیح نہیں ہے نیز اس میں کوئی مشہور اثر بھی وارد نہیں ہوئی ہے برخلاف اونٹوں کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چاندی میں سے بارہ ہزار درہم واجب ہیں پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیت مغلظہ پچیس بنت مخاض ہیں اور بنت مخاض اونٹ کی وہ بچی ہے جس کا ایک سال پورا ہوگیا ہو اور پچیس بنت لبون ہیں اور بنت لبون اونٹ کی وہ بچی ہے جس کے دو سال پورے ہوگئے ہوں اور پچیس حقے ہیں حقہ وہ ہوتی ہے جس کے تین سال ہوئے ہوں اور پچیس جذعے ہیں جذعہ وہ ہوتی ہے جس کے چار سال پورے ہوئے ہوں۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیس حقے اور تیس جذعے اور چالیس ثنیے اور یہ سب خلفات (گابھن) ہوں یعنی ان کے پیٹوں میں اولاد ہو ثنیہ اس اونٹی کو کہتے ہیں جس کے پانچ سال پورے ہوئے ہوں اور خلفہ وہ ہوتی ہے جس کے پیٹ میں چھ ماہ کا بچہ ہو اور تغلیظ صحابہ کرامؓ کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ ہم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول پر عمل کیا ہے اور قتل خطاء کی دیت ہمارے نزدیک بیس ابن مخاض ہیں یعنی وہ مذکر اونٹ جس کا ایک سال پورا ہوگیا ہو اور مذکورہ چار اصناف میں سے بیس، بیس اور امام شافعیؒ کے نزدیک ابن مخاض کے بجائے بیس ابن لبون ہیں۔

تشریح: مقادیرِ دیات کی تفصیل:

دیت اگر سونے سے ادا کی جائے تو ایک ہزار دینار ہیں اور اگر چاندی سے ادا کی جائے تو دس ہزار دراہم ہیں اور اگر اونٹوں سے ادا کی جائے تو سو اونٹ ہیں۔

یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک دیت صرف ان تین اموال کے ساتھ خاص ہے۔ جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ تین اموال کے ساتھ گائیوں میں سے دوسو گائے اور بکریوں میں سے ہزار بکریاں اور کپڑوں میں سے دوسو جوڑے کپڑے جس میں ہر ایک جوڑا دو کپڑوں (قمیص اور شلوار) پر مشتمل ہو ان سے بھی دیت ادا کی جاسکتی ہے حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونے والوں پر ہزار دراہم، چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم، گائے والوں پر دوسو گائے، بکریوں والوں پر ہزار بکریاں اور کپڑوں والوں پر دو جوڑے کپڑے لازم کردیئے تھے (ابوداود وسنن کبری للبیھقی)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سونا اور چاندی سے دیت لازم کرنا قیاساً ہے کیونکہ ان کے افرادوں میں تفاوت نہیں ہے لیکن اونٹوں سے دیت ادا کرنا خلاف القیاس ہے اسلئے کہ انٹوں کے افراد میں تفاوت فاحشہ موجود ہے لیکن چونکہ اونٹوں سے دیت ادا کرنے کے بارے میں خبر مشہور موجود ہے جس کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اب رہا گائے، بکریوں اور کپڑوں میں تفاوت فاحشہ موجود ہونے اور خبر مشہور وارد نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس پر عمل کیا کہ ان چیزوں سے دیت ادا نہ کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دراہم سے بارہ ہزار دراہم ادا کیے جائیں گے کیونکہ عبداللہ بن عباسؓ نے اسی پر فیصلہ کیا تھا۔

احناف نے حضرت عمرؓ کے قول پر عمل کیا ہے کہ انہوں نے دس ہزار درہم پر فیصلہ فرمایا تھا اور احناف فرماتے ہیں کہ اس وقت دراہم وزن ستہ کے ہوتے تھے تو بارہ ہزار سے وزن سبعہ کے دس ہزار دراہم ہی بنتے ہیں لھذا دونوں حدیثوں کا مآل ایک ہی ہے۔

قتل شبہ عمد کی دیت اگر سونا یا چاندی سے ادا کی جائے تو پھر اس میں اور قتل خطاء کی دیت میں کوئی فرق نہیں لیکن اگر اونٹوں سے ادا کی جاتی ہو تو پھر اس میں فرق یہ ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک شبہ عمد میں ارباعاً ہیں یعنی سو اونٹوں کو چار اصناف پر تقسیم کیا جائے گا چنانچہ پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ، اور پچیس جذعہ واجب ہوں گی۔

بنت لبون وہ اونٹی ہوتی ہے جس ایک سال پورا ہو چکا ہوتا ہے، بنت لبون وہ ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں، حقہ وہ ہے جس کے تین سال پورے ہو چکے ہوں اور جذعہ وہ ہے جس کے چار سال پورے ہو چکے ہوتے ہیں۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل شبہ عمد کی دیت اس طرح ہے۔ تیس حقے، تیس جذعے، اور چالیس ثنیے یعنی خلفات اور یہ

خلفات سب حاملہ ہوں۔ ثنیہ وہ ہوتی ہے جس کے چھ سال پورے ہو کر چھٹے سال میں داخل ہو اور خلفہ وہ اونٹنی ہوتی ہے جس کے پیٹ میں چھ ماہ کا بچہ ہو۔ حاملہ ہونے کی قید صرف ثنیوں کے ساتھ ہے حقہ اور جذعہ میں خلفہ ہونے کی قید نہیں ہے۔

دراصل تغلیظ کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ حضرت علیؓ کے نزدیک تینتس (۳۳) حقہ اور تینتس (۳۳) جذعہ اور چونتیس (۳۴) خلفہ لازم ہیں جبکہ حضرت عمرؓ اور زیدؓ کے نزدیک تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس ثنیہ ہیں اور عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک وہ ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے امام ابوحنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول پر عمل کیا ہے۔

قتل خطاء کی دیت احناف کے نزدیک اخماساً ہے یعنی بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون، بیس حقہ، اور بیس جذعہ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل خطاء کی دیت اسی ترتیب کے ساتھ بیس، بیس ہیں لیکن ابن مخاض بجائے بیس ابن لبون ہیں۔

﴿وكفارتها عتق مؤمن فان عجز عنه صام شهرين ولاء ولااطعام فيها﴾ لانه لم يرد به النص ﴿وصح رضيع احدابويه مسلم﴾ لانه يكون مسلمابالتبعية ﴿لاالجنين وللمرأة نصف ماللرجل فى دية النفس ومادونها﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ مادون الثلث لاينصف ﴿وللذمى ماللمسلم﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ دية اليهودى والنصرانى اربعة الاف درهم ودية المجوسى ثمان مائة درهم وعند مالكؒ دية اليهودى والنصرانى نصف دية المسلم ودية المسلم عنده اثناعشر الف درهم.

ترجمہ: قتل شبہ عمد اور قتل خطاء کا کفارہ مومن غلام کو آزاد کرنا ہے اگر اس سے عاجز ہو تو پھر دو مہینے پے در پے روزے رکھنا ہے اور اس میں کھانا کھلانا نہیں ہے اس لئے کہ اس میں نص وارد نہیں ہے اور ایسا دودھ پیتا بچہ آزاد کرنا صحیح ہے جس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو کیونکہ اس کے تابع ہونے کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔ جو بچہ ماں کے پیٹ میں ہو اس کا آزاد کرنا کافی نہ ہوگا اور عورت کی دیت، مرد کی دیت کے نصف ہے چاہے نفس کی دیت ہو یا مادون النفس کی یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو دیت تہائی سے کم ہوتی ہے اس کو آدھا نہیں کیا جائے گا اور ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم اور امام مالکؒ کے نزدیک یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت کے نصف کے بقدر ہے اور مسلمان کی دیت ان کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہے۔

تشریح: قتل خطاء کے کفارے کا بیان: قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں دیت کے ساتھ کفارہ بھی لازم ہے کفارہ کی تفصیل یہ

ہے کہ سب سے پہلے مومن غلام آزاد کرنا لازم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے''ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة ''اور اگر غلام نہ ملتا ہو یا غلام کے آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر دو مہینے پے در پے روزے رکھنا لازم ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے''فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین ''لیکن قتل کے کفارے میں اطعام یعنی مسکینوں کو کھانا جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے دیات، کفارات کا حکم اور مقادیر شریعت سماع کے پر موقوف ہیں۔

اگر کسی نے قتل کے کفارہ میں ایسا شیر خوار بچہ آزاد کر دیا جس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ بچہ خیر الابوین کا تابع ہوتا ہے لھذا اس جیسے بچے کو مسلمان سمجھا جائے گا اور قتل کے کفارے میں آزاد کرنا صحیح ہوگا۔لیکن اگر کسی نے قتل کے کفارہ میں جنین یعنی وہ بچہ جو ابھی تک ماں کے پیٹ میں ہے آزاد کر دیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ یہ معلوم نہیں ہو کہ وہ زندہ بھی ہے یا نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ وہ سلیم الاطراف ہے یا نہیں جبکہ کفارہ قتل میں رقبہ کاملہ یعنی زندہ اور کامل غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔

وللمرأة نصف ماللرجل :اگر کسی نے عورت کو خطاء قتل کیا یا خطاءً اس کا ہاتھ وغیرہ کاٹ دیا تو عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف ہوگی چاہے نفس کی دیت ہو یا مادون النفس کی۔اس لئے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ نے عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف قرار دی تھی۔

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نفس اور مادون النفس جب تک نصف یا ثلث تک ہو تو وہ مرد کی دیت کی نصف ہوگی لیکن اگر عضو کی دیت ثلث دیت سے کم ہو تو پھر مرد کے برابر ہوگی نصف نہ ہوگی مثلاً کسی عضو کی دیت جب (۳۳) اونٹ سے کم ہو تو پھر اس میں عورت کی دیت مرد کی دیت کے نصف نہ ہوگی بلکہ مرد کے ساتھ برابر ہوگی۔

احناف فرماتے ہیں کہ''دية المرأة على النصف من دية الرجل ''یہ الفاظ موقوفا اور مرفوعا دونوں طرح منقول ہیں یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے ہر قسم دیت کو شامل ہے چاہے نصف سے کم ہو یا زیادہ۔

وللذمي ماللمسلم :ذمی کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے۔حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک یہودی اور نصرانی کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مسلمان کی دیت بارہ ہزار درہم ہے لھذا ذمی کی دیت چھ ہزار درہم ہوگی۔

احناف فرماتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق معجم، طبرانی، سنن دارقطنی میں روایت ہے''دية المعاهد مثل دية المسلم '' اسی طرح الحجۃ للشیبانی میں ہے''دية المعاهد دية الحر المسلم''۔

﴿وفي النفس والانف والذكر والحشفة والعقل والشم والذوق والسمع والبصر واللسان ان منع النطق او اداء اكثر الحروف ولحية حلقت فلم تنبت وشعر الرأس الدية﴾ اى الدية الكاملة وعندمالكؒ والشافعيؒ يجب في اللحية وشعر الرأس حكومة عدل ﴿كمافي الثين ممافي البدن الثان وفي احدهما نصفها وكمافي اشفار العينين وفي احدهاربعها في اصبع يد اورجل عشرها وفي كل مفصل من اصبع فيها مفاصل ثلث عشرها ومما فيه مفصلان نصف عشرها كمافي كل سن﴾ فان فيها نصف العشر لما كان عدد الاسنان اثنين وثلاثين فينبغي ان يجب في كل سن ربع ثمن الدية فماالحكمة في وجوب نصف العشر فيخطر ببالي ان عدد الاسنان وان كان اثنين وثلاثين فالاربعة الاخيرة وهي اثنان الحلم قد لاتنبت لبعض الناس وقد تنبت لبعض الناس بعضها وللبعض كلها فالعدد المتوسط للاسنان ثلاثون ثم للاسنان منفعتان الزينة والمضغ فاذا سقط سن يبطل منفعتها بالكلية ونصف منفعة السن التى تقابلها وهو منفعة المضغ وان كان النصف الأخر وهو الزينة باقية واذاكان العدد المتوسط ثلثين فمنفعة السن الواحدة ثلث العشر ونصف المنفعة سدس العشر ومجموعهما نصف العشر والله اعلم بالحقيقة.

ترجمہ: نفس، ناک، ذکر، حشفہ، عقل، قوت شامہ، قوت ذائقہ، قوت سامعہ، قوت باصرہ، زبان اگر گویائی سے بند ہوجائے یا اکثر حروف کی ادائیگی سے رک جائے اور داڑھی اگر ایسی مونڈ دی جائے کہ دوبارہ نہ اُگے اور سر کے بالوں میں دیت ہے یعنی کامل دیت ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک داڑھی اور سر کے بالوں میں عادل کا فیصلہ ہے جیسا کہ کامل دیت واجب ہے ان اعضاء میں جو بدن میں دو ہیں اور ایک میں نصف دیت واجب ہے جیسا کہ آنکھ کے پلکوں میں اور ایک میں ربع دیت ہے ہاتھ اور پاؤں کے انگلیوں میں ہر ایک انگلی میں عشرِ دیت واجب ہے اور جس انگلی میں تین جوڑ ہوں ایک جوڑ میں عشر کا ثلث ہے اور جس میں دو جوڑ ہوں اس میں نصف عشر ہے جیسا کہ ہر دانت میں یہی ہے اسلئے کہ اس میں بھی عشر کا نصف ہے۔ جب دانت بتیس ہوں تو پھر ہر ایک دانت میں ثمن (یعنی آٹھویں) کا ربع واجب ہونا چاہئے تو پھر نصفِ عشر دیت میں کیا حکمت ہے؟ تو میرے دل میں بات آتی ہے کہ دانتوں کی تعداد اگر چہ بتیس ہے لیکن اخر کے چار دانت بعض لوگوں کے کبھی نہیں نکلتے اور بعض لوگوں کے بعض نکلتے ہیں اور بعض لوگوں کے پورے نکلتے ہیں لھذا دانتوں کا عدد متوسط تیس ہوا پھر دانتوں کے دو فائدے ہیں زینت اور چبانا جب ایک دانت گر گیا اس کی منفعت تو بالکلیہ ختم ہوگئی اور جو دانت اس کے مقابل ہے اس کی آدھی منفعت ختم ہوگئی وہ چبانے کی منفعت ہے اگر چہ نصفِ اخر یعنی زینت باقی ہے اور جب عدد متوسط تیس ہے تو ایک دانت کی منفعت عشر کی

تہائی ہے اور نصف منفعت عشر کا چھٹا حصہ ہے ثلث اور سدس کا مجموعہ نصف عشر ہے۔ واللہ اعلم۔

تشریح: جن اعضاء میں پوری دیت ہے اس کی تفصیل:

اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ یاد رکھئے وہ یہ کہ انسان کے بدن میں جو اعضاء منفرد ہیں اس عضو کے تلف کرنے سے اگر اس کی منفعت ختم ہوتی ہو یا اس کا جمال ختم ہوتا ہے تو اس عضو کے تلف کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اور انسان کے بدن میں جو اعضاء دو دو ہیں ان میں دونوں کے ختم کرنے سے یا اس کی منفعت اور جمال کے تلف کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اور ایک کے تلف کرنے سے آدھی دیت واجب ہوگی اور جو اعضاء چار ہیں ان میں پورے کو ختم کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی دو کے تلف کرنے سے آدھی دیت واجب ہوگی اور ایک کے تلف کرنے سے ربع (چوتھائی) دیت واجب ہوگی اور جو اعضاء دس دس ہیں جیسے ہاتھ اور پیروں کی انگلیاں ان میں سے پورے دس کو ختم کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اور ایک کے تلف کرنے سے عشر دیت (یعنی دیت کا دسواں حصہ) واجب ہوگا۔ اس اصول اور قاعدہ کی روشنی میں اب عبارت کی تشریح دیکھ لیجئے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ انسان کے نفس تلف کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اگر ایک شخص نے دوسرے کی ناک کاٹ دی یا ذکر کاٹ دیا، یا ذکر کا حشفہ کاٹ (کیونکہ حشفہ کاٹنے کے بعد ذکر کی منفعت ختم ہوتی ہے) یا کسی کے سر پر ضرب لگا دی جس کی وجہ سے اس کی عقل جاتی رہی یا ضرب لگانے سے اس کی قوت شامہ، یا قوت ذائقہ، قوت سامعہ یا قوت باصرہ جاتی رہی۔ یا ایک شخص نے دوسرے کی زبان کاٹ دی جس کی وجہ سے وہ گویائی پر قادر نہ رہا یا اکثر حروف کے ادا کرنے پر قادر نہ رہا یا ایک انسان نے دوسرے کی داڑھی یا سر کے بال اس طرح مونڈ لئے کہ دوبارہ نہ اُگے تو ان صورتوں میں ہر ایک جرم کے بدلہ میں مجرم پر پوری دیت واجب ہوگی اس لئے کہ اس سے یا تو پوری منفعت ختم ہوگئی ہے یا جمال ختم ہو گیا ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک داڑھی اور سر کے بالوں میں عادل آدمی کا فیصلہ معتبر ہوگا دیت واجب نہ ہوگی۔

اور جو اعضاء دو دو ہیں دونوں کے تلف کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اور ایک کے تلف کرنے سے آدھی دیت واجب ہوگی اور آنکھوں کے چاروں پلکوں میں پوری دیت واجب ہے اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہے۔

ایک ہاتھ کے دس انگلیوں کے تلف کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی اور ایک کے تلف کرنے سے عشر دیت (یعنی ایک ہزار درہم) واجب ہوگا اور جس انگلی میں تین جوڑ ہوں اس میں ایک جوڑ کے تلف کرنے سے عشرِ دیت کا ثلث (یعنی 1000 میں 333.33 درہم) واجب ہوگا اور جس انگلی میں دو جوڑ ہوں اس میں عشرِ دیت کا نصف (یعنی 1000 میں 500 درہم)

واجب ہوگا۔ اور ہر دانت میں بھی نصف عشر دیت (یعنی 1000 میں 500 درہم) واجب ہوگا۔

لما کان عدد الاسنان اثنین وثلاثون: اس عبارت کے ذریعہ مصنفؒ نے ماتن پر اعتراض ذکر کیا ہے اور پھر اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ ہے کہ جب انسان کے کل دانت بتیس ہیں تو ہر ایک دانت میں نصفِ عشر (یعنی 1000 میں 500 درہم) واجب نہیں ہونا چاہئے بلکہ ثمنِ دیت کی چوتھائی واجب ہونا چاہئے یعنی دس ہزار (10000) درہم کو 32 دانتوں پر تقسیم کرنا چاہئے چنانچہ جب دس ہزار (10000) درہم کو 32 پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک دانت کی دیت 312.5 درہم بنتی ہے حالانکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ ایک دانت کی دیت پانچ سو (500) درہم ہے تو نصف دیت کے واجب کرنے میں کیا حکمت ہے؟

فیخطر ببالی: یہاں سے شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ دانتوں کی تعداد اگرچہ بتیس ہے لیکن اس میں اخر کے چار دانت (یعنی نواجذ) ان کو اسنان الحلم یعنی بلوغ کے دانت کہا جاتا ہے یہ دانت بعض لوگوں کے بالکل ہی نہیں نکلتے اور بعض لوگوں کے پورے نکلتے ہیں اور بعض لوگوں کے بعض نکلتے ہیں اور بعض نہیں نکلتے تو ہم نے ''خیر الامور اوسطھا'' پر عمل کرتے ہوئے دو کا اعتبار کیا لھذا ہر انسان کے عمومی طور پر تیس دانت ہوتے ہیں۔

اس تشریح کے مطابق کل دیت (یعنی 10000 درہم) کو تیس دانتوں پر تقسیم کر کے ہر ایک دانت کی دیت ثلثِ عشر (یعنی 33 .333 درہم) بن جاتا ہے لیکن ایک دانت کے تلف ہونے اس کی دو منفعتیں (یعنی زینت اور چبانے کی قوت) ختم ہو گئیں لھذا اس میں ثلثِ عشر (یعنی 33 .333 درہم) واجب ہو گیا لیکن اس کے ساتھ مقابل والے دانت کی نصفِ منفعت (یعنی چبانے کی قوت) ختم ہو گئی اگرچہ جمال باقی ہے لھذا اس کیلئے ثلث کا نصف (یعنی 66 .166 درہم) واجب ہوگا اور یہ عشرِ دیت کا سدس ہے لھذا ثلثِ عشر (یعنی 33 .333 درہم) اور سدسِ عشر دیت (یعنی 66 .166 درہم) کے جمع کرنے سے نصفِ عشر دیت (یعنی 499.99 درہم) بن جاتا ہے اور یہ عشرِ دیت کا نصف ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿وكل عضو ذهب نفعه بضرب بضرب ففيه دية كيد شلت وعين عميت ولا قود في الشجاج لافي الموضحة عمداً﴾ لانه لايمكن حفظ المماثلة في غير الموضحة وفيها يمكن وهذا عند ابي حنيفةؒ وقال محمدؒ القصاص فيما قبل الموضحة بان يسبر غورها بمسمار ثم يتخذ حديدة بقدر ذلك ويقطع بها مقدار ما قطع **﴿وهي مايوضح العظم﴾** اى يظهره **﴿وفيها خطاء نصف عشر الدية وفي الهاشمة عشرها﴾** وهي التي تكسر العظم **﴿وفي المنقلة عشرها ونصف عشرها﴾** اى وهي التي تحول العظم

بعد الکسر ﴿وفی الامة والجائفة ثلثها﴾ الأمة التی تصل الی ام الدماغ وھی الجلدة فیھا الدماغ والجائفة الجراحة التی وصلت الی الجوف ﴿وفی جائفة نفذت ثلثاھا﴾ لانھا بمنزلة الجائفتین ﴿والحارصة والدامعة والدامیة والباضعة والمتلاحمة والسمحاق حکومة عدل﴾ ای مایحرص الجلد ای یخدشه ومایظر الدم ولایسیله کالدمع من العین ومایسیل الدم ومایبضع الجلد ای یقطعه ومایاخذ فی اللحم ومایصل الی السمحاق ای جلدة رقیقة بین اللحم وعظم الرأس .

ترجمہ: اور ہر وہ عضو کہ مارنے سے اس کی منفعت جاتی رہی اس میں کامل دیت ہے جیسے ہاتھ شل ہو جائے یا آنکھ کی بینائی جاتی رہے اور شجاج میں قصاص نہیں ہے مگر صرف موضحہ میں جبکہ عمداً ہو اس لئے کہ موضحہ کے علاوہ میں مماثلت کی حفاظت ممکن نہیں اور موضحہ میں ممکن ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ موضحہ سے پہلے جتنے زخم ہیں سب میں قصاص ہے اس طریقہ پر کہ ایک سلائی کے ذریعہ اس کی گہرائی ناپی جائے پھر اس کے بقدر لوہا لیا جائے پھر اس سے اتنی مقدار کاٹی جائے جتنی اس نے کاٹی ہے اور موضحہ وہ زخم ہے جو ہڈی کو ظاہر کر دے۔ اور موضحہ اگر خطاء تو اس میں عشرِ دیت کا نصف واجب ہے اور ہاشمہ میں عشرِ دیت واجب ہے اور ہاشمہ وہ ہے جو ہڈی کو توڑ دے اور منقلہ میں عشرِ دیت اور نصفِ عشرِ دیت واجب ہے اور منقلہ وہ ہے جو ہڈی کو توڑنے کے بعد اپنی جگہ سے منتقل کر دے امہ اور جائفہ میں ثلثِ دیت ہے اور امہ وہ ہے جو دماغ کی جھلی تک پہنچ جائے اور یہ وہ کھال ہے جس میں دماغ ہوتے ہیں اور جائفہ وہ زخم ہے جو جوف تک پہنچ جائے اور جو جائفہ آر پار ہو جائے اس میں دو تہائی دیت ہے کیونکہ دو جائفوں کے برابر ہے۔ حارصہ، دامعہ، دامیہ، باضعہ، متلاحمہ اور سمحاق میں عادل کا فیصلہ ہے۔

حارصہ وہ ہے جو کھال میں خراش کر دے اور خون ظاہر نہ ہو۔ اور دامعہ وہ ہے جو خون تو ظاہر کر دے لیکن خون نہ بہائے جیسے آنکھ میں آنسوں کا ظاہر ہونا اور دامیہ وہ ہے جو خون بہائے باضعہ وہ ہے جو کھال کاٹ دے اور متلاحمہ وہ ہے جو گوست کاٹ دے اور سمحاق وہ ہے جو سمحاق تک پہنچ جائے اور یہ ایک باریک جھلی ہے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان ہوتی ہے۔

تشریح: وکل عضو ذھب نفعه: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے شخص کے کسی عضو پر ضرب لگائی عضو تو باقی ہو لیکن اس ضرب کی وجہ سے اس عضو کی کامل منفعت جاتی رہی مثلاً ہاتھ پر ضرب لگائی جس کی وجہ سے ہاتھ شل ہو گیا یا آنکھ پر ضرب لگائی جس کی وجہ سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو اس صورت میں کامل دیت واجب ہوگی۔

ولا قود فی الشجاج: شجاج کی تفصیل:

جو زخم سر اور چہرہ پر ہو اس کو شجہ کہتے ہیں اور اس کی جمع شجاج آتی ہے اور جو زخم سر اور چہرہ کے علاوہ باقی بدن میں ہو اس کو جراحت کہتے ہیں اور جو زخم پیٹ، پیٹھ اور سینہ میں ہو اس کو جائفہ کہتے ہیں شجاج کے مسائل کثیر ہیں اس لئے مصنفؒ نے تفصیل کے ساتھ یہاں پر ذکر کر دئے ہیں۔

عام کتب متون اور ہدایہ میں ترتیب اس طرح ہے پہلے فرماتے ہیں "الشجاج عشرة" پھر اس ترتیب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں (۱) حارصہ (۲) دامعہ (۳) دامیہ (۴) باضعہ (۵) متلاحمہ (۶) سمحاق (۷) موضحہ (۸) ہاشمہ (۹) منقلہ (۱۰) امہ۔

یہاں مصنفؒ نے اس ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں کیا ہے جس ترتیب کے ساتھ عام کتب متون نے ذکر کیا ہے ہم عام کتب متون کی ترتیب کے موافق تشریح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو اور امام محمدؒ کا قول "وقال محمد القصاص فیما قبل الموضحة" کی سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔ چنانچہ شجاج کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) حارصہ وہ زخم ہے جس سے صرف کھال میں خراش آئے اور بس۔

(۲) دامعہ، دامعہ وہ زخم ہے جو خون ظاہر کر دے لیکن سر سے خون نہ بہے بلکہ اپنی جگہ ٹکا رہے جس طرح آنکھ میں آنسوں ہوتے ہیں لیکن بہتے نہیں ہیں۔

(۳) دامیہ۔ دامیہ وہ زخم ہے جس میں خون بہہ جائے۔

(۴) باضعہ۔ باضعہ وہ زخم ہے جس میں کھال کٹ جائے اور گوشت نہ کٹے۔

(۵) متلاحمہ وہ زخم ہے جس میں گوشت کٹ جائے۔

(۶) سمحاق۔ وہ زخم جو ہڈی کی باریک سفید جھلی تک پہنچ جائے جو جھلی ہڈی اور گوشت کے درمیان ہوتی ہے۔

(۷) موضحہ، موضحہ وہ زخم ہے جس میں ہڈی کھل جائے اور ظاہر ہو جائے۔

موضحہ سے پہلے جتنے زخم (یعنی جو چھ شجاج موضحہ سے پہلے) ہیں۔ اس میں امام محمدؒ کے نزدیک قصاص لازم ہے اور یہ ظاہر الروایت ہے اور اس میں قصاص لینے کا طریقہ یہ ہوگا کہ مشجوج کے سر کے زخم کی گہرائی کسی سلائی یا انجکشن وغیرہ سے معلوم کی جائے پھر ایک تیز دھار والا لوہا لیکر اس کے بقدر شاج کے سر میں زخم لگایا جائے گا کیونکہ اس طریقہ سے اس میں مماثلت بھی ممکن ہے اور موضحہ سے پہلے جو زخم ہیں اس کے قصاص لینے میں ہلاکت کا خطرہ بھی نہیں ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہ کا مذہب حسن بن زیادؒ نے جو نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ صرف موضحہ میں قصاص ہے اور موضحہ سے پہلے جتنے شجاج

ہیں سب میں عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا قصاص لازم نہ ہوگا کیونکہ اس میں مماثلت ممکن نہیں ہے۔

اور موضحہ میں سب کے نزدیک قصاص واجب ہے کیونکہ اس میں مماثلت ممکن ہے۔

(۸) ہاشمہ وہ زخم ہے جس میں ہڈی ٹوٹ جائے۔

(۹) منقلہ وہ زخم ہے جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے دوسرے جگہ منتقل ہو جائے۔

(۱۰) آمہ وہ زخم ہے جس میں زخم ام الرأس یعنی اصل دماغ تک پہنچ جائے اور دماغ کی جو تھیلی ہے وہ ظاہر ہو جائے۔

موضحہ کے بعد جو تین زخم ہیں اس میں بالاتفاق قصاص واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں مماثلت ممکن نہیں ہے۔

لھذا اگر موضحہ زخم خطاء ہو تو اس میں نصف عشر دیت ہے (یعنی 500 درہم) واجب ہے۔

اور ہاشمہ میں چاہے خطاءً ہو یا عمداً عشر دیت (یعنی 1000 درہم) واجب ہے۔

اور منقلہ میں عشر دیت اور نصف عشر دیت (یعنی 1500 درہم) واجب ہے۔

آمہ اور جائفہ یعنی پیٹ کا وہ زخم جو پیٹ کے جوف تک پہنچ جائے اس میں ثلث دیت (یعنی 33 .333 .3 درہم) واجب ہے اور جو جائفہ آر پار ہو جائے تو اس میں دو تہائی دیت (یعنی 6.666.66 درہم) واجب ہے کیونکہ آر پار ہونے سے وہ دو جائفے شمار ہوں گے لھذا دو تہائی لازم ہوں گی۔

فائدہ: شارحؒ نے امام محمدؒ کا جو قول نقل کیا ہے "فیماقبل الموضحة" یہ اس تشریح کے مطابق ہے جو عام متون میں مذکور ہے جس کی تفصیل بندہ نے ذکر کردی (واللہ اعلم بالصواب)۔

ثم فسر حكومة العدل بقوله ﴿فيقوم عبدبلاهذاالاثر ثم معه فقدر التفاوت بين القيمتين من الدية هوهي﴾ هو يرجع الى قدر التفاوت وهي ترجع الى حكومة العدل فيفرض ان هذا الحر عبد وقيمته بلاهذا الاثر الف درهم ومع هذا الاثر تسعمائة درهم فالتفاوت بينهما مائة درهم وهو عشر الالف فيوخذ هذا التفاوت من الدية وهي عشرة الاف درهم فعشرها الف درهم فهوحكومة عدل وبه يفتى احترازعما قال الكرخيؒ انه ينظر مقدار هذه الشجة من الموضحة فيجب بقدرذلک من نصف العشر الدية ﴿وفي كل اصابع بلاكف ومعها نصف الدية سواء قطعها من الكف اوبدونها﴾ فان الكف تابع لها ﴿ومع نصف الساعد نصف الدية وحكومة عدل﴾ فان الذراع ليست تبعا وفي رواية عن ابي يوسفؒ ان مازاد على اصابع اليد والرجل ليست تبعا الى المنكب والى الفخذ فهو تبع لان الشرع اوجب في اليد

الواحدة نصف الدية واليداسم لهذه الجارحة الى المنكب ﴿وفى كف فيها اصبع عشرها وان كانت اصبعان فخمسها ولاشيء فى الكف﴾ هذاعند ابى حنيفةؒ وقالا ينظر الى ارش الاصبع والكف فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل فى الكثير وان كانت ثلاثة اصابع يجب ارش الاصابع ولاشيء فى الكف بالاجماع لان للاكثر حكم الكل فاستتبعت الكف ﴿وفى اصبع زائدة وعين صبى وذكره ولسانه لولم يعلم الصحة بمادل على نظره وتحرك ذكره وكلامه حكومة عدل﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ يجب دية كاملة لان الغالب الصحة اما ان علم صحة هذه الاعضاء فالواجب الدية الكامة اتفاقاً.

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے حکومۃ عدل کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اس اثر کے بغیر غلام کی قیمت لگائی جائے پھر اس کے ساتھ دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہے یہ تفاوت حکومت عدل ہے، ھو ضمیر راجع ہے "قدر التفاوت" کی طرف اور "ھی" ضمیر "حکومة عدل" کی طرف راجع ہے تو یہ فرض کیا جائے گا کہ یہ آزاد شخص غلام ہے اور اس کی قیمت اس اثر کے بغیر ہزار درہم ہے اور اس اثر کے ساتھ نوسو درہم ہے تو دونوں کے درمیان تفاوت سو درہم ہے اور یہ ہزار کا دسواں ہے لھذا دیت سے یہ تفاوت لیا جائے گا اور دیت دس ہزار درہم ہے تو اس کا عشر ایک ہزار درہم بنے گا تو یہی حکومت عدل ہے اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ اس کے ذریعہ احتراز ہے اس سے جو امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ اس زخم کی مقدار موضحہ سے دیکھی جائے گی پھر اس کے بقدر نصف عشر دیت سے واجب ہوگی اور تمام انگلیوں میں چاہے ہتھیلی کے ساتھ ہوں یا ہتھیلی کے بغیر ہوں آدھی دیت واجب ہے کیونکہ ہتھیلی انگلیوں کی تابع ہے اور آدھی کلائی کے ساتھ آدھی دیت اور عادل کا فیصلہ ہے اس لئے کہ کلائی انگلیوں کی تابع نہیں ہے امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ہاتھ اور پاؤں کی انگلیوں میں جو زائد حصہ ہے کندھے اور ران تک یہ انگلیوں کا تابع ہے اس لئے کہ شریعت نے ایک ہاتھ میں نصفِ دیت واجب کی ہے اور ید اسی اندام کا نام ہے جو کندھے تک ہے اور جس ہتھیلی میں ایک انگلی ہو اس میں عشر دیت ہے اور جس میں دو انگلیاں ہوں اس میں خمسِ دیت ہے اور ہتھیلی میں کچھ بھی نہیں یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہتھیلی اور انگلی کے ارش کی طرف دیکھا جائے گا جو زیادہ ہو وہ لازم ہوگا اور قلیل، کثیر میں داخل ہوگا اور جس ہاتھ میں تین انگلیاں ہوں تو پھر بالاتفاق انگلیوں کا ارش لازم ہوگا اور ہتھیلی میں کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے لھذا ہتھیلی اس کی تابع ہوگی اور زائد انگلی، صبی کی آنکھ، ذکر، اور زبان میں جبکہ اس کی صحت ایسے فعل سے معلوم نہ ہو جو اس کی نظر، ذکر کی حرکت، اور کلام پر دلالت کرے تو اس میں عادل کا فیصلہ ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کامل دیت واجب ہے اس لئے کہ غالب یہی ہے کہ وہ صحیح ہوگا لیکن اگر ان اعضاء کی صحت

معلوم ہو جائے تو پھر بالاتفاق کامل دیت واجب ہوگی۔

تشریح: حکومت عدل کی تفصیل:

مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ موضحہ سے پہلے جتنے شجاج ہیں ان میں عادل کا فیصلہ معتبر ہے اب حکومت عدل کی تفصیل فرماتے ہیں کہ جس شخص کے سر میں زخم لگ گیا ہے اس کو غلام فرض کیا جائے گا پھر اس زخم کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی اور زخم کے ساتھ اس کی قیمت لگائی جائے گی درمیان میں جو تفاوت ہوگا وہی تفاوت اس زخم کی دیت یعنی ارش ہوگا مثلاً ہم نے فرض کر لیا کہ زخم کے بغیر اس شخص کی قیمت ہزار درہم تھی اور زخم کے ساتھ اس کی قیمت نوسو درہم ہے تو معلوم ہوا کہ زخم اور غیر زخم کے درمیان تفاوت سو درہم ہے اور یہ سو درہم ہزار کا عشر یعنی دسواں حصہ ہے لھذا یہی تفاوت واجب ہوگا یعنی سو درہم ادا کرنا لازم ہوگا یہی حکومت عدل ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

مصنفؒ نے اس قول کو لیا ہے اس کے ذریعہ احتراز ہے امام کرخیؒ کے قول سے کیونکہ امام کرخیؒ فرماتے ہیں کہ جس زخم میں نص وارد نہ ہو اس کو منصوص علیہ کی طرف پھیر دیا جائے گا لھذا موضحہ میں نص موجود ہے کہ موضحہ میں نصف عشر دیت یعنی 500 درہم واجب ہیں تو اب موضحہ سے نیچے جو زخم ہے اس کو موضحہ کے ساتھ موازنہ کیا جائے گا کہ اس کا زخم موضحہ سے کتنا توازن رکھتا ہے پس اگر وہ زخم موضحہ کے نصف کے بقدر ہو تو اس میں موضحہ کی دیت کا نصف یعنی 250 درہم واجب ہوں گے۔ اور اگر وہ موضحہ کے ربع بقدر ہو تو اس میں موضحہ کا ربع یعنی 125 درہم واجب ہوں گے۔ لیکن مصنفؒ نے جمہور کا قول لیا ہے کہ دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہے وہ لازم ہوگا۔

وفی کل اصبع بلا کف ومعھا: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ کی تمام انگلیاں خطاءً کاٹ دی تو اس میں ہاتھ کی کامل دیت (یعنی 10000 درہم) واجب ہوگی چاہے ہتھیلی کے ساتھ کاٹی ہو یا ہتھیلی کے بغیر اس لئے کہ انگلیوں کا مقصود گرفت (پکڑنا) ہے اور گرفت میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی اس کی تابع ہے لھذا چاہے باقی رہے یا کٹ جائے اس میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

اور اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹ دیا تو اس صورت میں انگلیوں اور ہتھلیوں کی وجہ سے پوری دیت (یعنی 10000 درہم) واجب ہوگی اور کلائی میں عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا اس لئے کہ کلائی انگلیوں کی تابع نہیں ہے اور جب کلائی انگلیوں کی تابع نہیں ہے تو انگلیوں کے تابع ہو کر ہدر نہ ہوگی لیکن ایک ہاتھ میں چونکہ کامل دیت سے زیادہ دیت واجب نہیں ہے لھذا اس میں اضافی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ منقول ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں نے جو زائد حصہ ہے کندھے تک اسی طرح پاؤں کی انگلیوں سے ران تک انگلیوں کی دیت کے علاوہ کچھ واجب نہیں اسلئے کہ ''ید'' کا اطلاق انگلیوں سے لے کر کندھے تک پورے حصے پر ہوتا ہے اور ''رجل'' کا پاؤں کی انگلیوں سے لیکر ران تک پورے حصے پر ہوتا ہے ایک ہاتھ میں پوری دیت کے علاوہ کچھ واجب نہیں اسی طرح ایک پاؤں میں پوری دیت کے علاوہ کچھ واجب نہیں۔

وفی کف فیها اصبع: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ ہتھیلی سے خطاء کاٹ دیا لیکن اس کے ہتھیلی میں صرف ایک انگلی تھی تو اس صورت میں اس پر عشر دیت (یعنی 1000 درہم) واجب ہوگا اور اگر اس میں دو انگلیاں ہو تو پھر خمسِ دیت (یعنی 2000 درہم) واجب ہوگا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ ہاتھ کا مقصود اخذ اور گرفت ہے اور گرفت انگلیوں سے ہوتی ہے لھذا جتنی انگلیاں موجود ہوں اس کی بقدر دیت واجب ہوگی پس جب ایک انگلی موجود ہو تو عشر دیت واجب اور اگر دو انگلیاں موجود ہوں تو دو انگلیوں کی دیت واجب ہوگی۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ انگلی اور ہتھیلی دونوں کے ارش کو دیکھا جائے گا پس جو زیادہ ہے وہ واجب کیا جائے گا۔ اور قلیل، کثیر میں داخل ہوگا اور اگر ہتھیلی میں تین انگلیاں ہوں تو اس صورت میں بالاتفاق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور ہتھیلی کا ارش واجب نہ ہوگا کیونکہ مشہور قاعدہ ''للاکثر حکم الکل'' کے قاعدہ کے مطابق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور ہتھیلی اس کی تابع ہوگی۔

اور اگر کسی شخص کے ہاتھ میں زائد انگلی ہو اور کسی نے وہ انگلی کاٹ دی۔ یا کسی نے چھوٹے بچے کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کا ذکر کاٹ دیا، یا اس کی زبان کاٹ دی پس اگر ان عضاء کی صحت اور تندرستی معلوم نہ ہو تو پھر اس میں دیت نہیں ہے بلکہ عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کامل دیت واجب ہے کیونکہ غالب یہی ہے کہ یہ اعضاء درست ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ظاہراگرچہ یہی ہے کہ یہ اعضاء درست ہوتے ہیں لیکن ظاہر کی وجہ سے غیر پر فعل واجب نہیں کیا جا سکتا۔

اور اگر کوئی ایسی علامت پائی گئی جس سے بچے کی آنکھ کی نظر یا ذکر کی حرکت اور زبان کی گویائی معلوم ہوتی ہے تو پھر بالاتفاق کامل دیت واجب ہوگی۔

﴿ودخل ارش موضحة اذهبت عقله اوشعر رأسه فی الدية وان ذهب سمعه اوبصره اونطقه لا﴾ هذا عندنا وعند زفرؒ لايدخل فی ذهاب العقل والشعر ايضا لان كل واحد جناية علیحدة قلنا الرأس محل العقل والشعر فالجنايات كلها على الرأس فيدخل بعض الدية فی الكل والرأس ليس محل السمع

والبصر فالجناية عليهما لاتستبع الموضحة ﴿ولاقود ان ذهبت عيناه بل الدية فيهما﴾ اى فى الموضحة والعينين الدية وهذا عندابى حنيفةؒ وقالا فى الموحضة القصاص وفى العينين الدية ﴿ولايقطع اصبع شل جاره﴾ هذا عندابى حنيفةؒ وعندهما وعند زفرؒ يقتص من الاول وفى الثانى ارشها ﴿وفى اصبع قطع مفصله الاعلى فشل مابقى ولابكسر نصف سن اسود باقيها بل كل دية السن ويجب الارش على من اقاد سنه ثم نبت﴾ اى نبت سن من اقاد فعلم انه اقاد بغير حق وكان واجبا ان يستانى حولا ثم يقتص ولماكان بغير حق ينبغى ان يجب القصاص لكن سقط للشبهة فيجب الارش ﴿اوقلعها فردت الى مكانها ونبت عليه اللحم﴾ اى يجب الارش على من قلع سن غيره فرد صاحب السن سنه الى مكانها فنبت عليها اللحم وانما يجب الارش لان نبات اللحم لااعتبار له لان العرق لاتعود ﴿لاان قلعت فنبت اخرى﴾ فانه لايجب الارش على القالع عند ابى حنيفةؒ لان الجناية انعدمت معنى كمااذاقلع سن صبى فنبت اخرى لايجب الارش على القالع بالاجماع وعندهما يجب الارش لان الجناية قدتحققت والحادث نعمة مبتدأة من الله تعالىٰ ﴿والتحمت شجة اوجرح بضرب ولم يبق له الر﴾ فانه يسقط الارش عند ابى حنيفةؒ لزوال الشين الموجب وعند ابى يوسفؒ عليه ارش الالم وهوحكومة العدل قيل ينظر ان الانسان بكم يخرج نفسه مثل هذه الجراحة فان بعض الناس يخرج نفسه وياخذ عى ذلك شيئاً وعند محمدؒ تجب اجرة الطبيب وثمن الدواء.

ترجمہ: اور موضحہ کا تاوان دیت میں داخل ہوگا جس سے عقل جاتی رہی یا سر کے بال، اور اگر قوت سامعہ، بینائی، یا گویائی جاتی رہی تو نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک عقل اور سر کے بال ختم ہو جانے کی صورت میں بھی داخل نہ ہوگی اس لئے کہ ہرایک الگ الگ جنایت ہے، ہم کہتے ہیں کہ سر عقل اور بالوں کا محل ہے تو تمام جنایات سر میں واقع ہوئی ہیں لھذا البعض کی دیت کل میں داخل ہوگی لیکن سر قوت سامعہ، اور قوت باصرہ کا محل نہیں ہے لھذا ان دونوں کی دیت موضحہ کی تابع نہ ہوگی۔ اور قصاص نہیں ہے اگر موضحہ سے دونوں آنکھوں کی بینائی جاتی رہی دونوں میں کل دیت واجب ہوگی یعنی موضحہ اور آنکھوں میں دیت واجب ہوگی یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ موضحہ میں قصاص اور آنکھوں میں دیت واجب ہوگی اور وہ انگلی نہ کاٹی جائے گی جس کی پڑوسی انگلی شل ہوگئی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک پہلی کیلئے قصاص لیا جائے گا اور دوسری کا ارش لازم ہوگا اور اس انگلی میں بھی قصاص نہیں ہے جس کا پہلا جوڑ کاٹا گیا ہو اور

باقی انگلی شل ہوگئی بلکہ جوڑ میں دیت واجب ہوگی اور باقی میں عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا اور قصاص نہیں ہے جس نے آدھا دانت توڑ دیا اور باقی دانت سیاہ ہوگیا بلکہ پورے دانت کی دیت واجب ہوگی اور اس شخص پر تاوان لازم ہوگا جس نے اپنے دانت کا قصاص لیا پھر اس کا دانت نکلا۔ یعنی جس نے قصاص لیا تھا اس کا دانت نکلا پس معلوم ہوا کہ اس نے ناحق قصاص لیا ہے اور اس پر واجب تھا کہ ایک سال تک انتظار کرتا پھر قصاص لیتا اور جب اس نے ناقص قصاص لیا ہے تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ اس پر قصاص واجب ہوتا لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوگیا اور ارش لازم ہوگا۔ اور اس شخص پر بھی دانت کی پوری دیت واجب ہے جس نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پھر اس نے دوبارہ اپنی جگہ پر رکھ دیا اور اس پر گوشت بھی اُگ گیا یعنی دیت واجب ہے اس شخص پر جس نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پھر دانت والے نے اپنا دانت اپنی جگہ پر رکھ دیا اور اس پر گوشت بھی اُگ گیا اور تاوان اسلئے واجب ہے کہ گوشت اگنے کا کوئی اعتبار نہیں اس لئے رگیں اپنی جگہ نہیں لوٹتی۔ لیکن اگر دانت اکھاڑ دیا گیا اور اس کی جگہ دوسرا دانت نکلا تو اس صورت میں دیت واجب نہیں۔ یعنی اکھاڑنے والے پر دیت واجب نہیں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ معنوی طور پر جنایت ختم ہوچکی ہے جیسا کہ کسی نے بچے کا دانت نکال دیا اور پھر اس کی جگہ دوسرا نکلا تو اکھاڑنے والے پر بالاتفاق دیت واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک تاوان واجب ہوگا اس لئے کہ جنایت ثابت ہوچکی ہے اور نیا دانت اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اور سر کا زخم بھر گیا۔ یا مارنے کی وجہ سے جو زخم آیا تھا وہ تندرست ہوگیا اور اس کا اثر باقی نہ رہا تو اس صورت میں بھی تاوان ساقط ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ ارش کو ثابت کرنے والا عیب ختم ہوگیا ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک اس پر درد کا تاوان واجب ہے اور وہ عادل کا فیصلہ ہے اور کہا گیا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ ایک انسان کتنی رقم کے عوض اپنے آپ کو اس جیسے زخم کے ساتھ زخمی کرتا ہے کیونکہ بعض انسان اپنے آپ کو زخمی کرتے ہیں اور اس پر کچھ لیتے ہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک ڈاکٹر کا فیس اور دوائی کا خرچہ۔

تشریح: اگر موضحہ سے عقل ختم ہوجائے تو کامل دیت واجب ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے سر میں موضحہ زخم لگا دیا جس کی وجہ سے اس کی عقل جاتی رہی یا اس کے سر کے بال گر گئے تو اس صورت میں کامل دیت واجب ہوگی (یعنی 10000 درہم) کیونکہ عضو کامل فوت ہوگیا ہے اور موضحہ کی دیت الگ واجب نہ ہوگی بلکہ عقل یا بالوں کی دیت میں داخل ہوگی یہ ہمارے (جمہور احناف) کے نزدیک ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس میں تداخل نہ ہوگا بلکہ موضحہ کی الگ دیت واجب ہوگی (یعنی نصف عشر دیت) اور عقل وغیرہ کی الگ دیت واجب ہوگی (یعنی کامل دیت)۔

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک الگ الگ جنایت ہے لھذا اس میں تداخل نہ ہوگا۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ سر درحقیقت عقل اور بالوں کا محل ہے تو جتنی جنایات واقع ہوئی ہیں یہ سب سرہی میں واقع ہوئیں ہیں لھذا یہ ایک ہی جنایت شمار ہوگا جیسا کہ اگر کوئی شخص موضحہ زخم لگادے اور پھر مشجوج مرجائے تو اس میں تداخل ہے لھذا عقل وغیرہ کے جانے کی صورت میں بھی تداخل ہوگا۔
لیکن اگر موضحہ کی وجہ سے اس کی قوت سامعہ، یا قوت باصرہ یا گویائی جاتی رہی تو پھر تداخل نہ ہوگا بلکہ موضحہ کی الگ (نصف عشر) دیت واجب ہوگی اور قوت سامعہ وغیرہ کے جانے کی الگ (کامل) دیت واجب ہوگی اسلیئے کہ سر قوت سامعہ، باصرہ اور قوت ناطقہ کا محل نہیں ہے لھذا یہ دو الگ الگ جنایتیں الگ الگ جنسوں سے ہیں لھذا وہ موضحہ کے تابع نہ ہوں گے اسلیئے تداخل نہ ہوگا اور الگ الگ دیت واجب ہوگی۔

ولا قود ان ذهبت عيناه: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے سر میں موضحہ زخم لگادیا جس کی وجہ سے مشجوج کی دونوں آنکھوں کی بینائی جاتی رہی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصاص نہیں ہے بلکہ موضحہ کا ارش (یعنی نصف عشر دیت) اور دونوں آنکھوں کی کامل دیت واجب ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک موضحہ میں قصاص اور دونوں آنکھوں میں کامل دیت واجب ہوگی۔

ولا يقطع اصبع شل جاره: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی انگلی کاٹ دی اور اس کی وجہ سے اس کی پڑوسی دوسری انگلی شل ہوگئی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاطع سے قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ پہلی والی انگلی میں دیت واجب ہوگی اور دوسری میں حکومت عدل معتبر ہوگی۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک پہلی انگلی کیلیئے قصاص لیا جائے گا اور دوسری میں عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا۔
اور اگر ایک شخص نے دوسرے کی انگلی کا ایک جوڑ کاٹ دیا جس کی وجہ سے باقی پوری انگلی شل ہوگئی یا پورا ہاتھ شل ہوگیا تو اس صورت میں قاطع پر بالاتفاق قصاص نہیں ہے بلکہ جوڑ میں دیت واجب ہوگی اور باقی میں عادل کا فیصلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہاں پر قصاص میں مساوات ممکن نہیں ہے کہ قاطع کا جوڑ اس طرح کاٹا جائے کہ وہ بھی سرایت کرجائے یہ کسی کی بس میں نہیں ہے لھذا قصاص ساقط ہوگا۔
اور اگر ایک شخص نے دوسرے کا آدھا دانت توڑ دیا جس کی وجہ باقی پورا دانت سیاہ ہوگیا تو اس صورت میں قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ پورے دانت کی دیت واجب ہوگی۔

ویجب الارش علی من اقاد سنة ثم نبت: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا اور پھر مقلوع نے قالع سے قصاص لے لیا اس کے بعد مقلوع کے دانت کی جگہ دوسرا دانت اُگا تو اس صورت میں مقلوع قالع کیلئے دانت کے ارش کا ضامن ہوگا اس لئے کہ جب اس کا دانت نکلا تو معلوم ہوا کہ مقلوع نے قالع سے ناحق طور پر قصاص لیا ہے یہاں پر قصاص واجب ہونا چاہئے تھا لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہے کیونکہ اس نے بظاہر اپنے حق کیلئے قصاص لیا ہے لیکن حقیقت میں اس نے اپنا حق وصول نہیں کیا ہے لھذا ارش واجب ہوگا۔

او قلعها فرد الی مکانها: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا اور مقلوع نے یہی اکھڑا ہوا دانت اس کی جگہ پر اس طرح پیوست کر دیا کہ وہ دوبارہ لگ گیا اور اس پر گوشت بھی آ گیا تو اس صورت میں قالع پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ اکھڑے ہوئے دانت کے دوبارہ لگانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لئے کہ رگیں دوبارہ اپنی جگہ نہیں بیٹھتی یہ ایسا ہے گویا کہ اُگا ہی نہیں لھذا قالع پر دیت واجب ہوگی۔

لیکن اگر اس نے اکھڑا ہوا دانت دوبارہ نہیں لگایا بلکہ اس کی جگہ قدرتی طور پر دوسرا دانت نکل گیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قالع پر دیت واجب نہ ہوگی اسلئے کہ دیت واجب ہونا دانت نہ ہونے کی وجہ سے تھا اور یہاں پر جب دانت نکل گیا تو جنایت باقی نہ رہی لھذا دیت واجب نہ ہوگی جیسا کہ اگر کوئی شخص چھوٹے بچے کا دانت اکھاڑ دے اور وہ دوبارہ اُگ جائے تو اس میں بالاتفاق کچھ واجب نہیں لھذا یہاں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قالع پر دیت واجب ہوگی اسلئے کہ دوبارہ دانت کا اگنا عادۃً نہیں ہوتا لھذا جنایت کا حکم بھی ختم نہ ہوگا اور دیت واجب ہوگی اور یہ دوبارہ نئے دانت کا نکلنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابتداءً نعمتِ غیر مترقبہ ہے اور قالع نے جو دانت اکھاڑ دیا ہے اس کے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اسلئے دیت واجب رہے گی۔

او التحمت شجة: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے سر میں زخم لگا دیا اور مشجوج کے سر کا زخم مکمل طور پر ایسا درست ہو گیا کہ اس کا اثر بھی باقی نہ رہا۔ یا بدن کا کوئی دوسرا زخم ایسا بھر گیا کہ اس کا اثر باقی نہ رہا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانی (جنایت کرنے والے) پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اسلئے کہ جو عیب ضمان کو واجب کرنے والا تھا وہ ختم ہو گیا ہے لھذا ضمان بھی لازم نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت الم یعنی درد کا تاوان لازم ہوگا اور وہ عادل کا فیصلہ ہے یعنی عادل اور ثالث نے جانی پر جو تاوان لازم کر دیا وہی لازم ہوگا۔

اور بعض نے یہ کہا ہے کہ دیکھا جائے گا انسان اپنے بدن میں یہ زخم کتنے روپے کے عوض لگاتا ہے کیونکہ بعض انسان ایسے ہوتے

ہیں جو مال کے لالچ میں اپنے آپ کو زخمی کرتے ہیں لھذا ایک شخص کتنے مال کے عوض اتنا زخم لگا سکتا ہے اتنے روپے جانی سے لیکر مجنی علیہ کو دیے جائیں گے۔

امام محمدؒ نے نزدیک اس صورت میں جانی سے ڈاکٹر، ہسپتال اور دوائی وغیرہ کا خرچہ لیا جائے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿ولا یقاد جرح الا بعد برء﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ یقتص فی الحال کمافی القصاص فی النفس ﴿وعمد الصبی والمجنون خطاء وعلی عاقلته الدیة ولا کفارة فیه ولا حرمان ارث ومن ضرب بطن امرأة فالقت جنینا تجب غرة خمسمائة درهم علی عاقلته ان القت میتا ودیة ان حیا فمات﴾ ای تجب الدیة الکاملة ان القت حیا فمات لان موته بسبب الضرب واعلم ان الغرة عندناتجب فی سنة فانه علیه السلام جعل الغرة علی العاقلة فی سنة وایضاً هی بدل العضو من وجه وما کان بدل العضو یجب فی سنة ان کان ثلث الدیة او اقل نصف العشر وعند الشافعیؒ تجب الغرة فی ثلث سنین کالدیة ﴿وغرة ودیة ان کان میتا فماتت الام ودیة الام فقط ان ماتت فالقت میتا﴾ لانه یمکن ان یکون بسبب اختناقه بعد موتها وعند الشافعیؒ یجب الغرة ایضاً ﴿ودیتان ان ماتت فالقت حیا فمات ومایجب فی الجنین لورثته سوی ضاربه﴾ ای ان کان الضارب وارثا للجنین لایکون له شیء مماوجب اذلامیراث للقاتل.

ترجمہ: اور قصاص نہیں لیا جائے گا مگر تندرست ہونے کے بعد یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال قصاص لیا جائے گا جیسا کہ قصاص فی النفس میں، چھوٹے بچے اور مجنون کا عمد بھی خطاء شمار ہوگا اور اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس میں کفارہ اور میراث سے محرومی نہ ہوگی اور اگر کسی نے عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی جس کی وجہ سے اس نے جنین گرایا تو اس میں غرہ واجب ہے اور وہ پانچ سو درہم ہے اس کے عاقلہ پر جبکہ مردہ گرایا ہو اور کامل دیت واجب ہے اگر زندہ گرایا ہو پھر مر گیا ہو یعنی کامل دیت واجب ہوگی اگر اس نے زندہ بچہ گرایا پھر مر گیا اس لئے کہ اس کی موت ضرب کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، جان لیں کہ ہمارے نزدیک غرہ ایک سال میں ادا کرنا واجب ہے اسلئے آپ ﷺ نے عاقلہ پر ایک سال میں لازم فرمایا تھا نیز یہ بھی ہے کہ یہ عضو کا بدل ہے اور جو عضو کا بدل ہوتا ہے وہ سال میں واجب ہوتا ہے جبکہ ثلث دیت سے کم ہو یا نصف عشر سے کم ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک غرہ تین سال میں ادا کرنا لازم ہوگا دیت کی طرح۔ غرہ اور دیت واجب ہیں جبکہ جنین مردہ ہو اور پھر ماں بھی مر گئی اور صرف ماں کی دیت لازم ہے اگر ماں مر گئی پھر جنین کو گرایا اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ بچے کی موت کا سبب سانس کا گھٹنا ہو ماں کی موت کے بعد اور امام شافعیؒ کے نزدیک غرہ بھی واجب ہوگا۔ اور دو دیتیں لازم ہوں گی جبکہ پہلے ماں مر گئی ہو

پھر زندہ بچہ پیدا ہو کر مر گیا۔ اور جنین میں جو غرہ ثابت ہوتا ہے یہ اس کے ورثاء کو ملے گا ضارب کے علاوہ یعنی اگر مارنے والا جنین کا وارث ہو تو اس کو کچھ نہیں ملے گا اس مال سے جو جنین کو ملتا ہے اس لئے کہ قاتل کیلئے میراث نہیں ہوتی۔

تشریح: ولا یقاد الا بعد برء: مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے دوسرے شخص پر قصداً ما دون النفس جنایت کی تو مجنی علیہ سے فی الحال قصاص نہیں لینا چاہئے بلکہ انتظار کرنا چاہئے تا کہ وہ عضو تندرست ہو جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ تندرست ہونے سے پہلے یہ احتمال موجود ہے کہ ممکن کہ وہ زخم موت تک سرایت کر جائے لھذا انتظار کریں تا کہ قصاص متعین ہو جائے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال قصاص لینا جائز ہے جیسا کہ قصاص فی النفس میں قتل کے فوراً بعد قصاص لینا جائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ابھی تک اس زخم کا آخری موجب ثابت نہیں ہوا ہے کہ اس کا آخری موجب کیا ہے قصاص فی النفس ہے یا قصاص ما دون النفس لھذا موجب کے ظاہر ہونے تک انتظار کیا جائے گا۔

وعمد الصبی والمجنون: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی صبی یا مجنون نے عمداً کسی کو قتل کر دیا تو صبی اور مجنون کے حق میں یہ عمد شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ خطاء شمار کیا جائے گا اسلئے کہ صبی اور مجنون کا قصد اور عمد معتبر نہیں ہے لیکن انسانی جان بھی ضائع نہیں جائے گی لھذا صبی اور مجنون کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ اور صبی اور مجنون پر نہ کفارہ واجب ہے اور نہ میراث سے محروم ہوں گے اسلئے کہ کفارہ گناہ کے ستر اور چھپانے کیلئے ہوتا ہے اور جب صبی اور مجنون کی جانب سے گناہ ہی شمار نہیں کیا جاتا تو کفارہ کے کیا معنی؟ اور میراث سے محرومی عقوبت اور سزا ہے جبکہ صبی اور مجنون سزا کے مستحق نہیں ہیں لھذا میراث سے بھی محروم نہ ہوں گے۔

جنین کے مسائل:

جنین اس بچہ کو کہا جاتا ہے جو ابھی تک ماں کے پیٹ میں ہو مسئلہ یہ ہے جب کسی شخص نے ایک عورت کے پیٹ یا بدن پر ضرب لگائی یا کوئی صدمہ پہنچایا جس کی وجہ سے اس کے پیٹ سے بچہ گر گیا تو اس میں یہ تفصیل ہے۔

(۱) عورت نے مردہ بچہ گرایا اور عورت زندہ رہی تو اس صورت میں غرہ واجب ہے یعنی ایک غلام یا ایک باندی جس کی قیمت پانچ سو درہم ہو واجب ہے اور یہ دیت ضارب کے عاقلہ پر واجب ہوگی۔

(۲) اور اگر عورت نے زندہ بچہ گرایا پھر مر گیا تو اس صورت میں ضارب کے عاقلہ پر کامل دیت واجب ہوگی اسلئے کہ اس کی موت ضرب کے سبب سے واقع ہوئی ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ غرہ ہمارے نزدیک ایک سال میں ادا کیا جائے گا اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایک سال میں واجب فرمایا تھا۔

نیز یہ بھی ہے کہ یہ عضو کی دیت ہے اور عضو کی جو دیت ثلث ہو یا ثلث سے کم ہو یعنی نصف عشر دیت سے لیکر ثلث دیت تک جتنی دیت ہے یہ سب ایک سال میں واجب ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تین سالوں میں ادا کرنا واجب ہوگا۔

(۳) اور اگر مردہ بچہ پیدا ہوگیا اور اس کے بعد ماں مرگئی تو اس صورت میں بچہ کیلئے غرہ اور ماں کیلئے کامل دیت واجب ہوگی۔

(۴) اور اگر پہلے ماں مرگئی اور پھر اس کے پیٹ سے مردہ بچہ پیدا ہوگیا تو اس صورت میں صرف ماں کی دیت واجب ہوگی اور بچے کیلئے کچھ واجب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ماں کی الگ دیت اور بچہ کیلئے الگ غرہ واجب ہوگا جیسا کہ پہلی صورت میں تھا۔

احناف فرماتے ہیں کہ یہاں پر بچے کی موت کے دو سبب جمع ہوگئے ہیں کہ (۱) ممکن ہے کہ بچہ ضرب کی وجہ سے مراد ہو تو اس صورت میں غرہ واجب ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ بچہ سانس گھٹنے کی وجہ سے مرا ہو کیونکہ بچہ ماں کے سانس کی وجہ سے سانس لیتا ہے جب ماں مرگئی تو بچہ کا سانس گھٹ گیا اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی جب سبب متعین نہیں ہے تو شک کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔

(۵) اور اگر پہلے ماں مرگئی پھر اس نے زندہ بچہ جن لیا اور وہ بھی مرگیا تو اس صورت میں دو دیتیں واجب ہوں گی کیونکہ یہاں پر ضرب کی وجہ سے دو جانیں ضائع ہوئی ہیں لھذا دونوں کی الگ الگ دیت واجب ہوگی۔

وما یجب فی الجنین لورثته سوی قاتله : یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ سوال یہ ہے کہ جب بچہ مرگیا ہے تو غرہ یعنی دیت کس کو ملے گی اس لئے کہ دیت کا مستحق تو وہ خود ہی تھا؟

جواب: مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ جنین کی دیت اس کے وارثین کو ملے گی لیکن اگر ضارب بھی اس کا وارث ہو تو ضارب کو دیت نہیں ملے گی کیونکہ قاتل کو میراث نہیں ملتی۔

﴿وفی جنین الامة نصف عشر قیمته فی الذکر وعشر قیمته فی الانثی﴾ اعلم الجنین اذا کان حرا یجب فیه خمسمائة درهم سواء کان ذکرا او انثی اذ لاتفاوت فی الجنین بین الذکر والانثی وهی نصف عشر من دیة الذکر وعشر من دیة الانثی فاذا کان رقیقا یجب ان تکون نصف عشر قیمته علی تقدیر ذکورته وعشر قیمته علی تقدیر الانوثة لان دیة الرقیق قیمته فمایقدر من دیة الحر یقدر من دیة الحر یقدر من قیمته فان قلت یلزم ان یکون الواجب فی الانثی اکثر من الواجب فی الذکر قلت لایلزم لان

في العادة قيمة الغلام زائدا على قيمة الجارية بكثير حتى ان قومت جارية فالف درهم يقوم الغلام الذي مثلها في الحسن فالفي درهم فنصف قيمة الجنين ان كا ذكرالايكون اقل من قيمته ان كان انثى وعند ابي يوسفؒ يجب النقصان لوانتقصت الام بالقائها كمافي البهائم فان الضمان في قتل الرقيق ضمان مال عنده وعند الشافعيؒ يجب عشر قيمة الام ﴿فان ضُرِبَتْ فاعتق سيدها فالقته فمات يجب قيمته حيالاديته﴾ لان قتله بالضرب السابق وقد كان في حال الرق ﴿ولا كفارة في الجنين﴾ هذاعندنا وعند الشافعيؒ يجب ﴿وماستبان بعض خلقه كالتام فيماذكر وضمن الغرة عاقلة امرأة اسقطت ميتا عمدا اوبدواء اوفعل بلااذن زوجها﴾ فان اذن لا اعلم انهاتجب على المرأة في سنة واحدة وان لم تكن لهاعاقلة تجب في مالها في سنة ايضاً .

ترجمہ: اور باندی کے جنین میں نصف عشر قیمت ہے اگر وہ مذکر ہو اور عشر قیمت ہے اگر مونث ہو جان لیں کہ جنین جب آزاد ہو تو اس میں پانچ سو درہم واجب ہیں چاہے مذکر ہو یا مونث کیونکہ جنین میں مذکر اور مونث میں کوئی تفاوت نہیں اور وہ مذکر کی نصف عشر دیت ہے اور مونث کی عشر دیت ہے پس جب غلام ہو تو اس کے عشر قیمت واجب ہوگی اس تقدیر پر کہ وہ مذکر ہے اور عشر قیمت واجب ہو اس تقدیر پر کہ وہ مونث ہو اس لئے کہ غلام کی دیت اس کی قیمت ہے تو جس صورت میں اس کا اندازہ لگایا جاتا ہے آزاد کی دیت سے اس کا اندازہ لگایا جائے گا غلام کی قیمت سے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ پھر تو لازم آتا ہے کہ جو مونث میں واجب ہے وہ زیادہ ہو اس سے جو مذکر میں واجب ہے؟ میں کہتا ہوں کہ یہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ عادت یہ ہے کہ غلام کی قیمت باندی کی قیمت سے بہت زیادہ ہوتی ہے یہاں تک کہ جب باندی کی قیمت ہزار درہم ہو تو حسن میں اس جیسے غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہوگی لھذا جنین اگر مذکر ہو تو اس کی نصف قیمت مونث کی نصف قیمت سے زیادہ نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نقصان واجب ہے اگر بچہ گرانے کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہوگئی جیسا کہ چوپائیوں میں ہوتا ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے قتل میں ضمان، مال کا ضمان ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہے پس اگر کسی نے باندی پر ضرب لگائی پھر آقا نے اس کا حمل آزاد کر دیا پھر باندی نے حمل گرایا اور وہ مر گیا تو اس صورت میں زندہ غلام کی قیمت واجب ہوگی دیت واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا قتل ہونا سابقہ ضرب کی وجہ سے ہے اور ضرب غلامی کی حالت میں واقع ہوئی ہے اور جنین میں کفارہ نہیں ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے اور جس بچے کی بعض خلقت ظاہر ہوگئی ہے وہ تام الخلقت کے مانند ہے مذکورہ احکام میں اور اس عورت کے عاقلہ غرہ کے ضامن ہوں گے جس نے عمداً

مردہ جنین گرایا یا دوا اور علاج کے ذریعہ یا کسی اور فعل کے ذریعہ شوہر کی اجازت کے بغیر اور اگر شوہر نے اجازت دی ہو تو پھر نہیں جان لیں کہ عورت کے عاقلہ پر ایک سال میں دیت واجب ہے اور اگر اس کے عاقلہ نہ ہو تو پھر بھی ایک سال میں اس کے مال میں دیت واجب ہوگی۔

تشریح: باندی کے جنین کے مسائل:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کی حاملہ کی پٹائی کی (ضرب لگائی) جس کی وجہ سے اس کا حمل گر گیا تو اس میں غرہ واجب نہ ہوگا بلکہ اگر وہ جنین مذکر ہے تو اس کی قیمت کی نصف عشر واجب ہوگا اور مونث ہے تو اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب جنین آزاد ہو تو اس میں مذکر اور مونث میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں کا ضمان برابر ہے وہ یہ ہے کہ مذکر کی دیت کا نصف عشر دیت واجب ہوگی یعنی 500 درہم اور اگر مونث ہو پھر مونث کی عشر دیت واجب ہوگی اور وہ بھی 500 درہم ہی ہیں لھذا مذکر اور مونث دونوں میں 500 درہم واجب ہیں۔

لیکن اگر جنین غلام ہو تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مذکر ہو پس اگر یہ بچہ زندہ ہوتا تو اس کی جتنی قیمت بنتی اس کا نصف عشر یعنی کل قیمت کا بیسواں حصہ واجب ہوتا مثلاً اگر اس کی قیمت 1000 درہم ہوتی تو نصف عشر 50 درہم بنتے ہیں لھذا اس کی قیمت کا نصف عشر واجب ہوگا۔ اور اگر لڑکی ہو تو پھر اس کی قیمت کا عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہوگا مثلاً اگر یہ لڑکی زندہ ہوتی اور اس کی قیمت 500 درہم ہوتی تو اب اس کی قیمت کا عشر یعنی 50 درہم واجب ہوں گے یعنی باندی کے بچہ میں مذکر اور مونث میں وہی قاعدہ جو آزاد بچہ میں لیکن اتنا فرق ہے کہ آزاد بچے میں کل دیت کا نصف عشر یا عشر واجب ہوتا ہے اور باندی کے بچے میں اس کی قیمت کا نصف عشر یا عشر واجب ہوگا۔

فان قلت یلزم ان یکون: شارحؒ نے اعتراض ذکر کیا ہے کہ جب باندی کا جنین مذکر ہو تو اس میں اس کی قیمت کا نصف عشر یعنی قیمت کا بیسواں حصہ واجب ہے اور جب لڑکی ہو تو اس کی قیمت کا عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہے اس صورت میں تو مونث کا ضمان مذکر سے زیادہ ہو جائے گا حالانکہ عکس ہونا چاہئے تھا جیسا کہ مرد اور عورت کی دیت میں ہے یا برابری ہونی چاہئے تھی جیسا کہ آزاد عورت کے جنین مذکر اور مونث میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قلت: شارحؒ نے خود ہی جواب دیا ہے کہ عام طور پر لڑکے کی قیمت لڑکی سے زیادہ ہوتی ہے مثلاً جب لڑکی کی قیمت ہزار درہم ہے تو جو لڑکا اس کی عمر میں ہو اور حسن و جمال میں اس کے ساتھ برابر ہو تو اس کی قیمت دو ہزار درہم ہوگی لھذا لڑکی کی قیمت کا عشر 100 درہم بنے اور لڑکے کی قیمت کا نصف عشر بھی 100 درہم بنے گا تو لڑکی کی قیمت لڑکے سے زیادہ نہ ہوئی۔

محشی نے ذکر کیا ہے کہ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے کہ اس لئے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ مذکر کی قیمت مونث کی قیمت سے زیادہ ہوگی بلکہ کبھی مونث کی قیمت مذکر سے بھی زیادہ ہوتی ہے لھذا اس کا بہترین جواب وہ ہے جو محشی اور صاحب تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق نے دیا ہے کہ اصل میں دیت کوئی قیاسی حکم نہیں ہے بلکہ تشریعی اور توقیفی حکم ہے پس جب صاحب شریعت نے آزاد عورت کے جنین میں مذکر کیلئے مذکی نصف عشر دیت اور مونث کیلئے مونث کی عشر دیت واجب کی ہے اور باندی کے جنین میں چونکہ نصف موجود نہیں تھی تو ہم نے اس کو غلام اور باندی پر قیاس کیا کیونکہ غلام میں دیت واجب نہیں ہوتی بلکہ اس کی قیمت واجب ہوتی ہے اور دوسری طرف آزاد عورت کے جنین پر قیاس کیا کہ آزاد عورت کے جنین جب مذکر ہو تو نصف عشر دیت واجب ہوتی ہے اور جب مونث ہو تو مونث کی عشر دیت واجب ہوگی جس کا مال ایک ہی ہے یعنی پانچ اونٹ۔ لھذا باندی کے جنین میں بھی ہوگا کہ مذکر میں اس کی قیمت کا نصف عشر اور مونث میں اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا (واللہ اعلم بالصواب)۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ باندی کے جنین میں ضمانِ نقصان واجب ہوگا مثلاً جب باندی حاملہ تھی تو اس کی قیمت 1000 درہم تھی اور جب ضرب کی وجہ سے اس کا بچہ ساقط ہوگیا تو اس کی قیمت 800 درہم ہوگئی تو ضارب 200 درہم کا ضامن ہوگا کیونکہ باندی اور اس کا بچہ غلام ہونے کی وجہ سے بمنزلہ اموال ہیں لھذا اگر کسی نے دوسرے کی گائے پر ضرب لگائی جس کی وجہ سے اس کا بچہ ساقط ہوگیا اور گائے کہ قیمت میں کمی آگئی تو ضارب پر نقصان کا ضمان لازم ہوتا ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ماں کی قیمت کا عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہوگا کیونکہ بچہ ماں کا جز ہے لھذا یعنی ماں کا اعتبار سے بچے کا ضمان واجب ہوگا۔

احناف فرماتے ہیں کہ بچہ حقیقۃً ماں کا جز نہیں ہے اسلئے کہ کبھی بچہ ماں کی موت کے بعد بھی حیات ہوتا ہے اگر وہ ماں کا جز ہوتا تو ماں کی موت کے بعد وہ زندہ نہ رہتا۔

فان ضربت فاعتق سیدھا حملھا: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی حاملہ باندی پر ضرب لگائی اور ضرب لگانے کے بعد آقا نے اپنی اسی (مضروبہ) باندی کا حمل آزاد کردیا اس کے بعد باندی نے زندہ بچہ جن لیا اور پھر وہ بچہ سابقہ ضرب کے اثر سے فوت ہوگیا تو اس صورت میں بچے کی دیت واجب نہ ہوگی بلکہ زندہ بچے کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگی اس لئے کہ موت سابقہ ضرب کی طرف منسوب ہوگی اور ضرب کے وقت وہ غلام تھا اسلئے ضرب کے وقت کا لحاظ کرتے ہوئے قیمت لازم ہوگی دیت لازم نہ ہوگی۔

ولا کفارۃ فی الجنین: اور جنین میں کفارہ لازم نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ واجب ہے کیونکہ جنین بھی من وجہ نفس

ہے اور نفس کے قتل کرنے میں کفارہ ہے لھذا جنین میں بھی کفارہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کفارہ عقوبت ہے اور عقوبت نفسِ مطلقہ کے قتل کرنے کی صوت میں واجب ہوتی ہے جبکہ جنین نفس مطلقہ نہیں ہے لھذا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

اور جس جنین کے بعض اعضاء تیار ہو گئے ہوں تو وہ بھی تام الخلقت جنین کے حکم میں ہوگا یعنی اس میں بھی غرہ واجب ہوگا۔

وضمن الغرة عاقلة امرأة : مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک عورت نے شوہر کی اجازت کے بغیر عمداً، دوا یا کسی اور فعل کے ذریعہ اپنا حمل گرایا تو عورت کے عاقلہ پر اس جنین کی دیت یعنی غرہ واجب ہوگا تو ایک سال میں ادا کریں گے اور اگر عورت کے عاقلہ نہ ہو تو پھر یہ دیت عورت کے مال میں واجب ہوگی جو ایک سال میں دا کی جائے گی لیکن اگر عورت نے شوہر کی اجازت سے یہ کام کیا تو پھر عورت پر غرہ واجب نہ ہوگا۔

۸۔ ربیع الثانی ۔۱۴۳۰ھ مطابق ۵۔اپریل۔۲۰۰۹ء

باب مایحدث فی الطریق

یہ باب ان چیزوں کے بیان میں ہے جو راستے میں بنائے جاتے ہیں

قتل کبھی مباشرۃً ہوتا ہے اور کبھی تسبباً جب مصنف قتل مباشرۃً کے احکام سے فارغ ہوئے تو اب قتل تسبباً کے احکام ذکر کر رہے ہیں۔

﴿من احدث فی طریق العامة کنیفا اومیزابا اوجرصنا اودکانا وسعه ذلک ان لم یضر بالناس﴾ الکنیف المستراح والمیزاب مجری الماء والجرصن البرج وقیل مجری ماء یرکب فی الحائط وعن البزدویؒ جذع یخرج من الحائط لیبنی علیه ﴿ولکل نقضه﴾ ای فی صورة لم یضر بالناس فالحاصل انه ان اضربالناس لایجوز له ان یفعل وان لم یضرهم یجوز لکن مع ذلک یکون لکل واحد نقضه لانه تصرف فی الحق المشترک فلکل نقضه کمافی الملک المشترک مع انه لم یضر ﴿وفی غیر نافذلایسعه بلااذن الشرکاء وان لم یضر بالناس وضمن عاقلته دیته من بسوقطها کمالووضع حجرا اوحفر بیرا فی الطریق فتلف النفس فان تلف به بهیمة ضمن هو ان لم یاذن به الامام﴾ فان الضمان فی جمیع ماذکر باحداث شیء فی طریق العامة انمایکون اذالم یاذن به الامام فان اذن الامام اومات واقع فی طریق جوعا اوغما فلا﴾ هذاعندابی حنیفةؒ وعند ابی یوسفؒ ان مات غما یجب الضمان لان الغم بسبب الوقوع والمراد بالغم ههنا الاختناق من هواء البیر ﴿ومن نحی حجرا وضعه اخر فعطب به رجل ضمن﴾ لان

فعل الاول انفسخ بعل الثانی فالضمان علی الثانی .

ترجمہ: جس نے عام راستے کی طرف بیت الخلاء، پرنالہ، برج اور چبوترہ نکالا تو اس کیلئے اس کی گنجائش ہے بشرطیکہ عام لوگوں کو تکلیف نہ ہو۔ کنیف بیت الخلاء کو کہا جاتا ہے، میراب پانی کی گزرگاہ کو کہتے ہیں، جرصن برج کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہ وہ پرنالہ ہے جو دیوار میں لگایا جاتا ہے اور امام بزدویؒ سے روایت ہے یہ وہ کڑیاں ہیں جو دیوار سے باہر نکلی ہوئی ہوتی ہیں تاکہ اس پر عمارت بنائی جائے اور ہر ایک کیلئے اس کے توڑنے کا حق حاصل ہے یعنی اس صورت میں جبکہ عام لوگوں کو تکلیف نہ ہو حاصل کلام یہ کہ جب لوگوں کو تکلیف ہو پھر اس کیلئے یہ کام جائز نہیں اور اگر عام لوگوں کو تکلیف نہ ہو تو پھر جائز ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی ہر ایک کو یہ حق حاصل ہے کہ اس کو توڑ دے اس لئے کہ یہ مشترک حق میں تصرف ہے لھذا ہر ایک کو توڑنے کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ مشترک ملکیت میں باوجود یکہ اس میں ضرر بھی نہیں اور غیر نافذگی میں اس کی اجازت نہیں تمام شرکاء کی اجازت کے بغیر اگرچہ لوگوں کو تکلیف نہ ہو اور فاعل کے عاقلہ اس شخص کی دیت کے ضامن ہوں گے جو اس کے گرنے وجہ سے مرگیا جیسا کہ کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا کنواں کھودے اور اس سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے اور اگر اس سے جانور ہلاک ہو جائے تو فاعل خود ضامن ہوگا بشرطیکہ امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں عام راستے میں کسی فعل کی وجہ سے ضمان اس وقت واجب ہوتا ہے جبکہ امام نے اجازت نہ دی ہو پس اگر امام نے اجازت دی ہو یا راستے کے کنویں میں گرنے والا شخص بھوک یا غم کی وجہ سے مرگیا تو ضمان واجب نہ ہوگا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں اگر غم کی وجہ سے مرگیا ہو تو ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ غم گرنے کی وجہ سے لاحق ہوا ہے غم سے مراد یہاں پر کنویں کی ہوا کی وجہ سے سانس کا گھٹنا ہے اور جس نے راستے میں پتھر رکھ دیا اور دوسرے نے ہٹا دیا پھر اس سے کوئی ہلاک ہو گیا تو ہٹانے والا ضامن ہوگا اس لئے کہ پہلے شخص کا فعل دوسرے کے فعل سے ختم ہو گیا لھذا ضمان ثانی پر آئے گا۔

تشریح: عام راستہ میں غیر مضر تصرف جائز ہے:

اگر کسی شخص نے عام راستے کی طرف بیت الخلاء یا پرنالہ یا برج، یا چبوترہ نکال دیا پس اگر اس فعل سے عام گزرنے والوں کو تکلیف نہ ہو تو پھر یہ عمل کرنا مباح ہے اس فعل سے اگرچہ عام لوگوں کو تکلیف اور ضرر نہ ہو لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس کو توڑ دے کیونکہ جب اس میں عام لوگوں کا حق ہے لھذا ہر شخص کو اس کے توڑنے کا حق ہوگا جیسا کہ کوئی مشترک چیز میں دیگر شرکاء کی اجازت کے بغیر تصرف کرے تو ہر شریک کو توڑنے کا اختیار ہے اسی طرح یہاں بھی ہر شخص کو توڑنے کا حق ہوگا۔

اور اگر کنیف وغیرہ بنانے سے عام لوگوں کو تکلیف ہو تو پھر ایسا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جب کنیف وغیرہ بنانے سے عام لوگوں کو تکلیف ہو پھر تو بنانا جائز ہی نہیں اور گر اس کے بنانے سے عام لوگوں کو تکلیف نہ ہو تو پھر بنانا جائز ہے لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو توڑنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ کنیف مستراح یعنی بیت الخلاء کو کہا جاتا ہے۔ میزاب پرنالے کو کہا جاتا ہے اور ''جرصن'' کے مختلف معانی بیان کئے گئے ہیں (۱) برج (۲) پانی کی وہ نالی جو دیوار میں فٹ ہو (۳) علامہ بزدویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کڑیوں کا وہ حصہ ہے جو دیوار سے باہر نکالا جاتا ہے تاکہ اس پر کوئی چیز رکھ دی جائے۔

مذکورہ اختیار یعنی عام راستے کی طرف کنیف وغیرہ نکالنے کا اختیار اس صورت میں ہے جبکہ وہ عام راستہ ہو اور آر پار ہو لیکن اگر وہ راستہ اور گلی آر پار نہ ہو بلکہ غیر نافذہ ہو تو پھر کسی شخص کو اس گلی کے تمام شرکاء کی اجازت کے بغیر کنیف اور پرنالہ وغیرہ کے نکالنے کا حق نہیں ہے اگرچہ اس سے عام گزرنے والوں کو تکلیف نہ ہو کیونکہ یہاں پر تمام شرکاء سے اجازت لینا آسان ہے لھذا تمام شرکاء سے اجازت لینا ضروری ہوگا اور ان کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔

پس اگر مذکورہ اشیاء (یعنی کنیف، میزاب، اور جرصن) کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا تو فاعل کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا کنواں کھودے اور اس میں کوئی ہلاک ہو جائے تو فاعل کے عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل بالسبب ہے اور قتل بالسبب میں قاتل کے عاقلہ پر دیت واجب ہوتی ہے۔

اور اگر ان اشیاء کی وجہ سے کوئی جانور وغیرہ ہلاک ہوگیا تو اس کا ضمان فاعل پر لازم ہوگا عاقلہ پر لازم نہ ہوگا اسلئے کہ عاقلہ اموال کا ضمان برداشت نہیں کرتے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں فاعل پر دیت اور ضمان اس وقت لازم ہوگا جبکہ امام یعنی سلطان نے اس کو اجازت نہ دی ہو لیکن اگر امام نے اس کو اجازت دیدی ہو تو پھر فاعل پر ضمان لازم نہ ہوگا اسلئے کہ امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی خاص شخص کو اس کی اجازت دیدے لھذا اگر امام نے اجازت دی اور پھر اس سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا تو فاعل پر ضمان نہیں آئے گا۔

فان اذن الامام اومات : مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام نے اجازت دی ہو اور پھر کوئی شخص ان اشیاء کی وجہ سے ہلاک ہوگیا تو فاعل پر ضمان نہیں آئے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے راستے میں کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں گر گیا لیکن گرنے کی وجہ سے وہ ہلاک نہ ہوا کہ بلکہ کنویں کے اندر

بھوک کی وجہ سے یا حبس کی وجہ سے اس کا سانس بند ہوگیا اور دم گھٹنے کی وجہ سے مرگیا تو اس صورت میں فاعل پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس صورت میں فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں مرا بلکہ بھوک یا حبس کیوجہ سے مرا ہے جس میں فاعل کا دخل نہیں ہے۔

لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ بھوک کی وجہ سے مرا ہو تب تو ضمان نہیں آئے گا لیکن اگر وہ حبس اور دم گھٹنے کیوجہ سے مرا ہو تب فاعل پر ضمان آئے گا اس لئے کہ دم گھٹنا یعنی سانس کا بند ہوجانا گرنے کے سبب سے ہے اور گرنے میں فاعل متسبب ہے اور قتل کے سلسلہ میں متسبب پر ضمان آتا ہے لھذا یہاں بھی متسبب پر ضمان آئے گا۔

ومن نحی حجرا وضعه اٰخر : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے راستے میں پتھر رکھ دیا دوسرے نے آکر اس کو ہٹادیا اس کے بعد اس سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا تو ہٹانے والے پر ضمان آئے گا اسلئے کہ پہلے شخص کا فعل ہٹانے سے ختم ہوگیا لھذا یہ شخص ثانی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے لھذا ثانی پر ضمان آئے گا۔

﴿كمن حمل شيئا في الطريق يسقط منه على اٰخر اودخل بحصير اوقنديل اوحصاة في مسجد غيره اوجلس فيه غير مصل فعطب به احد﴾ نحو ان سقط الحصير او القنديل على احد اوسقط الطرف الذي فيه الحصاة على احد او كان جالسا غير مصل فسقط عليه اعمى ضمن ﴿لامن سقط منه رداء لبسه اوادخل هذه الاشياء في مسجد حيه اوجلس فيه مصليا﴾ هذاعند ابي حنيفةؒ وعندهما لايضمن بادخال هذه الاشياء في المسجد سواء كان مسجد حيه اوغيره لان القربة لايتقيد بشرط السلامة له ان تدبير المسجد لاهله دون غيرهم ففعل الغير مباح فيكون مقيدا بشرط السلامة وعندهما الجالس في المسجد لايضمن سواء جلس للصلوة اوغير الصلوة فالحاصل ان الجالس للصلوة في المسجد لايضمن عند ابي حنيفةؒ سواء في مسجد حيه اوغيره والجالس لغير الصلوة يضمن سواء في مسجد حيه اوغيره وفي سقوط الرداء انما لايضمن عند محمدؒ اذالبس مايلبس عادة واماان لبس مالايلبس عادة كجوالق القلندرين فيسقط على انسان فهلك يضمن فهذا اللبس بمنزلة الحمل وفي الحمل يضمن .

ترجمہ: جیسا کہ کسی نے راستے میں کوئی چیز اٹھائی اور کسی پر گرگئی یا اس نے اپنی مسجد کے علاوہ دوسری مسجد میں چٹائی بچھائی یا قندیل لٹکایا، یا کنکریاں رکھ دی یا مسجد میں نماز کے علاوہ بیٹھا تھا اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا، مثلاً چٹائی، یا قندیل کسی پر گرگئے یا وہ طرف گرگئی جس میں کنکریاں ہیں یا مسجد میں نماز کے بغیر بیٹھا تھا اور اس پر نابینا گرگیا تو ضامن ہوگا لیکن وہ شخص

ضامن نہ ہوگا جس نے چادر پہنی تھی اور وہ اس سے گرگئی یا ان اشیاء کو اپنے محلہ کی مسجد میں داخل کیا اور نماز کیلئے بیٹھا تھا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مسجد میں ان اشیاء کے داخل کرنے کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا چاہے اپنے محلہ کی مسجد ہو یا دوسری اسلئے کہ قربت سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مسجد کی تدبیر اہل محلہ پر لازم ہے دوسروں پر لازم نہیں لھذا دوسرے کا فعل مباح ہے تو سلامتی کے ساتھ مقید ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنے والا ضامن نہ ہوگا چاہے نماز کیلئے بیٹھا ہو یا غیر نماز کیلئے حاصل کلام یہ کہ مسجد میں نماز کیلئے بیٹھنے والا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا چاہے اپنے محلہ کی مسجد ہو یا دوسری اور جو نماز کیلئے نہ بیٹھا ہو وہ ضامن ہوگا چاہے اپنے محلہ کی مسجد میں ہو یا دوسری میں اور چادر گرنے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ اس نے عادت کے مطابق پہنی ہو لیکن اگر اس نے ایسی چادر پہنی ہو جو عام طور پر نہیں پہنی جاتی جیسے قلندروں (ملنگوں) کا لباس پھر وہ کسی انسان پر گرگئی جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا تو یہ پہننا بمنزلہ بوجھ اٹھانے کا ہے اور بوجھ اٹھانے میں ضامن ہوتا ہے۔

تشریح: اگر کسی نے بوجھ وغیرہ اٹھایا تھا اور اٹھانے والے سے وہ بوجھ گر کر کسی کو ہلاک کردیا تو اٹھانے والے پر ضمان آئے گا اس لئے کہ بوجھ اٹھانا ایک مباح فعل ہے لھذا وہ سلامتی کے ساتھ مقید ہوگا۔

اگر مسجد میں لگی ہوئی چیز سے کوئی ہلاک ہو جائے:

اگر کسی نے اپنے محلہ کی مسجد کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں اہل محلہ کی اجازت کے بغیر کوئی چٹائی بچھائی یا قندیل اور فانوس لٹکایا، یا اس میں کنکریاں رکھ دی اور چٹائی پر کوئی پھسل کر یا قندیل وغیرہ کسی پر گرگئے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں فاعل (یعنی چٹائی بچھانے، قندیل لٹکانے، اور کنکریاں رکھنے والے) پر ضمان آئے گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی فاعل پر ضمان نہیں آئے گا چاہے اپنے محلہ کی مسجد ہو یا کسی دوسرے محلہ کی اس لئے کہ یہ قربت اور ثواب کے کام ہیں اور ثواب کے کام کرنے کی ہر کسی کو اجازت ہوتی ہے اور قربت میں سلامتی کی شرط نہیں ہوا کرتی لھذا اگر وہ اہل محلہ کی اجازت سے یہ کام کرتا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوتا لھذا ان کی اجازت کے بغیر کام کرنے کی وجہ سے بھی ضمان نہیں آئے گا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مسجد کے امور انتظامیہ اہل محلہ اور اس کی کمیٹی کے سپرد ہوتے ہیں لھذا اہل محلہ کا فعل مطلقا مباح ہے سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید نہیں ہے دوسروں کا فعل یا تو تعدی ہوگا یا مباح ہوگا اور جب مباح ہے تو وہ سلامتی کی قید کے ساتھ مقید ہوگا اور جب سلامتی فوت ہوگئی تو ضمان لازم ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک شخص مسجد میں نماز کیلئے بیٹھا اور کوئی شخص اس سے ٹکرا کر مر گیا پس اگر وہ نماز میں مشغول ہو تب تو بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا چاہے اپنی مسجد میں ہو یا کسی دوسری مسجد میں اور اگر وہ نماز میں نہ ہو بلکہ ویسے بیٹھا تھا نماز کے انتظار میں تھا یا تلاوت کر رہا تھا اور کوئی نابینا اس سے ٹکرا کر مر گیا تو امام صاحب کے نزدیک بیٹھنے والے پر ضمان آئے گا چاہے اپنی مسجد میں ہو یا دوسری مسجد میں اس لئے کہ مسجد میں نماز کیلئے بیٹھنا مقصود اصلی ہے اور اس کے انتظار میں بیٹھنا اس کا تابع ہے لھذا تابع سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہوگا۔

جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مسجد میں بیٹھنا قربت ہے چاہے نماز میں ہو یا غیر نماز میں تو اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اور اگر کسی نے چادر پہنی ہوئی تھی اور وہ چادر کسی پر گر گئی اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چادر پہننے والا اس وقت ضامن نہ ہوگا جبکہ اس نے عادت کے مطابق ایسی چادر پہنی ہو جو عام طور پر لوگ پہنتے ہیں لیکن اگر اس نے عادت کے مطابق چادر نہیں پہنی بلکہ قلندروں اور ملنگوں کی طرف بڑی موٹی چادر پہنی تھی اور وہ کسی پر گر گئی اور وہ شخص ہلاک ہو گیا تو پھر پہننے والے پر ضمان ہوگا اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے اس قسم کا لباس پہننا حمل یعنی بوجھ اٹھانے کی طرح ہے یعنی جس طرح بوجھ اٹھانے والے سے اگر بوجھ گر جائے اور کوئی شخص اس سے ہلاک ہو جائے تو اٹھانے والے پر ضمان آتا ہے اسی طرح چادر پہننے والا بھی ہوگا۔

﴿ورب حائط مال الی طریق العامة وطلب نقضه مسلم اوذمی ممن یملک نقضه کالراهن بفک رهنه﴾ فانه یملک نقضه بفک رهنه ﴿واب الطفل والوصی والمکاتب والعبد التاجر فلم ینقض فی مدة تمکن نقضه ضمن مالاتلف به وعاقلته النفس﴾وصورة الطلب ان یقول ان حائطک هذا مائل فاهدمه وصورة الاشهاد ان یقول اشهدوا انی تقدمت الی هذا الرجل لهدم حائطه واعلم انه ذکر فی الکتب الطلب والاشهاد لکن الاشهاد لیس بشرط وانما ذکر لیتمکن من الباته عند الانکار فکان من باب الاحتیاط ﴿لامن اشهد علیه فباع وقبضه المشتری فسقط اوطلب ممن لایملک نقضه کالمرتهن والمستاجر والمودع وساکن الدار فان مال الی دار رجل فله الطلب فیصح تاجیله وابراء ه منها لاان مال الی الطریق فاجله القاضی اومن طلب﴾ لانه حق العامة فلایکون لهما ابطاله ﴿فان بنی مائلا ابتداء ضمن بلاطلب کمافی اشراع الجناح ونحوه﴾ اشراع الجناح اخراج الجذوع من الجدار الی الطریق والبناء علیها امانحوه کالکنیف والمیزاب .

ترجمہ: اور دیوار کا مالک جو (دیوار) عام راستہ کی طرف جھک گئی ہے اور مسلمان یا ذمی نے ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کیا جو توڑنے کا مالک ہے جیسے راہن رہن چھڑانے پر کیونکہ وہ اس بات کا مالک ہے کہ رہن چھڑا کر دیوار توڑ دے اور چھوٹے بچے کا باپ اور وصی، مکاتب اور عبد تاجر سے اور اس نے اتنی مدت میں نہیں توڑا جس میں توڑنے پر قادر تھا تو (اس صورت میں مالک) مال کا ضامن ہوگا جو اس کی وجہ سے ہلاک ہوگیا اور اس کے عاقلہ نفس کے ضامن ہوں گے، طلب کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ آپ کی دیوار جھک گئی ہے لھذا اس کو توڑ دے اور اشہاد کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس شخص کو دیوار توڑنے کی پیش کش کی ہے جان لیں کہ کتابوں میں طلب اور اشہاد دونوں کا ذکر ہے لیکن اشہاد شرط نہیں ہے بلکہ اشہاد کا ذکر اس لئے کیا ہے تاکہ انکار کے وقت ثابت کرنا آسان ہو لھذا یہ احتیاط کے باب سے ہے اور وہ شخص ضامن نہ ہوگا جس پر اشہاد کیا گیا پھر اس نے فروخت کردیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا پھر دیوار گر گئی یا ایسے شخص سے مطالبہ کیا جو توڑنے کا مالک نہیں ہے جیسے مرتہن، مستاجر، مودع اور گھر میں رہنے والا۔ اور اگر دیوار کسی ایک آدمی کے مکان کی طرف جھک گئی تو مطالبے کا حق اسی کو ہے لھذا اس کی جانب سے مہلت دینا اور بری کرنا صحیح ہوگا لیکن اگر عام راستے کی طرف مائل ہوگئی اور قاضی نے اس کو مہلت دیدی یا جس نے مطالبہ کیا ہے اس نے مہلت دیدی تو یہ صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عام لوگوں کا حق ہے لھذا ان دونوں کیلئے باطل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے ابتداءً ہی ٹیڑھی بنائی تھی تو پھر بغیر مطالبہ کے ضامن ہوگا جیسا کہ کڑیوں کو دیوار سے باہر نکالنا اشراع الجناح کہتے ہیں کڑیوں کو دیوار سے باہر عام راستے کی طرف نکالنا اور اس پر عمارت بنانا جیسے بیت الخلاء اور پرنالہ کی طرح۔

تشریح: دیوار کے جھک جانے کے مسائل:

اگر کسی شخص کی دیوار ٹیڑھی ہوگئی تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ یا تو اپنی ہی ملکیت کی طرف جھک گئی ہوگی یعنی اپنی دوسری زمین یا مکان کی طرف پھر تو کسی کو مطالبے کا حق نہیں ہے یا کسی خاص شخص کے مکان کی طرف تو پھر مطالبے کا حق اسی خاص شخص کو ہے یا خاص راستے طرف مثلاً غیر نافذہ گلی ہے تو پھر مطالبے کا حق اس گلی والوں کیلئے ہے اور اگر عام راستے کی طرف جھک گئی ہوگی تو مطالبہ کا حق ہر شخص کو ہوگا چاہے مسلمان ہو یا ذمی۔

پس اگر دیوار عام راستے کی طرف جھک گئی اور مسلمان یا ذمی نے ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کیا جو توڑنے پر قادر ہے جیسے راہن یعنی اگر کسی نے اپنا مکان کسی کے پاس رہن رکھوایا تھا پھر مکان کی دیوار عام راستے کی طرف جھک گئی اور کسی نے راہن سے دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا تو راہن چونکہ دیوار توڑنے پر قادر ہے اس طور پر کہ راہن، رہن چھڑا کر مرتہن سے واپس کردے اور

پھر توڑ دے یا مکان چھوٹے بچے کا ہوتو اس کے باپ یا وصی سے مطالبہ کیا جائے گا یا مکان مکاتب کے قبضہ یا عبد تاجر کے قبضہ میں ہو اور کسی نے ان لوگوں سے دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا لیکن انہوں نے اتنی مدت میں دیوار نہیں توڑی کہ اتنی مدت میں وہ دیوار توڑنے قادر تھے اور دیوار کے گرنے سے مال ہلاک ہو گیا یا کوئی انسان ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں ان لوگوں سے ضمان لیا جائے گا لھذا مال کا ضمان تو مالک یا باپ وصی وغیرہ پر لازم ہوگا اور نفس کا ضمان عاقلہ پر لازم ہوگا

وصورة الطلب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مطالبہ کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص دیوار کے مالک سے کہے کہ آپ کی دیوار راستے کی جھک گئی ہے لھذا آپ اس کو گرا دیجئے اور اس پر اشہاد بھی کر دے یعنی کسی گواہ بنا دے اشہاد کی صورت یہ ہوگی کہ کسی سے کہے تو تم گواہ رہو کہ میں نے اس آدمی سے دیوار گرانے کا مطالبہ کیا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ کتابوں میں مطالبہ اور اشہاد دونوں کا ذکر موجود ہے لیکن اشہاد شرط نہیں بلکہ صرف مطالبہ بھی کافی ہے لیکن کتابوں میں اشہاد کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے تا کہ اگر مالک انکار کرے تو اس کے اوپر آسانی کے ساتھ ثابت کیا جا سکے کہ ہم نے تو آپ سے مطالبہ کیا تھا لھذا اشہاد کا ذکر احتیاط کیلئے ہے لازمی نہیں ہے۔

لامن اشهد عليه فباع: مسئلہ یہ ہے کہ عمران کی دیوار راستے کی طرف جھک گئی تھی نے کسی عمران سے گرانے کا مطالبہ کیا چنانچہ عمران نے دیوار گرانے سے پہلے مکان فروخت کر دیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا پھر دیوار کسی پر گر گئی اور اس کا نقصان کر دیا تو اس صورت میں کسی پر بھی ضمان نہیں آئے گا بائع (عمران) پر اس لئے ضمان نہیں آئے گا کہ بائع کی ملکیت سے دیوار نکل چکی ہے اور مشتری پر اس لئے ضمان لازم نہ ہوگا کہ مشتری سے گرانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر دیوار گرانے کا مطالبہ ایسے شخص سے کیا گیا جو دیوار گرانے کا مالک نہیں ہے مثلاً مرتہن، یا مستاجر، مودع یا عارضی طور پر مکان رہنے والا مثلاً کرادیہ دار عاریت پر لینے والا اگر ان لوگوں سے دیوار گرانے کا مطالبہ کیا گیا اور انہوں نے نہیں گرائی پھر دیوار کسی پر گر گئی تو اس صورت میں بھی کسی پر ضمان نہیں آئے گا مالک پر اس لئے نہیں آئے گا کہ مالک سے مطالبہ نہیں کیا گیا ہے اور جس سے مطالبہ کیا گیا ہے وہ دیوار گرانے کا مالک نہیں ہے۔

فان مال الى دار رجل: اور اگر دیوار کسی خاص شخص کے مکان یا زمین کی طرف جھک گئی تو اس صورت میں مطالبہ کا حق صرف اسی کو ہے پس اگر اس نے مالک کو مہلت دیدی یا مالک کو معاف کر دیا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ اس کا اپنا ذاتی حق ہے مؤخر بھی کر سکتا ہے اور معاف بھی کر سکتا ہے۔

لیکن اگر دیوار عام راستے کی طرف جھک گئی اور قاضی، یا اس شخص نے جس نے مطالبہ کیا ہے نے معاف کر دیا تو یہ معافی معتبر نہ

ہوگی اسلئے کہ یہ عام لوگوں کا حق ہے صرف ان دونوں کا حق نہیں ہے لھذا عام لوگوں کا حق ان دونوں کے معاف کرنے سے ساقط نہ ہوگا۔

فان بنی مائلا ابتداء :اگر کسی نے ابتداء ہی سے دیوار ٹیڑھی بنائی اور وہ کسی پر گرگئی تو مالک پر ضمان لازم ہوگا اگر چہ کسی نے مطالبہ نہ کیا ہو کیونکہ جب اس نے ابتداء سے ٹیڑھی بنائی ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی نیت ابتداء خراب ہے یعنی تعدی کرنے کی ہے لھذا اس کی نیت کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے تعدی کی ہے لھذا ضمان لازم ہوگا جیسا کہ کسی نے راستہ کی طرف روشندان نکال دیا، یا کڑیاں راستے کی طرف نکال دی اور اس سے کسی کا نقصان ہوگیا تو مالک پر ضمان لازم ہوتا ہے جیسا کہ کنیف اور میزاب کے مسئلہ میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے اسی طرح یہاں پر بھی بغیر مطالبہ کے ضمان لازم ہوگا۔

﴿حائط بین خمسة طلب نقضه من احدهم وسقط علی رجل ضمن العاقلة خمس الدیة کماضمنوا ثلثیها ان حفر احد ثلثه فی دارهم بیرا اوبنی حائطا﴾ ای ضمن عاقلة من طلب منه النقض خمس الدیة لان الطلب صح فی الخمس وضمن عاقلة حافر البیر وبانی الحائط ثلثی الدیة لان الحافر والبانی فی الثلثین متعد وهذا عندابی حنیفةؒ وقالا ضمنوا النصف فی الحائط والحفر والبناء امافی الحائط فلان التلف بنصیب من طلب منه معتبر وفی نصیب غیره لا فکان قسمین کمافی عقر الاسد ونهش الحیة وجرح الانسان وفی مسئلة الحفر والبناء فلان التلف بنصیب المالک لایوجب الضمان وبنصیب الغاصب یوجب فیقسم قسمین والله اعلم.

ترجمہ: ایک دیوار پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک تھی جن میں ایک سے گرانے کا مطالبہ کیا گیا اور وہ کسی پر گرگئی تو اس کے عاقلہ دیت کے پانچویں حصے کے ضامن ہوں گے جیسا کہ عاقلہ دیت کی دوتہائی کے ضامن ہوتے ہیں اس صورت میں جبکہ ایک شریک نے اس مکان میں کنواں کھودا جس میں ایک ایک تہائی حصہ ہے یا اس میں دیوار بنائی یعنی اس شریک کے عاقلہ دیت کے پانچویں حصے کے ضامن ہوں گے جس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا ہے اس لئے کہ پانچویں حصے میں اس سے مطالبہ کرنا صحیح ہے، کنواں کھودنے اور دیوار بنانے والے کا عاقلہ دوتہائی دیت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ کنواں کھودنے اور دیوار بنانے والا دوتہائی میں تعدی کرنے والا ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیوار، کنواں کھودنے اور دیوار بنانے کی صورت میں عاقلہ نصفِ دیت کے ضامن ہوں گے دیوار میں تو اسلئے کہ جس سے مطالبہ کیا گیا ہے اس کے حق

میں ہلاکت معتبر ہے اور اجس سے مطالبہ نہیں کیا گیا اس کے حق میں معتبر نہیں لھذا یہ دو قسمیں ہوگئیں جیسا کہ شیر کے کاٹنے، سانپ کے ڈسنے اور انسان کے زخمی کرنے سے، کنواں کھودنے اور دیوار بنانے کی صورت میں اسلئے کہ مالک کے حصے میں ہلاکت ضمان کا موجب نہیں ہے اور غاصب کے حصے میں ضمان کا موجب ہے لھذا یہ دو پر تقسیم کیا جائے گا واللہ اعلم۔

تشریح: اگر یک دیوار پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک دیوار پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک تھی اور وہ عام راستے کی طرف جھک گئی چنانچہ کسی نے پانچ شرکاء میں ایک سے مطالبہ کیا اور اس کے باوجود اس نے دیوار نہیں گرائی پھر دیوار کے گرنے سے کوئی ہلاک ہوا تو اس صورت میں جس سے مطالبہ کیا گیا ہے اس کے عاقلہ خمسِ دیت یعنی دیت کے پانچویں حصے کے ضامن ہوں گے اور چار افراد پر دیت لازم نہ ہوگی اس لئے کہ ان سے مطالبہ نہیں کیا گیا ہے اور ایک شریک کے عاقلہ اس لئے ضامن ہوں گے اس سے مطالبہ کیا گیا ہے اور اس کے باوجود اس نے دیوار نہیں گرائی تو اپنے حصے کے بقدر وہ ضامن ہوگا نفس اور اطراف نفس کی دیت چونکہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے اس لئے اس کے عاقلہ پر خمسِ دیت آئے گا۔

جیسا کہ کوئی مکان تین آدمیوں کے مشترک تھا ان میں سے ایک آدمی نے اپنے باقی دو شریکوں کی اجازت کے بغیر اس میں کنواں کھودا، یا ان کی اجازت کے بغیر اس میں دیوار بنائی پھر کوئی شخص اس کنویں میں گر کر ہلاک ہوگیا یا دیوار کسی پر گرگئی اور وہ ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں اس شریک کے عاقلہ دیت کے ثلثین (یعنی دوتہائی) کے ضامن ہوں گے کیونکہ یہ شخص ایک ثلث میں تو اپنی ملکیت میں کام کرنے والا ہے لیکن دوتہائی میں یہ متعدی ہے لھذا تعدی کے بقدر اس پر ضمان لازم ہوگا یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ چاہے دیوار پانچ شرکاء کے درمیان مشترک ہو، یا کنواں کھودنے کا مسئلہ ہو یا دیوار بنانے کا مسئلہ ہو تینوں صورتوں میں اس (فاعل) شریک کے عاقلہ نصفِ دیت کے ضامن ہوں گے۔

پہلی صورت (یعنی جب دیوار پانچ شرکاء کے درمیان مشترک تھی) میں اسلئے کہ جس شریک سے دیوار گرانے کا مطالبہ کیا گیا ہے اس کے حق میں تلف معتبر ہے یعنی جب اس سے مطالبہ کیا گیا اور اس نے قدرت کے باجود دیوار نہیں گرائی تو گویا کہ اس نے جان کو ہلاک کردیا لھذا اس کے حق میں تلف معتبر ہے اور جن شرکاء سے گرانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہے ان کے حق میں تلف معتبر نہیں لھذا فعل دو پر تقسیم کیا جائے گا یعنی تعدی اور غیر تعدی جس نے تعدی کی ہے نصف ضمان اس پر ہوگا اور جس نے تعدی نہیں کی ہے ان سے نصف ضمان ہدر ہوگا جیسا کہ زید کو شیر نے پھاڑا سانپ نے ڈسا اور کسی شخص نے اس کو زخمی کردیا اور تینوں کی وجہ

سے وہ مر گیا تو جارح پر آدھا ضمان واجب ہوتا ہے۔
اور کنواں کھودنے اور دیوار بنانے کے مسئلہ میں ایک شریک کے عاقلہ پر نصف ضمان اسلئے لازم ہوتا ہے کہ ان میں فاعل (کنواں کھودنے اور دیوار بنانے والا) اپنے حصے میں مالک ہے اور باقی دو شریکوں کے حصہ میں غاصب ہے تو گویا کہ مالک اور غاصب جمع ہو گئے تو فعل دو پر تقسیم ہو گیا لھذا رؤس کا اعتبار نہ ہو گا بلکہ فعل کا اعتبار ہو گا کہ ایک فعل ملک ہے اور دوسرا فعل غصب ہے تو غصب کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے نصف دیت لازم کر دی اور ملک کا اعتبار کرتے ہوئے نصف دیت معاف کر دی۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

باب جناية البهيمة وعليها

یہ باب ہے چوپائے کی جنایت اور چوپائے پر جنایت کے بیان میں

﴿ضمن الراكب ماوطئت دابته اوما اصابت بيدها اورجلها اورأسها او كدمت اوحبطت اوصدمت لامانفحت برجلها اوذنبها﴾ فان الاحتراز عن الوطى ومايشابهه ممكن بخلاف النفحة بالرجل والذنب هذاعندنا وعند الشافعيؒ يضمن بالنفحة ايضا لان فعلها يضاف الى الراكب ﴿اوعطب انسان بمارالت اوبالت فى الطريق سائرة اواوقفهالذلك فان اوقفهالغيره ضمن﴾ فانها ان رالت اوبالت فى الطريق حالة السير لايضمن اما اذااوقفها لتروث اولتبول لايضمن ايضاً لان بعض الدواب لايفعل ذلك الابعد الوقوف وان اوقفها لغير ذلك يضمن لانه متعد بالايقاف ﴿فان اصابت بيدها اوبرجلها حصاة اونواة اوالارت غبارا اوحجرا صغيرا ففقأ عينا اوافسد ثوبا لايضمن وضمن بالكبير﴾ لان الاحتراز عن الاول متعذر بخلاف الثاني .

ترجمہ: اور سوار ضامن ہوگا اس کا جو جانور نے روندا ہو، اگلے، یا پچھلے پاؤں سے یا سر سے یا کاٹا یا اگلے پاؤں مارا یا کسی کو دھکا دیا اس کا ضامن نہ ہوگا جس کو پچھلے پاؤں یا دم سے مارا اس لئے کہ روندنے اور اس کے مشابہ سے احتراز ممکن ہے برخلاف لات اور دم مارنے کے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک لات مارنے سے بھی ضامن ہوگا کیونکہ سواری کا فعل سوار کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اگر راستے میں لید یا پیشاب کرنے کی وجہ سے کوئی انسان ہلاک ہو گیا تو بھی ضمان نہ ہوگا چاہے چلتے ہوئے لید کی یا اس کیلئے کھڑا کیا تھا لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور کلام کیلئے کھڑا کیا تھا تو پھر ضامن ہوگا کیونکہ اگر اس

نے راستے میں چلتے ہوئے لید یا پیشاب کیا تو ضمان نہیں آئے گا اور اگر لید یا پیشاب کرنے کیلئے کھڑا کیا تھا تو تب بھی ضمان نہیں آئے گا اسلئے کہ بعض جانور کھڑے کئے بغیر پیشاب نہیں کرتے اور اگر پیشاب کے علاوہ کسی اور کام کیلئے کھڑا کیا تھا تو پھر ضامن ہوگا اس لئے کھڑے کرنے کی وجہ سے وہ تعدی کرنے والا شمار ہوگا، اور اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے کنکریاں یا کھجور کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھری اڑائیں پس اس نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کا کپڑا خراب کر دیا تو ضامن نہ ہوگا اور بڑا پتھر ہو تو ضامن ہوگا اس لئے کہ پہلی صورت سے احتراز ممکن ہے برخلاف دوسری صورت کے۔

تشریح: جانور کی جنایت کے احکام:

اگر کوئی آدمی سواری پر سوار تھا پھر سواری نے کسی کو روند ڈالا، یا اگلے یا پچھلے پاؤں سے کچل دیا، یا کسی کو سر یا دم سے مار کر ہلاک کر دیا، یا کسی کو دانتوں سے کاٹ دیا، یا کسی کو اگلے پاؤں کے ذریعہ لات ماردی یا کسی کو دھکا دیکر ہلاک کر دیا تو ان تمام صورتوں میں سوار پر ضمان لازم ہوگا کیونکہ سواری پر سواری کرنا ایک مباح فعل ہے اور ہر مباح فعل سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے نیز ان چیزوں سے احتراز ممکن ہے اور جب ان سے احتراز ممکن ہے تو پھر ان کا واقع ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ سوار نے بے احتیاطی کی ہے اور بے احتیاطی کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے۔

لیکن اگر سواری نے پچھلی لات سے یا دم سے کسی کو ماردیا تو ضمان لازم نہ ہوگا اسلئے کہ اس سے حتراز ممکن نہیں ہے لھذا اس کا ضمان بھی لازم نہ دہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پچھلی لات اور دم کے ذریعہ مارنے سے بھی اس پر ضمان لازم ہوگا کیونکہ سواری کا فعل سوار کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

اگر سواری نے چلتے چلتے راستے میں لید کی یا پیشاب کیا یا سوار نے پیشاب کرنے کیلئے کھڑا کر دیا تھا اور اس نے لید یا پیشاب کیا پھر کوئی شخص اس میں گر کر ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں سوار پر ضمان لازم نہ ہوگا اسلئے کہ اس فعل سے احتراز ممکن نہیں کہ کیونکہ جانور پر یہ پابندی نہیں لگائی جاسکتی کہ وہ راستے میں پیشاب نہ کرے اور نہ انسان کو اس کے روکنے پر قدرت حاصل ہے اور اگر سوار نے پیشاب وغیرہ کیلئے کھڑا کیا تب بھی ضمان لازم نہ ہوگا اسلئے کہ بعض جانور ایسے ہوتے ہیں کہ جب تک کھڑا نہ کیا جائے اس وقت تک وہ پیشاب نہیں کر سکتے لھذا کھڑا کرنا ایک قسم کی مجبوری ہے۔

لیکن اگر سوار نے پیشاب کیلئے کھڑا نہ کیا تھا بلکہ کسی اور کام کیلئے کھڑا کیا تھا پھر اس نے پیشاب کیا اور اس میں کوئی شخص گر کر ہلاک ہو گیا تو ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ کھڑا کرنا سیر کی ضروریات میں سے نہیں ہے لھذا اس صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر چلتے چلتے سواری کے پاؤں سے کنکریاں یا گٹھلیاں اڑ گئیں یا گردو غبار اڑ گیا یا چھوٹی چھوٹی پتھریاں اڑ گئیں جس نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی یا کسی کا کپڑا خراب کر دیا تو اس صورت میں سوار ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ سواری کے دوڑتے وقت ان چیزوں سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کے پاؤں سے بڑے بڑے پتھر اڑ گئے اور کسی کی آنکھ پھوڑ دی تو ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ دوڑتے وقت عام طور پر بڑے پتھر نہیں اڑتے بلکہ یہ اس وقت اڑتے ہیں جبکہ اس کو حد سے زیادہ دوڑایا جائے اور اس سے احتراز ممکن ہے لھذا اس صورت میں ضمان لازم ہوگا۔

﴿وضمن السائق و القائد ماضمنه الراكب وعليه الكفارة لاعليهما﴾ اى ان كان مكان الراكب سائق اوقائد يضمن كل منهما ماضمنه الراكب ويجب على الراكب الكفارة لاعلى السائق والقائد ﴿والراكب يحرم عن الميراث لاالقائد والسائق وضمن عاقلة كل فارس دية الأخر ان اصطدما وماتا﴾ هذا عندناوعند الشافعيؒ يضمن كل نصف دية الأخر لان هلاكه بفعلين فعل نفسه وفعل صاحبه فيهدر نصفه ويعتبر نصف صاحبه قلنافعل كل منهمامباح والمباح فى حق نفسه لايضاف اليه الهلاك وفى حق غيره يضاف ﴿وسائق دابة وقع اداتها على رجل فمات وقائد قطار وطى بعير منه رجلا ضمن الدية وان كان معه سائق ضمنافان قتل بعير ربط على قطار بلاعلم قائده رجلا ضمن عاقلة القائد الدية ورجعوا بهاعلى عاقلة الرابط﴾ لان الرابط اوقعهم فى هذه العهدة اقول ينبغى ان تكون فى مال الرابط لان الرابط اوقعهم فى خسران المال وهذا مما لايتحمله العاقلة قالوا هذه اذاربط والقطار فى السير لانه اراد بالقود دلالة اما اذاربط فى غير حالة السير فالضمان على عاقلة القائد لانه قاد بعير غيره بغير امره لاصريحا ولادلالة فلايرجع بمالحقه من الضمان .

ترجمہ: سائق اور قائد ہر اس چیز کے ضامن ہوں گے جس کا راکب ضامن ہوتا ہے اور راکب پر کفارہ ہے نہ کہ سائق اور قائد پر یعنی اگر راکب کے بجائے سائق اور قائد ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک اس چیز کا ضامن ہوگا جس کا راکب ضامن ہوتا ہے اور راکب پر کفارہ ہوگا سائق اور قائد پر نہیں اور راکب میراث سے محروم ہوگا نہ کہ سائق اور قائد۔ ہر ایک شہسوار کے عاقلہ دوسرے کی دیت کے ضامن ہوں گے جبکہ دونوں آپس میں ٹکرا گئے اور مر گئے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک دوسرے کی نصفِ دیت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ اس کی موت دو فعلوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اپنے اور ساتھی کے فعل سے لھذا نصف دیت ہدر ہوگی اور ساتھی کا نصف معتبر ہوگا ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کا فعل مباح تھا اور جو چیز اپنے حق میں

مباح ہوتی ہے اس کی طرف ہلاکت منسوب نہیں ہوتی اور دوسرے کے حق کی طرف منسوب ہوتی ہے اور جانور ہانکنے والا ضامن ہوگا جس کے ادات (زین وغیرہ) کسی پر گر گیا اور وہ مر گیا اور رانٹوں کی قطار کو کھینچنے والا جس میں کسی اونٹ نے کسی آدمی کو روند ڈالا تو قائد دیت کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے ساتھ ہانکنے والا بھی ہو تو دونوں ضامن ہوں گے اور اگر کسی اونٹ نے جو اس کے علم کے بغیر اس کی قطار کے ساتھ باندھا گیا ہو کسی آدمی کو قتل کر دیا تو قائد کے عاقلہ دیت کے ضامن ہوں گے اور وہ باندھنے والے کے عاقلہ پر اس کا رجوع کریں گے اس لئے کہ رابط ہی نے ان کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ ہے کہ یہ ضمان رابط کے مال میں ہو کیونکہ رابط ہی نے ان کو مال کے تاوان میں ڈالا ہے اور یہ عاقلہ برداشت نہیں کرتے فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے چلتے ہوئے باندھ لیا اس لئے کہ اس کو دلالۃً قود کا حکم دیا گیا ہے لیکن اگر چلنے کی حالت کے علاوہ دوسری حالت میں باندھا تو پھر ضمان قائد کے عاقلہ پر آئے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا اونٹ کھینچا ہے اس کی اجازت کے بغیر نہ صراحۃً اجازت ہے اور نہ دلالۃً لھذا جو ضمان اس پر لاحق ہوا ہے اس کا رجوع نہیں کرے گا۔

تشریح: سائق اور قائد دونوں ضامن ہوں گے:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ضمان میں راکب، سائق، اور قائد سب برابر ہیں لھذا جس صورت میں راکب ضامن ہوتا ہے اس صورت میں سائق (پیچھے سے ہانکنے والا) اور قائد (آگے سے کھینچنے والا) بھی ضامن ہوں گے البتہ اتنا فرق ہے کہ سائق اور قائد پر کفارہ نہیں ہے اور راکب پر کفارہ بھی لازم ہوتا ہے اسی طرح سائق اور قائد میراث سے محروم نہیں ہوتے جبکہ راکب میراث سے بھی محروم ہوتا ہے اسلئے کہ سائق اور قائد متسبب ہیں اور راکب مباشر ہے مباشر پر کفارہ بھی ہوتا ہے اور میراث سے بھی محروم ہوتا ہے جبکہ متسبب پر نہ کفارہ ہے اور نہ میراث سے محروم ہوتا ہے۔

وضمن عاقلة كل فارس: مسئلہ یہ ہے جب دو شہسواروں آپس میں ٹکرا کر دونوں مر گئے تو اس صورت میں احناف کے نزدیک ہر ایک شہسوار کے عاقلہ دوسرے کی کامل دیت کے ضامن ہوں گے۔

امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں ہر ایک کے عاقلہ دوسرے کیلئے نصف دیت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ اس کی موت دو فعلوں کے نتیجہ میں واقع ہوئی ہے ایک اپنا فعل ہے اور دوسرا ساتھی کا فعل ہے لھذا اپنا فعل ہدر ہوگا اور ساتھی کا فعل معتبر ہوگا تو نصف دیت واجب ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں پر موت میں اگرچہ دونوں کے فعل کا دخل ہے لیکن ایسے مواقع میں موت کی اضافت اپنے فعل کی طرف نہیں ہوتی بلکہ غیر کے فعل کی طرف ہوتی ہے کیونکہ اپنا ذاتی فعل تو ایک مباح عمل ہے یعنی راستے میں چلنا مباح ہے اور

جب ذاتی فعل مباح ہے تو اس کی وجہ سے ضمان بھی واجب نہ ہوگا لھذا اپنے فعل کی طرف ہلاکت بھی منسوب نہ ہوگی بلکہ ہلاکت دوسرے کے فعل کی طرف منسوب ہوگی دوسرے کا فعل (یعنی راستے میں چلنا) اگرچہ مباح ہے لیکن موجب ضمان بھی ہے کیونکہ جب ایک مباح فعل کسی پر واقع ہوکر اس کو قتل کردیتا ہے تو ضمان واجب ہوتا ہے جیسا کہ کوئی سوا ہوا آدمی کسی شخص پر گر جائے اور اس کو قتل کردے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دوسرے کا مباح فعل سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے لھذا پوری ہلاکت دوسرے کی طرف منسوب ہوگی اور دوسرے کے عاقلہ پر پوری دیت واجب ہوگی۔

وسائق دابة وقع: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پیچھے سے سواری ہانک رہا تھا کہ سواری سے زین پالان گر گیا جس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہوگیا۔

یا ایک شخص اونٹوں کی قطار آگے سے کھینچ رہا تھا کہ اس قطار میں سے ایک اونٹ نے کسی کو روند ڈالا تو اس صورت میں سائق اور قائد کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اور اگر قائد کے ساتھ سائق بھی موجود ہو تو قائد اور سائق دونوں کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی کیونکہ سائق اور قائد نے تعدی کی ہے کہ اس نے قطار کی حفاظت نہیں کی ہے لھذا دونوں پر ضمان آئے گا۔

اور اگر ایک شخص اونٹوں کی قطار چلا رہا تھا کہ کسی نے ایک اونٹ قطار کے ساتھ باندھ لیا اس حال میں کہ قائد کو پتہ نہیں چلا اور اس اونٹ نے کسی کو قتل کردیا تو قائد کے عاقلہ پر دیت آئے گی اور پھر یہ عاقلہ رابط کے عاقلہ پر رجوع کریں گے کیونکہ قائد کے عاقلہ پر جو ذمہ داری آئی ہے یہ انہی کی وجہ سے آئی ہے لھذا قائد کا عاقلہ رابط کے عاقلہ پر رجوع کریں گے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ قائد کے عاقلہ نے جو دیت دی ہے اس کا رجوع رابط کے عاقلہ پر نہ کیا جائے بلکہ رابط کے مال سے یہ ضمان لے لیا جائے کیونکہ قائد نے جب دیت ادا کردی تو گویا کہ ان کے مال کا نقصان ہوگیا اور یہ نقصان رابط کی وجہ سے ان پر لازم ہوگیا ہے لھذا تاوان کا ادا کرنا رابط پر لازم ہوگا اور رابط کے عاقلہ پر لازم نہ ہوگا وجہ اس کی ہے کہ دیت دراصل قائد کے عاقلہ نے ادا کردی ہے اور اب جو رابط کے عاقلہ قائد کے عاقلہ جو تاوان دے رہے ہیں کہ دیت نہیں ہے کیونکہ دیت دوبارہ ادا نہیں کی جاتی بلکہ یہ مال کا تاوان اور خسران ہے اور مال کا تاوان عاقلہ پر لازم نہیں ہوتا بلکہ خود جانی کے مال میں لازم ہوتا ہے۔ یہ ایک باریک فرق ہے جو شارحؒ نے ذکر کیا ہے ورنہ عام کتابوں میں یہ فرق مذکور نہیں بلکہ عام کتابوں مثلاً متن، ہدایہ وغیرہ میں یہی مذکور ہے کہ قائد کے عاقلہ رابط کے عاقلہ پر رجوع کریں گے (واللہ اعلم بالصواب)۔

فقہاء کرام نے جو فرمایا ہے قائد کے عاقلہ رابط کے عاقلہ پر یا رابط پر رجوع اس وقت کریں گے جبکہ قائد اونٹوں کی قطار چلا رہا تھا اور چلتے چلتے کسی نے اپنا اونٹ اس کے ساتھ باندھ لیا اور قائد کو علم نہ ہوسکا تو اس صورت میں گویا کہ رابط نے دلالۃ اجازت دی

ہے کہ اگر کوئی جنایت سرزد ہو جائے تو رابط اس کا ضامن ہوگا۔
لیکن اگر اونٹ کھڑے تھے اور پھر کسی نے اس کی قطار کے ساتھ اپنا اونٹ باندھ لیا اور پھر اس اونٹ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس صورت میں قائد کے عاقلہ رابط کے عاقلہ یا رابط پر رجوع نہیں کریں گے بلکہ قائد کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی اسلئے کہ جب اونٹ کھڑے تھے اور اسی حالت میں کسی نے اونٹ باندھ لیا پھر قائد نے چلایا تو درحقیقت قائد نے دوسرے کا اونٹ اس کی اجازت کے بغیر چلایا ہے اس پر لازم تھا کہ اونٹوں کی خبر گیری کرتا دیکھ لیتا تا کہ کسی نے کوئی نقصان تو نہیں کیا ہے جب اس نے ایسا نہیں کیا ہے تو اس نے کوتاہی کی ہے اور دوسرے کا اونٹ اس کی اجازت کے بغیر چلایا ہے نہ اس کی طرف سے صراحۃً اجازت موجود ہے اور نہ دلالۃً لهذا اس صورت میں ضمان قائد ہی پر آئے گا اور رابط پر اس کا رجوع نہیں کرے گا۔

﴿ومن ارسل كلبا اوطيرا وساقه فاصاب في فوره ضمن في الكلب لافي الطير ولافي كلب لم يسقه﴾ الحاصل انه لايضمن في الطير ساق اولم يسق ويضمن في الكلب ان ساق وان لم يسق لاففي الكلب ينتقل الفعل اليه بسبب السوق وان لم يسق لاينتقل اليه لانه فاعل مختار ولايضمن في الطير اذالم يسق وكذا ان ساق لان بدنه لايطيق السوق فوجوده كعدمه اقول نعم لايطيق الضرب اماسوقه فبالزجر والصياح بخلاف الصيد فانه يحل الصيد بمجرد الارسال للضرورة وعن ابي يوسفؒ انه اوجب الضمان في هذا كله احتياطا والمشائخؒ اخذوا بقوله ﴿ولافي دابة منفلتة اصابت نفسا اومالا ليلا اونهارا ومن ضرب دابة عليها راكب اونخسها فنفحت اوضربت بيدها آخر اونفرت فصدمته وقتلته ضمن هو لاالراكب﴾ هذاعندنا وعند ابي يوسفؒ ان الضمان على الراكب والناخس نصفين وهذا اذانخسها بلااذن الراكب امااذانخسها باذنه فلايضمن لانه امره بمايملكه اذ النخس في معنى السوق فانتقل الى الراكب فلايضمن بالنفحة كما اذانخس الراكب الدابة فنفحت ﴿وفي فقاء عين شاة القصاب مانقصها في عين بقرة الجزار وجزوره والحمار والبغل والفرس ربع القيمة﴾ لانه انما يمكن اقامة العمل بها باربع اعين عينها وعيني المستعمل وعند الشافعيؒ يجب النقصان كمافي شاة القصاب قلنا في شاة القصاب المقصود اللحم.

ترجمہ: اگر کسی نے کتا یا پرندہ چھوڑ دیا اور اس کو ہانکا اور اس نے فوراً کسی پر حملہ کر دیا تو کتے میں ضامن ہوگا نہ کہ پرندے میں اور اس صورت میں بھی ضمان نہیں جبکہ کتے کو ہانکا نہ ہو حاصل یہ ہے کہ پرندہ میں ضامن نہ ہوگا چاہے ہانکا ہو یا نہ ہانکا ہو اور کتے

میں اس وقت ضامن ہوگا جبکہ ہانکا ہو اور اگر ہانکا نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا لھذا کتے کے حملہ کی صورت میں کتے کا فعل ہانکنے کے سبب فاعل کی طرف منتقل ہوگا اور اگر اس نے نہیں ہانکا تو پھر اس کی طرف منتقل نہ ہوگا اس لئے کہ کتا فاعل مختار ہے اور پرندے کو اگر ہانکا نہ ہوگا تو ضامن نہ ہوگا اور ہانکنے کی صورت میں بھی ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ پرندے کا بدن ہانکنے کی طاقت نہیں رکھتا لھذا سوق کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے میں کہتا ہوں کہ ٹھیک ہے کہ اس کا بدن مارنے کی طاقت نہیں رکھتا لیکن اس کا ہانکنا برانگیختہ کرنے اور آواز کے ذریعہ ہوسکتا ہے برخلاف شکار کے اسلئے کہ شکار ضرورت کی وجہ سے نفس ارسال سے حلال ہوتا ہے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان تمام صورتوں میں ضمان واجب کردیا ہے اور مشائخؒ نے ان کے قول کو لیا ہے۔ اور ضمان نہیں ہے اس صورت میں جبکہ چوپایہ چھوٹ گیا اور کسی انسان کے مال کو ہلاک کردیا چاہے دن میں ہو یا رات میں اور جس نے سواری کو مارا جس پر آدمی سوار تھا یا اس کی پہلو میں لکڑی ماری (اُکسایا) پس اس نے لات ماردی یا اگلے پاؤں سے کسی کو مارا یا بدک گئی پس آدمی کو ٹکر ماردی اور اس کو قتل کردیا تو وہی شخص ضامن ہوگا سوار ضامن نہ ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان راکب اور ناخس دونوں نصف، نصف تھے یہ اس وقت ہے جبکہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر سواری کو لکڑی ماردی ہو لیکن اگر اس نے مالک کی اجازت سے لکڑی ماری ہو تو پھر وہ ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ راکب نے ایسی بات کی اجازت دی ہے جو اس کی ملکیت میں ہے اس لئے کہ اُکسانا ہانکنے کے حکم میں ہے لھذا حکم راکب کی طرف منتقل ہوگا لھذا لات مارنے سے ضامن نہ ہوگا جیسا کہ راکب سواری کو لکڑی مار دے اور وہ کسی کو لات مار دے۔ اور قصائی کی بکری کی آنکھ پھوڑنے میں نقصان کا ضمان آئے گا اور قصاب کی گائے اور اونٹ، گدھے، خچر اور گھوڑے کی آنکھ پھوڑنے میں چوتھائی قیمت لازم ہوگی اس لئے کہ عمل کرنا چار آنکھوں سے ہوتا ہے دو آنکھیں چوپائے کی اور دو استعمال کرنے والے کی اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضمانِ نقصان واجب ہے جیسا کہ قصائی کی بکری میں ہوتا ہے ہم کہتے ہیں کہ قصائی کی بکری میں مقصود گوشت حاصل کرنا ہوتا ہے۔

تشریح: کتے اور پرندے کے اتلاف کے احکام:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کتا یا باز، چیل وغیرہ چھوڑ دیا اور اس نے چھوٹنے کے بعد فوراً چھوٹتے ہی کسی کو قتل کردیا تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر کسی نے کتے کو چھوڑ دیا تھا اور کتے کو ہنکایا یعنی اس کو تیز کردیا چنانچہ کتے نے چھوٹتے ہی فوراً کسی کو کاٹ دیا تو اس صورت میں چھوڑنے والے پر ضمان آئے گا۔

لیکن اگر کسی نے پرندے یعنی باز وغیرہ کو چھوڑ دیا اور اس نے کسی کو قتل کردیا تو اس صورت میں چھوڑنے والے پر ضمان نہیں آئے گا

چاہے اس نے ہنکایا ہو یا نہ ہنکایا ہو۔

اور اگر کسی نے کتے کو چھوڑ دیا اور ہنکا دیا اور کتے نے کسی کو کاٹ کر قتل کر دیا تو ضمان آئے گا لیکن اگر اس نے نہیں ہنکایا تو پھر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کتا چوپایہ ہے اور چوپایا اپنے فعل میں فاعل مختار ہے وہ کسی کا تابع اور آلہ نہیں ہے لھذا جب وہ فاعل مختار ہے تو مرسل کا نائب نہ ہوگا اس لئے اس کا فعل مرسل کی طرف مضاف نہ ہوگا جب مرسل ہنکایا نہ ہوتو یہ سمجھا جائے گا کہ کتے نے خود اپنے اختیار سے کسی کو ہلاک کر دیا ہے اور جب مرسل نے ہنکایا ہے تو پھر اسکا فعل مرسل کی طرف منسوب ہوگا اور مرسل پر ضمان آئے گا۔

اور پرندوں کے ہلاک کرنے کی صورت میں مرسل پر ضمان نہیں آئے گا چاہے اس نے ہنکایا ہو یا نہ ہنکایا ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ پرندے کا بدن ضعیف ہے وہ ہنکانے کی طاقت ہی نہیں رکھتا لھذا اس کا ہنکانا اور نہ ہنکانا برابر ہے۔

اقول نعم لايطيق الضرب : شارحؒ فرماتے ہیں کہ پرندہ میں اگرچہ ضرب برداشت کرنے کی طاقت نہیں لیکن اس ہنکانے میں یہ ضروری نہیں کہ ضرب ہی سے ہو بلکہ ممکن ہے کہ ضرب سے نہ ہو زجر (ڈانٹ) اور آواز سے ہو لھذا جب اس نے آواز کے ذریعہ پرندے کو ہنکایا تو پرندے کا فعل مرسل کی منسوب ہونا چاہئے اور مرسل پر ضمان لازم ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے زجر اور صیاح اگرچہ پرندوں کے حق میں ممکن ہے لیکن کبھی زجر اور صیاح سے بھی پرندہ تیز نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ پرندہ مرسل کے سوق سے کوئی اثر نہیں لیتا لھذا پرندے کا فعل مرسل کی طرف بالکل مضاف نہ ہوگا اور ضمان نہیں آئے گا۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تمام صورتوں میں چاہے کتے کو ہنکایا ہو یا نہ ہنکایا ہو یا پرندے کو تیز کیا ہو یا تیز نہ کیا ہو تمام صورتوں میں جب چھوڑے والے کی طرف چھوڑنے کا عمل پایا گیا ہے اور چھوڑنے کے بعد کتے یا پرندے نے کسی کو ہلاک کر دیا یا مال ضائع کر دیا تو مرسل پر ضمان لازم ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کا قول احتیاط پر مبنی ہے اکثر مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کا قول لیا تاکہ لوگوں کی جان اور اموال ضائع ہونے سے بچ جائیں۔

ولافي دابة منفلتة : اور اگر جانور خود بخود چھوٹ گیا اور اس نے کسی کو ہلاک کر دیا، یا کسی کا مال ہلاک کر دیا چاہے دن میں ہو یا رات میں تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ مالک کی طرف سے کوئی دخل نہیں پایا گیا ہے اور جانور چونکہ فاعل مختار ہے لھذا اس کا فعل مالک کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

اور اگر کسی نے سواری کو مارا جس پر کوئی شخص سوار ہو یا اس کو چابک ماری، یا لکڑی ماری جس کی وجہ سواری نے لات ماردی یا اگلے

پاؤں کو مارا یا بدک گئی اور کسی انسان کو ٹکر مار کر قتل کر دیا تو اس صورت میں راکب ضامن نہ ہوگا بلکہ چابک مارنے والا ضامن ہوگا کیونکہ راکب تو معذور ہے لیکن ضارب نے ایسا عمل کیا ہے جس کی وجہ سے سواری نے کسی کو ہلاک کر دیا تو ضارب ہی اس کا سبب بنا ہے لھذا ضارب پر ضمان آئے گا یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ضمان صرف ضارب نہیں آئے گا بلکہ راکب اور ضارب دونوں پر آئے گا کیونکہ جو شخص قتل ہوا ہے وہ راکب کے بوجھ اور سواری کی لات مارنے دونوں کے نتیجہ میں ہوا ہے لھذا دونوں پر ضمان آئے گا۔

لیکن ضارب پر ضمان لازم ہونا اس وقت ہے جبکہ راکب نے اس کو مارنے کی اجازت نہ دی ہو لیکن اگر راکب نے ضارب کو چابک مارنے کی اجازت دی ہو تو پھر ناخس پر ضمان نہیں آئے گا اور نہ راکب پر ضارب پر اس لئے نہیں آئے گا کہ راکب نے اس کو ایسی چیز کی اجازت دی ہے جس کا راکب خود مالک ہے یعنی چابک مارنا اور راکب پر اس لئے نہیں آئے گا کہ سواری نے لات مار کر کسی کو ہلاک کر دیا ہے اور ماقبل میں گزر چکا ہے لات مارنے کی صورت میں راکب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ یہ راکب کے اختیار میں نہیں ہے جیسا کہ اگر راکب خود اس کو چلاتا اور چابک مارتا جس کے نتیجہ میں سواری لات مارتی اور اس سے کوئی ہلاک ہوتا تو ضمان نہ ہوتا کیونکہ لات مارنے کا ضمان راکب پر نہیں آتا۔

وفی فقاء عین شاة : مسئلہ یہ ہے ایک قصائی نے ذبح کرنے کیلئے بکری لائی تھی کسی نے ذبح کرنے سے پہلے قصائی کی بکری کی آنکھ پھوڑ دی تو اس صورت میں آنکھ پھوڑنے والے پر ضمان نقصان آئے گا یعنی جب یہ بکری صحیح تھی تو اس کی کتنی قیمت تھی اور جب آنکھ پھوڑ دی گئی تو اب اس کی کتنی قیمت ہے لھذا دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ قصائی کو ادا کرے گا اور یہی ضمان نقصان ہے۔

قصائی کا ذکر اتفاقی ہے چاہے بکری جس کی بھی ہے ذبح کرنے کیلئے ہو کا پالنے کیلئے سب کا یہی حکم ہے کیونکہ بکری میں گوشت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

اور اگر کسی نے دوسرے کی گائے، اونٹ، گدھے، خچر، اور گھوڑے کی آنکھ پھوڑ دی چاہے قصائی کے ہو یا غیر قصائی کے تو اس صورت میں پھوڑنے والے پر جانور کی قیمت کا چوتھائی یعنی ۱/۴ آئے گی کیونکہ بکری کے علاوہ جو جانور ہیں اس میں صرف گوشت حاصل کرنا مقصود نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے اغراض کیلئے پالے جاتے ہیں لھذا ان اغراض کا حاصل ہونا چونکہ عموماً چار آنکھوں سے ہوتا ہے دو آنکھیں جانور کی ہوتی ہیں اور دو آنکھیں استعمال کرنے والے کی ہوتی ہیں فائدہ حاصل کرنے کیلئے چار آنکھیں کار آمد ہیں اور چاروں سے میں ایک آنکھ جاتی رہی لھذا پھوڑنے والے پر جانور کی قیمت کا ربع (۱/۴) لازم ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں ضمانِ نقصان لازم ہوگا جیسا کہ بکری کی صورت میں ضمانِ نقصان لازم ہوتا ہے۔ اس

کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بکری میں صرف گوشت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے باوجود نفس گوشت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے اور دوسرے جانوروں میں گوشت کے علاوہ دوسرے مقاصد ہوتے ہیں جو چار آنکھوں سے حاصل ہوتے ہیں لھذا ایک آنکھ ضائع ہونے سے جانور کی ربع منفعت جاتی رہی لھذا ربع ضمان لازم ہوگا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

باب جناية الرقيق وعليه

یہ باب ہے غلام کی جنایت اور غلام پر جنایت کے بیان میں

﴿فان جنى عبد خطاء دفعه سيده بها﴾ اى بالجناية ﴿ويملكه وليه اوفداها بارشهاحالا﴾ هذاعندناوعند الشافعيؒ الجناية فى رقبته يباع فيها الاان يقضى المولىٰ لارش وثمرة الخلاف يظهر فى اتباع الجانى بعد العتق فان المجنى عليه يتبع الجانى اذا اعتق عند الشافعيؒ ﴿فان فداه فجنى فهى كالاولىٰ﴾ فانه اذافدى طهر عن الاولىٰ فصارت الاولىٰ كان لم يكن فيجب بالثانية الدفع اوالفداء ﴿فان جنى جنايتين دفعه بهماالى وليهما يقسمانه على قدر حقيهما اوفداه بارشهما فان وهبه اوباعه اواعتقه اودبره اواستولدها﴾ اى الامة الجانية ﴿ولم يعلم بها ضمن الاقل من قيمته ومن الارش فان علم بها غرم الارش﴾ فان المولى قبل هذه التصرفات كان مختارا بين الدفع والفداء ولمالم يبق محلا للدفع بلاعلم المولىٰ بالجناية لم يصر مختارا للارش فصارت القيمة مقام العبد ولافائدة فى التخيير بين الاقل والاكثر فيجب الاقل بخلاف مااذاعلم فانه يصير مختاراللارش ﴿كمالوعلق عتقه بقتل زيد اورميه اوشجه ففعل﴾ اى قال ان قتلت زيدا فان حرفقتل اوقال ان رميت زيدا فانت حرفرمى اوقال ان شججت رأسه فانت حر فشجه غرم الارش لانه يصير مختارا للفداء حيث اعتقه على تقدير وجود الجناية كمالو قال اذامرضت فانت طالق ثلاثا فاذا مرض يصير فارا وعندزفرؒ لايصير مختارا للفداء اذ لاجناية وقت تكلمه ولاعلم بوجودها.

ترجمہ: اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی تو مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو جنایت کے عوض غلام دے دے اور ولی جنایت اس کا مالک ہوجائے گا یا جنایت کا فدیہ فی الحال ادا کردے یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جنایت اس کی گردن کے ساتھ متعلق ہوگی جس میں غلام کو بیچا جائے گا ہاں اگر مولی تاوان ادا کردے اور اختلاف کا ثمرہ عتق کے بعد مجرم کے پیچھا کرنے

میں ظاہر ہوگا اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق کے بعد مجنی علیہ کا پیچھا کرے گا پس اگر مالک نے فدیہ دیدیا اور غلام نے دوسری جنایت کی تو یہ پہلی کی طرح ہے اس لئے کہ جب اس نے فدیہ دیدیا تو وہ پہلی جنایت سے پاک ہوگیا لھذا پہلی جنایت کالعدم ہوگئی لھذا دوسری جنایت کے عوض غلام دینا یا فدیہ دینا لازم ہوگا اور اگر غلام نے دو جنایتیں کی تو دونوں کے عوض دونوں جنایتوں کے اولیاء کو دیا جائے گا جو آپس میں اپنے حقوق کے بقدر تقسیم کریں گے یا دونوں کے تاوان کا فدیہ دیدے اگر مولیٰ نے غلام کو ہبہ کردیا، یا فروخت کردیا، یا آزاد کردیا، یا مدبر بنادیا، یا جنایت کرنے والی باندی کو ام ولد بنادیا اس حال میں کہ مولیٰ کو جنایت کا علم نہیں تھا تو اس صورت میں قیمت اور ارش میں سے جو کم ہوگا اس کا ضامن ہوگا اور اگر مولیٰ کو جنایت کا علم تھا تو پھر مولیٰ ارش کا ضامن ہوگا اس لئے کہ ان تصرفات سے پہلے مولیٰ کو غلام دینے اور فدیہ دینے کا اختیار تھا لیکن جب غلام دینے کا محل نہیں رہا جبکہ مولیٰ کو جنایت کا علم بھی نہیں ہے تو مولیٰ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا لھذا غلام کی قیمت غلام کے قائم مقام ہوگی اقل اور اکثر کے درمیان اختیار دینے میں فائدہ نہیں ہے لھذا اقل مقدار واجب ہوگی برخلاف اس کے کہ جب مولیٰ کو علم تھا اس لئے کہ پھر مولیٰ ارش کو اختیار کرنے والا ہے جیسا کہ غلام کی آزادی کو زید کے قتل کرنے، یا اس کے مارنے یا اس کے زخمی کرنے پر معلق کردیا چنانچہ اس نے ایسا کردیا یعنی غلام سے یہ کہا کہ اگر تو نے زید کو قتل کردیا تو تو آزاد ہے یا یہ کہا کہ اگر تو نے زید کو تیر مارا تو آزاد ہے یا یہ کہا کہ اگر تو نے زید کا سر زخمی کردیا تو تو آزاد ہے چنانچہ اس نے اس کا سر زخمی کردیا تو مولیٰ ارش کا ضامن ہوگا اس لئے کہ اس نے فدیہ کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے جنایت کے باوجود غلام کو آزاد کردیا جیسا کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار ہوا کہ تو تجھے تین طلاق پس جب وہ بیمار ہوجائے تو وہ فار شمار ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک مولیٰ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ تکلم کے وقت جنایت نہیں ہے اور نہ اس کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح: غلام کی جنایت کے احکام:

مسئلہ یہ ہے کہ جب غلام نے خطاءً کسی کو قتل کردیا، یا خطاءً ہاتھ کاٹ دیا وغیرہ وغیرہ تو اس صورت میں آقا سے کہا جائے گا کہ اس جنایت کے نتیجہ میں یا غلام مجنی علیہ کے سپرد کردے یا جنایت کا تاوان دیدے دراصل جنایت کی دیت عاقلہ پر واجب ہوتی ہے لیکن غلام کا عاقلہ نہیں ہے لھذا غلام کی جنایت کا تاوان آقا ہی پر لازم ہوگا اب مولیٰ کو دو باتوں میں اختیار دیا جائے گا کہ یا تو جنایت میں غلام دے دے یا جنایت کا تاوان دیدے۔ پس اگر آقا نے غلام دیدیا تو مجنی علیہ اس کا مالک ہوجائے گا اور اس کو غلام کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا اگرچہ اس کا حق اس سے پورا نہ ہوتا ہو۔

اور آقا اگر جنایت کا تاوان دینا چاہے تو اس پر تاوان فی الحال ادا کرنا لازم ہوگا کیونکہ فدیہ غلام کا بدل ہے اور غلام فی الحال ادا کرنا

لازم تھا تو اس کا بدل یعنی فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا لازم ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جنایت کا جرمانہ مولی پر لازم نہیں بلکہ غلام کی گردن پر لازم ہے لھذا اس جنایت کے نتیجہ میں غلام کو بیچا جائے گا اور اس سے جرمانہ ادا کیا جائے گا البتہ اگر مولیٰ خود اپنی طرف سے جرمانہ ادا کرے تو ادا ہو جائے گا اور غلام کا ذمہ بری ہو جائے گا۔

اب اعتراض یہ ہے کہ احناف بھی تو یہی فرماتے ہیں کہ جنایت کے جرمانہ میں غلام دیدے یا غلام کی قیمت دیدے یا مولیٰ خود اپنی طرف سے جنایت کا جرمانہ ادا کرے تو پھر ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کیا فرق ہوا؟

شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان فرق اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ جنایت کے جرمانہ ادا کرنے سے پہلے آقا نے غلام کو آزاد کر دیا تو اب ہمارے نزدیک غلام سے جنایت کے جرمانے کا مطالبہ نہ کیا جائے گا بلکہ مولیٰ سے مطالبہ کیا جائے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک غلام سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ جرم غلام کی گردن کے ساتھ متعلق ہے۔

اگر مولیٰ نے ایک جنایت کا فدیہ دیدیا اور غلام کو جرم سے چھڑالیا اس کے بعد غلام نے دوسری جنایت کی تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی جنایت کا ہے یعنی مولیٰ پر لازم ہے کہ اس جنایت میں یا غلام دیدے یا جنایت کا تاوان ادا کردے کیونکہ جب مولیٰ نے پہلی جنایت کا فدیہ ادا کر دیا تو غلام جنایت سے بالکل پاک ہو گیا گویا کہ پہلی جنایت بالکل نہیں کی تھی اور دوسری جنایت از سر نو وجود میں آگئی ہے لھذا اس کا موجب یعنی غلام سپرد کرنا یا اس کا فدیہ دینا لازم ہوگا۔

فان جنى جنايتين: اگر غلام نے دو جنایتیں کی مثلاً زید کو خطاءً قتل کر دیا پھر خالد کو خطاءً قتل کر دیا، یا ایک کو خطاءً قتل کر دیا اور دوسرے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس صورت میں مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو غلام دونوں ولی جنایت کے سپرد کردیں جو دونوں آپس میں اپنے حقوق کے بقدر تقسیم کریں گے لھذا اگر دونوں کو قتل کر دیا تھا پھر تو دونوں کے حقوق کے برابر ہیں آدھا آدھا تقسیم کریں گے یعنی غلام دونوں کے درمیان نصف، نصف مشترک ہوگا اور اگر حقوق میں فرق ہو مثلاً ایک کو خطاءً قتل کر دیا تھا اور دوسری کی آنکھ پھوڑ دی تھی تو اس صورت میں غلام دونوں کے درمیان اثلاثا مشترک ہوگا ایک حصہ اس کا ہوگا جس کی آنکھ پھوڑ دی گئی ہے اور دو حصے ان کے ہوں گے جس کا ولی قتل ہوا ہے۔

اور اگر مولیٰ غلام نہیں دیتا بلکہ جنایت کا فدیہ دیتا ہے تو پھر ہر ایک کی جنایت کا کامل فدیہ دینا لازم ہوگا یعنی اگر دونوں کو قتل کیا تھا تو ہر ایک کی کامل دیت لازم ہوگی اور اگر ایک کو قتل کیا تھا اور دوسرے کی آنکھ پھوڑ دی تھی تو جس کو قتل کیا ہے اس کیلئے کامل دیت واجب ہوگی اور جس کی آنکھ پھوڑ دی ہے اس کیلئے نصف دیت لازم ہوگی کیونکہ مولیٰ نے غلام روک کر خود کامل ارش کو اختیار

کیا ہے۔

فان وهبه او باعه: مسئلہ یہ جب غلام نے جنایت کی اور جنایت کے بعد مولیٰ نے غلام ہبہ کردیا، یا فروخت کردیا، یا آزاد کردیا، یا مدبر بنادیا، یا جانیہ باندی کو ام ولد بنادیا تو پھراس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ کو غلام اور باندی کی جنایت کا علم نہیں تھا اور بغیر علم کے اس نے یہ کام کردئے تو پھر غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو کم ہو مولیٰ پر وہی کم مقدار لازم ہوگی کیونکہ ان تصرفات سے پہلے مولیٰ کو غلام سپرد کرنے اور ارش کے تاوان دینے میں اختیار تھا اور یہ اختیار مولیٰ پر آسانی اور سہولت پیدا کرنے کیلئے تھا اور جب مولیٰ کو علم نہیں تھا تو اس نے غلام کو آزاد کرنے وغیرہ ذریعہ ارش اختیار نہیں کیا ہے بلکہ اب بھی مولیٰ کو غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو کم ہے اس میں اختیار دیا جائے گا اسلئے کہ غلام کی قیمت غلام کے قائم مقام ہے اقل اور اکثر کے درمیان اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں بلکہ اقل ہی لازم ہے یعنی جب غلام موجود ہوتا تو مولیٰ کو غلام کے سپرد کرنے اور فدیہ دینے میں اختیار تھا کیونکہ وہاں آسانی ملحوظ تھی اور یہاں پر غلام کی قیمت اور ارش میں غلام کی قیمت دینے یا ارش دینے میں اختیار نہ دیا جائے گا کیونکہ آسانی وغیرہ کا فائدہ نہیں بلکہ فائدہ اور آسانی اس میں ہے کہ دونوں میں سے جو کم ہو وہی دیدیا جائے لھذا کم دینا واجب ہوگا۔

لیکن اگر آقا کو غلام کی جنایت کا علم تھا پھر بھی مولیٰ نے غلام آزاد کردیا، یا فروخت کردیا تو مولیٰ پر ارش یعنی تاوان لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے خود ہی ارش اختیار کیا ہے لھذا ارش لازم ہوگا۔

کمالو علق عتقه بقتل زيد: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب مولیٰ کو جنایت کا علم ہے اور پھر اس نے غلام کو آزاد کردیا تو اس صورت میں مولیٰ پر ارش لازم ہوگا جیسا کہ مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو نے زید کو قتل کردیا تو تو آزاد ہے چنانچہ غلام نے زید کو قتل کردیا، یا مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو نے زید پر تیر چلایا تو تو آزاد ہے چنانچہ غلام نے زید پر تیر چلادیا، یا مولیٰ نے غلام سے یہ کہا تھا کہ اگر تو نے زید کا سر زخمی کردیا تو تو آزاد ہے چنانچہ غلام نے زید کا سر زخمی کردیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ پر ارش لازم ہوگا کیونکہ جب مولیٰ نے غلام کی آزادی جنایت کے وجود پر معلق کردی تھی اور جنایت موجود ہوگئی تو غلام فوراً آزاد ہوگیا اب وہ سپرد کرنے کا محل نہیں رہا لھذا مولی پر ارش لازم ہوگا۔

جیسا کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار ہوا کہ تو تجھے تین طلاق چنانچہ شوہر بیمار ہوگیا تو بیوی پر تین طلاق پڑ گئیں اور پھر اسی مرض میں شوہر وفات بھی ہوگیا تو اس صورت میں شوہر فار شمار ہوگا یعنی گویا کہ شوہر بیوی کو میراث سے محروم کرنا چاہتا ہے لھذا اس کی بیوی میراث سے محروم نہ ہوگی بلکہ اس کو شوہر کی میراث میں سے حصہ ملے گا اسی طرح یہاں پر بھی مولیٰ غلام کو آزاد

کر کے جنایت کے موجب سے بھاگنا چاہتا ہے لھذا اسے بھاگنا نہیں دیا جائے گا اور مولیٰ پر ارش لازم ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس فعل کی وجہ سے، مولیٰ ارش کو اختیار کرنے والا شمار نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو کم ہو وہ دینا لازم ہوگا۔

اس لئے کہ آقا نے جس وقت کلام بولا تھا اس وقت یہ جنایت نہیں تھی اور یہ بات متحقق نہیں ہے جنایت ضرور بالضرور ہوگی بلکہ جنایت کے موجود ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال موجود ہے اور جنایت ہو جانے کے بعد آقا کی جانب سے کوئی ایسا کلام نہیں پایا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار کرلیا جائے لھذا ارش لازم نہ ہوگا بلکہ فدیہ اور غلام کی قیمت میں سے جو کم ہوگا وہ لازم ہوگا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ غلام کا آزاد ہونا زید کے قتل کرنے بعد پایا گیا ہے اور جب قتل کرنے کے بعد غلام آزاد کیا جاتا ہے تو مولیٰ پر ارش لازم ہوتا ہے لھذا یہاں پر بھی ارش لازم ہوگا۔

﴿فان قطع عبد يد حر عمدا ودفع اليه فاعتقه فسرى فالعبد صلح بها ون لم يعتقه يرد على سيده فيقتل ويعفى﴾ فانه اذا اعتق دل على ان قصده تصحيح الصلح اذلاصحة له الاان يكون صلحا عن الجناية ومايحدث منها اما اذا لم يعتق وقدسرى تبين ان المال غير واجب وان الواجب هو القود فكان الصلح باطلا فيرد ويقال للاولياء اقتلوه اواعفوه ﴿فان جنى ماذون مديون خطاء فاعتقه سيده بالعلم بها غرم لرب الدين الاقل من قيمته ومن دينه ولوليهما الاقل منها ومن الارش﴾ فان السيد اذا اعتق الماذون المديون فعليه لرب الدين الاقل من قيمته ومن الدين واذا اعتق العبد الجانى جناية خطاء فعليه الاقل من قيمته ومن الارش فكذا عند الاجتماع اذلايزاحم احدهم الأخر لانه لولا الاعتاق يدفع الى ولى الجناية ثم يباع للدين ﴿فان ولدت ماذونة ولدا يباع لدينها ولايدفع معها لجنايتها﴾ فان الدين فى ذمة الامة متعلق برقبتها فيسرى الى الولد وفى الجناية الدفع فى ذمة المولىٰ لافى ذمتها وانمايلاقيها اثر الفعل الحقيقي وهو الدفع والسراية في الامور الشرعية لاالحقيقية .

ترجمہ: اگر غلام نے آزاد کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا اور اس غلام مجنی علیہ کو دیدیا گیا پھر اس نے آزاد کر دیا پس زخم نے سرایت کی تو غلام اس کی طرف سے صلح شمار ہوگی اور اگر اس نے آزاد نہ کیا ہو تو غلام آقا کو واپس کر دیا جائے گا پس اس کو قتل کر دے یا معاف کر دے کیونکہ اس نے غلام آزاد کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقطوع کا مقصود صلح کو صحیح قرار دینا ہے اس لئے کہ صلح کی صحیح ہونے

کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ اس کو جنایت یا قطع سے پیدا ہونے صورت حال سے صلح قرار دی جائے اور جب اس نے غلام آزاد نہ کیا ہو اور زخم نے سرایت کی تو ظاہر ہو گیا کہ مال واجب نہیں تھا بلکہ قصاص واجب تھا لھذا صلح باطل تھی اور اولیاء سے کہا جائے گا کہ یا تو اسے قتل کر دو یا معاف کر دو۔ اگر عبد ماذون نے خطاءً کوئی جنایت کی اور آقا نے اس حال میں آزاد کیا کہ آقا کو علم نہیں تھا تو آقا قرضخواہ کیلئے دین اور غلام کی قیمت میں سے جو کم ہے اس کا ضامن ہوگا اور ولی جنایت کیلئے غلام کی قیمت اور ارش میں سے جو کم ہے اسی کا ضامن ہوگا کیونکہ جب آقا نے عبد ماذون مدیون کو آزاد کر دیا تو آقا قرضخواہ کیلئے غلام کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہے اسی کا ضامن ہوگا اور جب آقا نے ایسے غلام کو آزاد کر دیا جس نے خطاءً کوئی جنایت کی ہو تو اس پر غلام کی قیمت اور ارش میں جو کم ہوتا ہے وہی لازم ہوتا ہے تو جب دونوں جمع ہوں اس وقت بھی یہی ہوگا کیونکہ ایک فعل دوسرے کے مزاحم نہیں ہے کیونکہ اگر وہ آزاد نہ کرتا تو غلام پہلے ولی جنایت کو دیدیا جاتا ہے پھر دین کیلئے فروخت کیا جاتا اور اگر ماذونہ باندی نے بچہ جنا تو یہ بچہ باندی کے ساتھ دین کی ادائیگی کیلئے فروخت کیا جائے گا لیکن ماں کی جنایت کی وجہ سے باندی کے ساتھ بچہ نہ دیا جائے گا کیونکہ دین باندی کے ذمہ ہے اور اس کی گردن کے ساتھ متعلق ہے لھذا وہ بچہ کی طرف سرایت کرے گا اور جنایت میں باندی سپرد کرنا مولیٰ کے ذمہ ہے نہ کہ باندی کے ذمہ باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی کا اثر ملاقی ہے اور وہ سپرد کرنا ہے اور سرایت امور شرعیہ میں ہوتی ہے کہ نہ امور حقیقیہ میں۔

تشریح: غلام نے عمداً کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو کیا حکم ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ کسی غلام نے ایک آزاد آدمی کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا اور مولیٰ نے ہاتھ کاٹنے کے جرم میں غلام اس (مقطوع) کے سپرد کیا اور مجنی علیہ (یعنی مقطوع) نے غلام کو آزاد کر دیا اس کے بعد اس کے ہاتھ کے زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے مقطوع کی موت واقع ہوگئی تو اس صورت میں مولیٰ پر کچھ واجب نہ ہوگا اور غلام کو بدل صلح قرار دیکر یوں سمجھا جائے گا کہ جنایت سے اور جنایت سے پیدا ہونے والی صورت حال سے اس غلام پر صلح واقع ہوگئی ہے کیونکہ جب مقطوع نے غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقطوع نے صلح کے صحیح قرار دینے کا قصد کیا ہے اور صلح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ غلام کو جنایت اور جنایت سے پیدا ہونے والی صورت حال سے بدل صلح قرار دیا جائے تو گویا کہ آقا نے پوری جنایت کے عوض غلام پر صلح کی ہے اور مقطوع نے اس کو صلح کو صحیح مانا ہے لھذا مقطوع اور آقا دونوں کی جانب سے صلح مکمل ہوگئی ہے تو اب آقا پر مزید کچھ واجب نہ ہوگا۔

اور اگر مقطوع نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو اور پھر زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے مقطوع کی موت واقع ہوگئی تو اب یہ غلام آقا کو

واپس کردیا جائے گا اور اولیائے مقتول سے کہا جائے گا کہ اب تمہاری مرضی ہے چاہے تو غلام سے قصاص لے لو اور اگر چاہو تو معاف کردو۔

فان جنی ماذون مدیون : مسئلہ یہ ہے ایک عبد ماذون مدیون نے کوئی جنایت کی اور اور آقا کو جنایت کا علم نہیں تھا کہ اس بے خبری کے عالم میں آقا نے اس مدیون غلام کو آزاد کردیا تو اس صورت میں آقا پر ڈبل ضمان لازم ہوگا ایک ضمان ولی جنایت کیلئے اور ایک صاحب دین کیلئے پس اگر دین اور غلام کی قیمت میں جو کم ہو اس کے بقدر قرض خواہ کیلئے ضامن ہوگا مثلاً دین ہزار روپے ہے اور غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہے تو آقا دین کا ضامن ہوگا اور اگر دین دو ہزار روپے ہے اور غلام کی قیمت ہزار روپے تو آقا قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور ولی جنایت کے لئے بھی ارش اور غلام کی قیمت میں سے جو کم ہے اس کے بقدر ضامن ہوگا پس اگر غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہے اور ارش ہزار روپے تو آقا ارش کا ضامن ہوگا اور اگر ارش دو ہزار روپے ہے اور غلام کی قیمت ہزار روپے ہے تو آقا قیمت کا ضامن ہوگا۔

اس لئے کہ اگر صرف دین ہوتا یا صرف جنایت ہوتی اور آقا بے خبری کے عالم میں غلام کو آزاد کرتا تو آقا کم مقدار کا ضامن ہوتا لھذا جب دین اور جنایت دونوں جمع ہیں تو اجتماع کی صورت میں بھی آقا دونوں میں کم مقدار کا ضامن ہوگا اور ایک دوسرے کا مزاحم نہیں ہے یعنی دین جنایت کے تاوان کا اور جنایت دین کا مزاحم نہیں ہے کیونکہ اگر آقا غلام کو آزاد نہ کرتا تو دونوں جنایتوں میں یہی ایک غلام دیدیا جاتا اور آقا کا ذمہ فارغ ہوتا اور غلام کو دونوں میں دینا ممکن ہے اس طریقے پر کہ غلام پہلے ولی جنایت کو دیدیا جائے پھر دائن کے دین کے واسطے فروخت کیا جائے تو آقا ڈبل ضمان سے بچ جاتا لیکن جب آقا نے غلام کو آزاد کردیا تو اس نے خود ڈبل ضمان قبول کرلیا ہے۔

فان ولدت ماذونة ولدا یباع : مسئلہ یہ ہے کہ ایک ماذونہ فی التجارت باندی ہے اس پر قرضے چڑھ گئے تو بالآخر باندی کو دین کیلئے فروخت کیا جائے گا اور اگر باندی کی قیمت سے بھی دین پورا نہ ہوا تو پھر اس کا بچہ دین کیلئے فروخت کیا جائے گا لیکن اگر باندی نے جنایت کی اور جنایت کے بعد باندی کا بچہ پیدا ہوا تو اس صورت میں ولی جنایت کو باندی تو دی جائے گی لیکن باندی کا بچہ اس کو نہ دیا جائے گا یعنی پہلی صورت میں ماں کا حکم بچے کی طرف سرایت کرے گا اور دوسری صورت میں ماں کا حکم بچے کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔

اور اصول یہ ہے کہ وصف حکمی بچہ کی طرف سرایت کرتا ہے اور فعل حقیقی اور وصف حقیقی بچہ کی طرف سرایت نہیں کرتا اور دین وصف

حکمی ہے جو باندی کی گردن کے ساتھ متعلق ہے اور یہ وصف باندی سے اس کے بچہ کی طرف سرایت کرے گا جیسا کہ رہن میں رہن کا حکم باندی کے بچہ کی طرف سرایت کرتا ہے اور جنایت کی صورت میں اصل وجوب باندی کے ذمہ نہیں ہے بلکہ آقا کے ذمہ ہے ہاں آقا پر جو تاوان واجب ہوتا آقا اس کے عوض باندی دیتا ہے اور باندی کے ساتھ فعل حقیقی کا اثر (یعنی باندی سپرد کرنا) ملاقی ہوتا ہے اور ماں سے بچہ کی طرف سرایت امور شرعیہ اور امور حکمیہ میں ہوتی ہے امور حقیقیہ میں نہیں ہوتی لھذا پہلی صورت میں ماں کا حکم بچہ کی طرف سرایت کرے گا اور دوسری صورت میں ماں کا حکم بچہ کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔

﴿فان قتل عبد خطاء ًولی حر زعم ان سيده اعتقه فلاشیء للحر عليه﴾ ای قال رجل هذا العبد قد اعتقه مولاه فقتل ذلک العبد شخصا خطاء وذلک الرجل ولی جناية فلاشیء له لانه لما قال ان مولاه اعتقه فادعی الدية علی العاقلة وابراء العبد والمولیٰ عن موجب الجناية ﴿فان قال قتلت اخازيد قبل عتقی خطاءً وقال زيد بل بعده صدق الاول﴾ فانه اسندقتله الی حالة منافية للضمان فكان منكرا فالقول قوله كما اذاقال العاقل البالغ طلقت امرأتی اوبعت داری وانا صبی اوانامجنون وكان جنونه معروفا فالقول قوله فان قلت ينبغی ان لايكون لقول العبد اعتبار لان معنی قول الاخ ان دية القتل علی عاقلتک ومعنی قول القاتل ان الواجب علی مولای الاقل من قيمتی ومن الدية ان لم يعلم بالجناية والدية ان كان عالمابها فلااعتبار لقول العبد فی حق المولیٰ قلت الاخ يدعی علی القاتل القتل الخطاء بعد العتق ولابينة له فالقاتل ان اقر بذلک تلزمه الدية لان مايثبت بالاقرار لايتحمله العاقلة فهو منكر ذلک بل يقول قتلته قبل العتق فيعتبر قوله فی نفی قتله بعد العتق لافی انه يثبت علی المولیٰ شیء لان قوله لايكون حجة علی المولیٰ

ترجمہ: اگر غلام نے کسی آزاد آدمی کے ولی کو خطاءً قتل کر دیا جس کا خیال یہ ہے کہ آقا نے اس غلام کو آزاد کیا ہے لھذا آزاد کیلئے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی ایک شخص نے کہا کہ اس غلام کو مولیٰ نے آزاد کیا ہے پھر اس غلام نے کسی شخص کو خطاءً قتل کر دیا اور یہ شخص اس جنایت کا ولی بھی ہے تو اس کو کچھ نہ ملے گا اس لئے کہ جب اس نے کہا کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کیا ہے تو اس نے عاقلہ پر دیت کا دعویٰ کیا غلام اور آقا کو قتل کے موجب سے بری کر دیا اگر غلام (عتق کے بعد) نے کہا کہ میں نے زید کے بھائی کو اپنی آزادی سے پہلے خطاءً قتل کیا تھا اور زید نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے آزاد ہونے کے بعد قتل کیا تھا تو اول (غلام) کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس نے قتل کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی ہے جو ضمان کے منافی ہے لھذا وہ ضمان کا منکر ہے تو قول اسی

کا معتبر ہوگا جیسا کہ کوئی عاقل بالغ شخص یہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو طلاق دی تھی یا میں نے اپنا مکان بیچا تھا اس حال میں کہ میں صبی تھا یا میں مجنون تھا اور اس کا جنون جانا پہچانا ہو تو اس کا قول معتبر ہوتا ہے اگر تو کہے کہ مناسب یہ ہے کہ غلام کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ بھائی کے قول کا معنی یہ ہے کہ دیت آپ کے عاقلہ پر واجب ہے اور قاتل (غلام) کے قول کا معنی یہ ہے کہ میرے مولیٰ پر میری قیمت اور دیت میں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگا جبکہ مولیٰ کو جنایت کا علم نہ ہو اور دیت لازم ہے اگر مولیٰ کو جنایت کا علم ہو لھذا مولیٰ کے حق میں غلام کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہونا چاہئے۔ میں کہتا ہوں کہ بھائی قاتل پر قتل خطاء کا دعویٰ کرتا ہے آزاد ہونے کے بعد اور اس کے پاس بینہ نہیں ہے پس اگر قاتل اس کا اقرار کرے تو قاتل پر دیت لازم ہو جائے گی اس لئے کہ جو دیت اقرار کے نتیجہ میں ثابت ہوتی ہے وہ عاقلہ برداشت نہیں کرتے اور غلام اس کا منکر ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے آزاد ہونے سے پہلے قتل کیا تھا لھذا قاتل کا قول آزادی کے بعد قتل کی نفی میں معتبر ہوگا نہ کہ اس بات میں کہ مولیٰ پر کوئی چیز ثابت ہو جائے گی کیونکہ قاتل کا قول مولیٰ پر حجت نہیں ہوتا۔

تشریح: غلام کے خطاء قتل کرنے میں زاعم کے زعم کے مطابق دیت واجب نہ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ کسی غلام نے ایک آزاد آدمی کو خطاء قتل کر دیا اور مقتول کے اولیاء نے یہ دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے اس (قاتل) غلام کو آزاد کر دیا ہے تو اس صورت میں اولیاء مقتول کو کچھ بھی نہیں ملے گا نہ غلام پر نہ مولیٰ پر اس لئے کہ جب اس نے دعویٰ کیا کہ مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو اس دعویٰ کے نتیجہ میں انہوں نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے ایک یہ کہ اس نے جو جنایت کی ہے اس کی دیت عاقلہ پر واجب ہے کیونکہ آزاد کی دیت عاقلہ ادا کرتے ہیں دوسرا اس نے غلام اور مولیٰ کو دیت سے بری کر دیا ہے جب اس نے آزاد ہونے کا دعویٰ کیا تو اس نے کہا کہ یہ غلام بیع اور فروخت کرنے کا محل نہیں رہا ہے لھذا مولیٰ پر ضمان لازم نہیں اور دیت چونکہ آدمی بذات خود ادا نہیں کرتا بلکہ اس کے عاقلہ اور برادری ادا کرتی ہے لھذا اس کے زعم کے مطابق مولیٰ اور غلام سے دیت ساقط ہو جائے گی اور عاقلہ پر حجت کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور بینہ اس نے پیش نہیں کیا ہے لھذا دیت ساقط ہو جائے گی۔

فان قال قتلت اخازید قبل عتقی: مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے آزاد ہونے کے بعد اقرار کیا کہ میں نے زید کا بھائی اس وقت خطاء قتل کیا تھا جبکہ میں غلام تھا اور زید نے دعویٰ کیا کہ نہیں بلکہ تو نے میرا بھائی اس وقت قتل کیا تھا جبکہ تو آزاد ہو چکا تھا اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں اول یعنی قاتل کی تصدیق کی جائے گی قسم کے ساتھ کیونکہ اس نے قتل کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی۔ ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی اس نے قتل کی نسبت زمانہ غلامی کی طرف کی ہے اور غلامی کی طرف قتل کا ضمان غلام پر نہیں ہوتا بلکہ مولیٰ پر ہوتا ہے چاہے مولیٰ غلام دے یا فدیہ دے لیکن غلام پر ضمان نہیں ہوتا تو غلام نے قتل

کی نسبت ایسے زمانے کی ہے طرف کی جو ضمان کے منافی ہے لھذا زید قاتل پر دیت کا دعوی کرتا ہے اور قاتل اس کا انکار کرتا ہے کہ ٹھیک ہے قتل تو میں نے کیا ہے لیکن میرے اوپر ضمان واجب نہیں ہے اور منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اسلئے قاتل کا قول معتبر ہوگا اور اس پر دیت واجب نہ ہوگی۔

شارحؒ نے اس مسئلہ کی تائید کیلئے یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ کسی نے عاقل بالغ پر دعوی کیا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے یا اس نے اپنا مکان فروخت کیا ہے اور شوہر نے کہا کہ میں نے اس وقت اپنی بیوی کو طلاق دی تھی جبکہ میں صبی (نابالغ) تھا یا میں نے اپنا مکان اس وقت فروخت کیا تھا جبکہ میں صبی تھا، یا میں نے طلاق اس وقت دی تھی جبکہ میں مجنون تھا اور اس کا جنون مشہور تھا یعنی ہر کسی کو معلوم ہے کہ یہ شخص پہلے مجنون تھا تو اس صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ان تمام صورتوں میں قائل ضمان کا منکر ہے اور اپنے فعل کی نسبت ایسے زمانے کی طرف کر رہا ہے جو ضمان کا منافی ہے اسلئے کہ صبی اور مجنون کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اسی طرح قاتل بھی چونکہ ضمان کا منکر ہے لھذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

فان قلت ان لایکون لقول العبد اعتبار: معترض یہ اعتراض کرتا ہے کہ قاتل (یعنی غلام) کا قول معتبر نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ مقتول کے بھائی کے قول کا مقصد یہ ہے کہ دیت قاتل پر ہے اور قاتل (غلام) کے قول کا مقصد یہ ہے کہ ضمان میرے مولیٰ پر ہے یعنی جب میں نے آزاد ہونے سے پہلے آپ کے بھائی کو قتل کیا تھا اور میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا لھذا اگر میرے مولیٰ نے جنایت سے بے خبری کی عالم میں مجھے آزاد کیا ہے تو میرے مولیٰ پر دیت اور میری قیمت میں سے جو کم ہے وہ واجب ہوگی اور اگر میرے مولیٰ کو جنایت کا علم تھا اور پھر مجھے آزاد کر دیا تھا تو میرے مولیٰ پر دیت لازم تھی تو مولیٰ پر ضمان کا اقرار ہے اور مولیٰ پر غلام کا اقرار لازم نہیں ہوتا لھذا غلام کا اقرار معتبر ہی نہ ہونا چاہئے؟

قلت: شارحؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل مقتول کا بھائی قاتل پر یہ دعوی کرتا ہے کہ آپ نے میرے بھائی کو آزاد ہونے کے بعد خطاءً قتل کیا ہے لھذا آپ پر دیت لازم ہے لیکن مقتول کے بھائی کے پاس اپنے دعوی پر بینہ نہیں ہے پس اگر قاتل اس کے دعوی کا اقرار کرلے کہ ٹھیک ہے میں نے آزاد ہونے کے بعد قتل کیا ہے تو قاتل پر دیت لازم ہوجائے گی قاتل کے مال میں کیونکہ اقرار کی دیت عاقلہ پر لازم نہیں ہوتی بلکہ خود مقر پر لازم ہوتی۔ لیکن اگر قاتل نے اس کا اقرار نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ میں نے آزاد ہونے کے بعد قتل نہیں کیا ہے تو قاتل درحقیقت مقتول کے بھائی کے دعوی کا انکار کر رہا ہے اور منکر کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

جب قاتل نے انکار کیا کہ میں آزاد ہونے کے بعد قتل نہیں کیا ہے بلکہ آزاد ہونے سے پہلے قتل کیا ہے تو قاتل کا قول صرف اس

بات میں معتبر ہوگا کہ میں نے آزاد ہونے کے بعد قتل نہیں کیا ہے لھذا میرے اوپر ضمان نہیں آئے گا۔
اب مولی پر تاوان لازم ہوگا یا نہ ہوگا اس کے بارے میں قاتل کا قول مولی پر معتبر نہ ہوگا کہ کیونکہ غلام کا اقرار مولی پر حجت نہیں ہوتا اور مولی پر بھی کچھ لازم نہ ہوگا اسلئے کہ مقتول کے بھائی کا زعم یہ ہے کہ قاتل نے آزاد ہونے بعد قتل کیا ہے تو گویا کہ اس نے مولی کو بری کر دیا ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فان قال قطعت يدها قبل اعتقاها وقالت بل بعده صدقت و كذافي اخذ المال منها لافي الجماع والغلة﴾ اى اعتق امة ثم قال لها قطعت يدكِ اواخذت منكِ هذا المال قبل مااعتقتكِ وقالت بل بعده فالقول قولها عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعند محمدؒ القول قوله وهو القيا س لانه ينكر الضمان باسناد الفعل الى حالة معهودة منافية للضمان قلنا لم يسنده الى حالة منافية له لانه يضمن لوفعل وهى مديونة على ان الاصل فى هذه الامور الضمان فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعى البراء ة عنه بخلاف ماذاقال جامعتها قبل الاعتاق اواخذت الغلة قبل الاعتاق فان تلک الحالة منافية للضمان بسبب الجماع واخذ الغلة وايضا الظاهر كونهما فى حالة الرق ﴿فان امر عبد محجور اوصبى صبيا بقتل رجل فقتله فالدية على عاقلة القاتل ورجعوا على العبد بعد عتقه ولى الصبى الأمر﴾ لان المباشر هو الصبى المامور فتضمن عاقلته ثم يرجعون على العبد اذا عتق لانه اوقع الصبى فى هذه الورطة لكن قوله غير معتبر لحق المولى فيضمن بعد العتق ولايرجعون على الصبى الأمر لقصور اهليته .

ترجمہ: اگر مولیٰ نے (آزاد ہونے کے بعد) باندی سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کا ٹا تھا آزاد کرنے سے پہلے اور باندی نے کہا بلکہ آزاد کرنے کے بعد تو باندی کی تصدیق کی جائے گی اور اسی طرح باندی سے مال لینے کے بارے میں بھی ہے جماع اور کمائی میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی یعنی ایک شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی پھر اس سے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ کا ٹا تھا یا میں نے تجھ سے یہ مال لیا تھا آزاد کرنے سے پہلے اور باندی نے کہا بلکہ آزاد کرنے کے بعد تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کا قول معتبر ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا اور یہی قیاس ہے کیونکہ ضمان کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ فعل کی اسناد ایسی معہود حالت کی طرف کرتا ہے جو ضمان کے منافی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مولیٰ نے ایسی حالت کی طرف اسناد نہیں کی ہے جو ضمان کے منافی ہو اس لئے مولیٰ ضامن ہوتا اگر وہ یہ کام کرتا اس حال میں کہ وہ مدیونہ ہوتی نیز ان امور میں ضمان ہی اصل ہے اور آقا نے ضمان کے سبب کا اقرار کیا ہے پھر اس سے برائت کا دعوی کیا ہے برخلاف اس کے کہ جب اس نے کہا کہ

میں نے اس کے ساتھ جماع کیا تھا آزاد کرنے سے پہلے یا میں نے اس سے آمدنی لی تھی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ دونوں کام غلامی کی حالت میں ہوئے ہوں گے۔

اگر عبد مجور یا صبی نے ایک نابالغ بچے کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس نے قتل کردیا تو دیت قاتل کے عاقلہ پر آئے گی اور وہ غلام پر رجوع کریں گے آزاد ہونے کے بعد لیکن صبی امر پر رجوع نہیں کریں گے اس لئے کہ مباشر صبی مامور ہے لھذا اس کے عاقلہ دیت کے ضامن ہوں گے پھر عاقلہ غلام پر رجوع کریں گے آزاد ہونے کے بعد کیونکہ اس نے غلام کو اس مصیبت میں ڈالا ہے لیکن اس کا قول مولیٰ کے حق کی وجہ سے معتبر نہ ہوگا لھذا آزاد ہونے کے بعد ضامن ہوگا اور جس بچے نے حکم دیا ہے اس پر رجوع نہیں کریں گے اس لئے کہ اس کی اہلیت قاصر ہے۔

تشریح: باندی کے آزاد ہونے کے بعد قطع ید میں اختلاف واقع ہوا:

مسئلہ یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی آزاد کردی اور آزاد کرنے کے بعد باندی سے کہا کہ میں نے آپ کا ہاتھ آزاد کرنے سے پہلے کاٹا تھا اور باندی نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے میرا ہاتھ آزاد کرنے بعد کاٹا تھا۔

یا مولیٰ نے کہا کہ میں آپ سے یہ مال اس وقت لیا تھا جس وقت میں نے تجھے آزاد نہیں کیا تھا اور باندی نے دعوی کیا کہ آپ نے مجھ سے یہ مال آزاد کرنے کے بعد لیا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کے قول کی تصدیق کی جائے گی یعنی مولیٰ پر (آزاد کردہ) باندی کیلئے ہاتھ اور مال کا ضمان لازم ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا اور مولیٰ پر ضمان لازم نہ ہوگا قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔

اس لئے کہ باندی مولیٰ پر ضمان کا دعوی کرتی ہے کہ آپ پر ہاتھ اور مال کا ضمان لازم ہے اور مولیٰ اس کا انکار کرتا ہے کیونکہ مولیٰ قطع ید اور اخذ مال ایسی حالت کی طرف منسوب کرتا ہے جو ضمان کا منافی ہے یعنی غلامی کے زمانے کی طرف اور غلامی کے زمانے میں باندی اپنے آقا پر ضمان واجب نہیں کرسکتی لھذا مولیٰ منکر ہے اور منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے۔

شیخین کی دلیل: حضرات شیخین فرماتے ہیں کہ مولیٰ نے پہلے یہ کہہ کر کہ میں نے اس کا ہاتھ کاٹا تھا اور میں نے اس سے مال لیا تھا سبب ضمان کا اقرار کرلیا ہے اور پھر یہ کہہ کر کہ اس وقت تو میری باندی تھی ضمان سے برائت کا دعوی کرتا ہے اور اقرار کے بعد اس سے اعراض غیر معتبر ہوتا ہے، نیز آقا نے فعل کی نسبت ایسے زمانے کی طرف نہیں کی ہے جو ضمان کے منافی ہے کیونکہ غلامی کے باوجود مولی پر ضمان واجب ہوسکتا ہے اس طور پر کہ باندی ماذونہ مدیونہ ہوگئی تھی اور مولیٰ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو مولیٰ پر ہاتھ کا ضمان واجب ہوگا معلوم ہوگیا کہ غلامی ضمان واجب ہونے کے منافی نہیں ہے اور یہ بات بھی ہے کہ اس باب میں اصل ضمان ہے۔

اور اگر مولیٰ نے باندی سے کہا کہ میں نے آپ کے ساتھ جماع کیا آزاد کرنے سے پہلے یا میں نے آپ سے آپ کی کمائی اور آدمی لی تھی آزاد کرنے سے پہلے اور باندی نے دعوی کیا کہ آزاد کرنے بعد جماع کیا ہے اور آزاد کرنے کے بعد آمدنی لی ہے تو اس صورت میں بالاتفاق مولیٰ کا قول معتبر ہوگا اور آقا پر عقر یا ضمان لازم نہ ہوگا اس لئے کہ آقا نے فعل کی نسبت ایسے زمانے کی طرف کی ہے جو ضمان کے منافی ہے کیونکہ اپنی باندی سے جماع کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور نہ اپنی باندی کی کمائی لینے سے ضمان لازم ہوتا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ مولیٰ نے آزاد کرنے سے پہلے جماع کیا ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کے بعد جماع کرنا حرام ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مسلمان حرام کا ارتکاب نہیں کرتا اسی طرح آزاد کرنے کے بعد باندی سے اس کی رضامندی کے بغیر مال لینا حرام ہے اور مسلمان حرام ارتکاب نہیں کرتا لھذا یہ سمجھا جائے گا کہ مولیٰ نے آزاد کرنے سے پہلے جماع کیا ہے اور آزاد کرنے سے پہلے مال لیا ہے لھذا ضامن نہ ہوگا۔

فان امر عبد محجور : مسئلہ یہ ہے کہ ایک عبد مجور یا نابالغ بچے نے کسی نابالغ بچے کو حکم دیا کہ فلاں کو قتل کردے چنانچہ صبی مامور نے اس کو قتل کردیا تو اس صورت میں صبی مامور کے عاقلہ پر مقتول کی دیت لازم ہوگی کیونکہ وہی مباشر ہے اور یہ دیت جو انہوں نے ادا کی ہے اس کا رجوع غلام پر کریں گے آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر غلام آزاد ہوگیا تو صبی مامور کے عاقلہ غلام پر دیت کا رجوع کریں گے کیونکہ ان کو تو غلام ہی نے مصیبت میں ڈالا تھا لیکن فی الحال اس پر رجوع نہیں کیا جاتا اسلئے کہ مولیٰ کا حق باطل ہوتا ہے لھذا آزاد ہونے کے بعد اس پر رجوع کیا جائے گا لیکن صبی مامور کے عاقلہ صبی امر کے عاقلہ پر دیت کا رجوع نہیں کریں گے اس لئے کہ اس کی اہلیت کے قاصر ہونے کی وجہ سے اس کے عاقلہ پر رجوع نہیں کیا جائے گا۔

﴿فان كان مامور العبد مثله دفع السيد القاتل اوفداه بلارجوع في الحال ويجب ان يرجع بعد عقته باقل من قيمته ومن الفداء﴾اى ان امرعبد محجور عبدامحجوربقتل الرجل ففي الخطاء دفع السيد القاتل اوفداه ولارجوع على العبد الأمر في الحال والماقال ويجب ان يرجع بعد العتق اذلارواية لذلك فينبغي ان يرجع باقل من قيمته ومن الفداء لان قيمته اذاكانت اقل من الفداء والمولىٰ غير مضطر الى اعطاء الزيادة على القيمة بل يدفع العبد اقول ينبغي ان لايرجع بشيء لان الامر لم يصح والأمر لم يوقعه في هذه الورطة لكمال عقل المامور بخلاف ماذاكان المامور صبيا ﴿وكذا في العمد ان كان العبد القاتل صغيرا فان كان كبيرا اقتص﴾ اى في العمد دفع السيد القاتل اوفداه لم رجع على العبد الأمر باقل من قيمته ومن الفداء ان كان العبد القاتل صغيرا فان عمد الصغير كالخطاء وان كان

كبيرا يجب القصاص ﴿فان قتل قن عمدا حرين لكل واحد وليان فعفا احد ولي كل منهما دفع نصفه الى الأخرين اوفداه بدية﴾ وسقط حق من عفى في الدية ﴿وانقلب حصة من لم يعف مالا ان يدفع نصفه اوالدية الواحدة فان قتل احدهما عمدا والأخر خطاء وعفا احد لولي العمدفدى بدية لولي الخطاء وبنصفها لاحد ولي العمد اودفع اليهم وقسم اثلاثا عولا عند ابي حنيفةؒ وارباعا منازعة عندهما﴾ اما طريق العول فان ولي الخطاء يدعيان الكل واحد ولي العمد يدعي النصف فيضرب هذان بالكل وذلك بالنصف اصله التركة المستغرقة بالدين وهذا عندابي حنيفةؒ وقالا يدفعه ارباعا ثلاثة ارباعه ولي الخطاء وربعه لولي العمد بطريق المنازعة فيسلم النصف لولي الخطاء بلامنازعة وبقي منازعة الفريقين في النصف الأخر فينصف فلهذا يقسم ارباعاً .

ترجمہ: اگر غلام کلا مور اس کا مثل ہو تو آقا، فی الحال قاتل اس کے سپرد کردے یا اس کا فدیہ دیدے قتل خطاء میں اور غلام پر رجوع نہ ہوگا اور واجب ہے کہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس کی قیمت اور فدیہ میں جو کم ہے اس کا رجوع کرے یعنی جب عبد مجور نے عبد مجور کو کسی آدمی کے قتل کرنے کا حکم دیا تو قتل خطاء میں آقا، قاتل غلام اس کے سپرد کردے یا اس کا فدیہ دیدے اور عبد امر پر فی الحال رجوع نہیں کیا جائے گا مصنفؒ نے فرمایا واجب ہے کہ آزاد ہونے کے بعد اس پر رجوع کیا جائے اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی روایت نہیں تو مناسب یہ ہے کہ اس کی قیمت اور فدیہ میں سے جو کم ہے اس کا رجوع کیا جائے اس لئے کہ جب اس کی قیمت فدیہ سے کم ہو تو مولیٰ قیمت سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں ہے بلکہ غلام دیدے میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ ہے کہ کسی چیز کا رجوع نہ کیا جائے اس لئے کہ امر صحیح نہیں ہے اور آمر نے اس کو اس مصیبت میں نہیں ڈالا اس لئے کہ مامور میں کامل عقل موجود ہے برخلاف اس کے جب مامور صبی ہو اسی طرح قتل عمد میں بھی ہے جبکہ قاتل غلام نابالغ ہو اور اگر بالغ ہو تو قصاص لیا جائے گا یعنی قتل عمد میں مولیٰ قاتل غلام کو دیدے یا فدیہ دیدے پھر عبد امر پر قیمت اور فدیہ میں سے جو کم ہے اس کا رجوع کرے جبکہ عبد امر نابالغ ہو اسلئے کہ صغیر کا عمد بھی خطاء میں داخل ہے اور اگر بالغ ہے تو پھر قصاص واجب ہوگا۔ گر غلام نے دو آزاد آدمیوں کو عمداً قتل کردیا جن میں ہر ایک کے دو دو ولی ہیں اور ہر ایک کے دو ولیوں میں سے ایک ایک نے معاف کردیا تو آقا غلام کے نصف کو باقی دو کو دے گا یا اس کا فدیہ دے گا اور جس نے معاف کیا ہے اس کا حق دیت سے ساقط ہوگا اور جس نے معاف نہیں کیا ہے اس کا حصہ مال کی طرف تبدیل ہو جائے گا یا تو نصف غلام دیدے یا ایک دیت دیدے، اور اگر ایک کو عمداً قتل کردیا اور دوسرے کو خطاءً اور قتل کے عمد دو ولیوں میں سے ایک نے معاف کردیا تو قتل خطاء کو دو ولیوں کو ایک دیت کا فدیہ

دے گا اور قتل کے عمد کے ایک کو نصف دیت دے گا یا غلام ان کو دے گا جو آپس میں تین تہائی تقسیم کریں گے عول کے طریقہ پر امام حنیفہ کے نزدیک اور چار چوتھائی تقسیم کریں گے منازعت کے طریقے پر حضرات صاحبین کے نزدیک عول کے طریقے پر تقسیم اسلئے ہوگی کہ قتل خطاء کے دونوں ولی کل کا دعوی کرتے ہیں اور قتل عمد کے دو ولیوں میں سے ایک ولی نصف کا دعوی کرتا ہے تو ان دونوں کو کل میں ضرب دی جائے گی اور دوسرے کو نصف میں اس کی اصل وہ ترکہ ہے جو دین میں گھرا ہوا ہو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تقسیم ارباعا ہوگی تین چوتھائی قتل خطاء کے ولیوں کو ملیں گی اور ایک چوتھائی قتل عمد کے ولی کو ملے گا منازعت کے طریقے پر لھذا نصف قتل خطاء کے ولیوں کو بلا منازعت دیا جائے گی اور نصف اخر میں دونوں کی منازعت باقی رہ گئی ہے تو اس کو آدھا کیا جائے گا لھذا تقسیم ارباعا ہوگی۔

تشریح: اگر غلام کا مامور بھی غلام ہو؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک عبد محجور نے دوسرے عبد محجور کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دیا چنانچہ مامور نے خطاءً اس کو قتل کردیا اس حال میں کہ عبد مامور بالغ ہے تو اس صورت میں مامور کے آقا پر لازم ہوگا کہ یا تو اس جرم کے نتیجہ میں یہی قاتل غلام اولیاء مقتول کو دیدے یا جنایت کا فدیہ دیدے اس صورت میں قاتل غلام کا مولیٰ عبد امر پر فی الحال رجوع نہیں کرے گا اسلئے کہ عبد امر فی الحال غلام ہے اور غلام پر رجوع نہیں کیا جاتا البتہ اگر عبد امر آزاد ہوگیا تو آزاد ہونے کے بعد اس پر رجوع کیا جاتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے فرمایا کہ واجب ہے کہ عبد امر پر آزاد ہونے کے بعد قیمت اور فدیہ میں جو کم ہے اس کا رجوع کیا جائے یہ مصنفؒ نے اسلئے کہا کہ اس کے بارے میں فقہاء کی کوئی صریحی روایت موجود نہیں ہے کہ عبد امر پر رجوع کیا جائے گا یا نہیں لیکن صاحب ہدایہ نے اپنے اجتہاد سے اس مسئلہ کا حکم یہی ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے ان کی پیروی کی ہے اور فرمایا ہے کہ عبد مامور کے مولیٰ نے جو تاوان آدا کیا ہے اس کا ازالہ اس طرح کیا جائے گا کہ عبد امر کے آزاد ہونے کے بعد عبد مامور کی قیمت اور فدیہ میں سے جو مقدار کم ہے اس کے بقدر ضامن ہو جائے۔

لان قيمته اذا كانت اقل من الفداء : یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اعتراض یہ ہے کہ جب فدیہ زیادہ تھا اور عبد مامور کی قیمت کم تھی اور عبد مامور کے آقا نے فدیہ ہی آدا کیا ہے تو عبد امر سے فدیہ کا ضمان لینا چاہئے نہ کہ عبد مامور کی قیمت کیونکہ عبد مامور کے آقا کو جو کچھ لاحق ہوا ہے وہ عبد امر ہی کی وجہ سے لاحق ہوا ہے؟

جواب: مصنفؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ جب عبد مامور کی قیمت کم تھی اور ارش زیادہ تھا تو عبد مامور کے مولیٰ کو کس نے مجبور کیا تھا کہ تم فدیہ ہی دیدو بلکہ اس کو یہ بھی حق حاصل تھا کہ وہ فدیہ نہ دیتے بلکہ غلام ہی دیتے تو اس زیادہ تاوان لازم نہ ہوتا لیکن

جب اس نے اپنے اختیار سے عبد مامور کا فدیہ دیا ہے لھذا یہ زیادتی عبد امر کے حق میں ظاہر نہ ہوگی۔

اقول ینبغی ان لایرجع : شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب عبد مامور بالغ ہے اور اس نے جنایت کی تو اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ عبد امر پر آزاد ہونے کے بعد بھی رجوع نہ کیا جائے اسلئے کہ اس کا امر صحیح ہی نہیں ہے کیونکہ عبد مامور عاقل بالغ آدمی ہے امر نے اس کو مصیبت میں نہیں ڈالا ہے بلکہ اس نے خود اپنے آپ کو مصیبت میں ڈالا ہے لھذا اس کا جرم آمر پر لاگو نہ ہوگا۔

برخلاف اس کے کہ جب مامور صبی (یعنی نابالغ) ہو کیونکہ نابالغ میں عقل نہیں ہے لھذا امر ہی نے اس کو مصیبت میں ڈالا ہے اس لئے امر پر رجوع کیا جائے گا۔

اور اگر عبد مامور نے کسی کو عمداً قتل کیا لیکن عبد مامور نابالغ تھا تو اس صورت میں عبد مامور کا مولی غلام سپرد کرے گا یا فدیہ دے گا کیونکہ نابالغ کا عمد بھی خطاء ہوتا ہے اور پھر یہ آقا عبد امر پر آزاد ہونے کے بعد قیمت اور فدیہ میں سے جو کم ہو اس کا رجوع کرے گا۔

لیکن اگر عبد مامور بالغ تھا اور اس نے عبد امر کے حکم سے کسی کو قصداً قتل کردیا تو اس صورت میں عبد مامور پر قصاص لازم ہوگا اسلئے کہ وہ قتل کا مباشر ہے امر تو صرف مسبب ہے اور مامور مباشر ہے لھذا مباشر یعنی عبد مامور پر قصاص لازم ہوگا۔

فان قتل قن عمدا حرین : مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے دو آزاد آدمیوں کو عمداً قتل کردیا اور ہر ایک مقتول کے دو ولی ہیں پھر ہر ایک مقتول کے دونوں اولیاء میں سے ایک ایک نے اپنا حصہ قصاص معاف کردیا تو اس صورت میں غلام سے قصاص ساقط ہوگیا اور باقی جن دونوں اولیاء نے معاف نہیں کیا ہے ان کا حصہ مال کی طرف منتقل ہوگیا اب آقا کو اختیار ہے اگر چاہے تو آدھا غلام دونوں کو دیدے اور اگر چاہے ایک دیت دونوں کو دیدے جو دونوں آپس نصف، نصف تقسیم کریں گے اور جنہوں نے معاف کیا ہے دیت میں ان کا حصہ نہیں ہوگا۔

دراصل یہاں پر دو کامل قصاص اور دو کامل دیتیں لازم تھیں لیکن قصاص میں چونکہ تجزی نہیں ہوسکتی اسلئے ہم نے ایک قصاص دونوں کا مشترکہ حق قرار دیا اور دیت میں چونکہ تجزی ہوسکتی ہے لھذا ہر ایک مقتول کے اولیاء کیلئے کام دیت واجب ہوگی لھذا جب دونوں مقتولیوں کے اولیاء میں سے ایک ایک ولی نے قصاص معاف کردیا تو گیا کہ آدھا غلام مولیٰ کو سالم مل گیا لھذا جن اولیاء نے معاف نہیں کیا ہے ان کو آدھا غلام ملے گا اور اگر مولیٰ دیت دینا چاہے تو ایک کامل دیت دے گا اسلئے کہ دو کامل دیتیں لازم تھیں جب ایک ولی نے معاف کردیا تو ایک معاف ہوگئی اور ایک دیت اب بھی باقی ہے لھذا جنہوں نے معاف نہیں

کیا ہے ان کو ایک دیت ملے گی جو آپس میں دونوں نصف نصف تقسیم کریں گے اور جنہوں نے معاف کیا ہے ان کو دیت میں حصہ نہیں ملے گا۔

اور اگر غلام نے ایک کو عمداً قتل کیا تھا اور دوسرے کو خطاءً اور قتل عمد کے دو ولیوں میں سے ایک ولی نے معاف کر دیا تو اس صورت میں بھی مولی کو دو اختیار دئے جاتے ہیں کہ یا تو قتل خطاء کے اولیاء کو کامل دیت دیدے اور قتل کے عمد کے اولیاء میں سے ایک ولی کو نصف دیت دیدے۔ یا سب کو غلام دیدے جو سب آپس اثلاثاً تقسیم کریں گے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عول کے طریقے پر اور ارباعاً تقسیم کریں گے حضرات صاحبینؒ کے نزدیک منازعت کے طریقے پر۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب غلام نے ایک قتل عمداً کیا ہے اور ایک خطاء تو غلام پر قصاص بھی لازم ہے اور ایک کامل دیت بھی پس جب قتل کے عمد کے اولیاء میں سے ایک ولی نے معاف کر دیا تو قصاص معاف ہو گیا اور دوسرے ولی کا حصہ مال کی طرف منتقل ہو گیا لھذا اب غلام کے آقا کو دو اختیار دئے جاتے ہیں کہ اگر چاہے تو قتل خطاء کے اولیاء کو کامل دیت دیدے اور قتل عمد کے ایک ولی کو نصف دیدے اور جس نے معاف کیا اس کو دیت میں حصہ نہیں ملے گا۔

اور اگر چاہے تو غلام دونوں کے سپرد کردے۔

اگر مولی نے قتل خطاء کے دو ولیوں اور قتل عمد کے ایک ولی کو غلام دیدیا تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے کہ یہ تینوں آپس میں یہ غلام کس طرح تقسیم کریں گے چنانچہ امام بوحنیفہؒ کے فرماتے ہیں کہ یہ تینوں یہ غلام آپس میں اثلاثاً یعنی عول کے طریقہ پر تقسیم کریں گے کیونکہ مسئلہ میں کل اور نصف جمع ہو گئے ہیں کیونکہ قتل خطاء کے دونوں ولی کل غلام کا دعوی کرتے ہیں اور قتل عمد کا ایک ولی نصف غلام کا دعوی کرتا ہے تو گویا کہ یہاں پر تین نصف جمع ہو گئے دو نصف مدعی کل کیلئے اور ایک نصف مدعی نصف کیلئے جبکہ غلام ایک ہے لھذا مسئلہ دو (۲) سے ہو گا لیکن دو (۲) چونکہ تین (۳) پر برابر تقسیم نہیں ہوتا لھذا مسئلہ تین کی طرف عول کرے گا لھذا قتل خطاء کے دونوں ولی چونکہ دو نصفوں کے مدعی ہیں لھذا ان دونوں کے حصے کو کل میں ضرب دیکر ۲/۳ ملے گا اور مدعی نصف کو اس کے حصے میں کل میں ضرب دیکر اس کو ۱/۳ ملے گا یہ ہے عول کا طریقہ۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کا اصل ترکہ مستغرقہ بالدین ہے یعنی جب ایک شخص پر مختلف افراد کے دیون ہوں اور ترکہ ان کیلئے کافی نہ ہو تو اس صورت میں ہر ایک دائن کے حصہ کے بقدر کل میں ضرب دی جاتی ہے اسی تناسب سے اس کو دین ملتا ہے۔

اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں تقسیم ارباعاً ہو گی اور اس میں منازعت کا طریقہ چلے گا اس لئے کہ قتل خطاء کے دونوں ولی کل کا دعوی کرتے ہیں اور اور قتل عمد کا ایک ولی نصف کا دعوی کرتا ہے تو قتل خطاء کے اولیاء کے نصف میں منازعت نہیں

لھذا نصف ان کو بلا منازعت ملے گا اور باقی نصف میں قتل خطاء کے دونوں اولیاء اور قتل عمد کے ایک ولی کا تنازعہ ہے لھذا اس نصف کو دونوں کے درمیان نصف، نصف کیا جائے گا لھذا قتل عمد کے ایک ولی کو کل غلام کا ربع ملے گا اور قتل خطاء کے دونوں ولیوں کو کل غلام کی تین چوتھائیاں ملیں گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿فان قتل عبدهما قريبهما وعفا احدهما بطل كله﴾ اى عبد لرجلين قتل ذلك العبد قريبا لهما فعفا احدهما بطل الكل عند ابى حنيفةؒ وقالا يدفع الذى عفا نصف نصيبه الى الأخر اويفديه ربع الدية.

ترجمہ: اور دو آدمیوں کے غلام نے دونوں کے قریبی رشتہ دار کو قتل کر دیا اور دونوں میں سے ایک نے معاف کر دیا تو پورا حق باطل ہو گیا یعنی دو آدمیوں کا غلام تھا اس نے دونوں کے قریبی رشتہ دار کو قتل کر دیا پھر دونوں میں سے ایک نے معاف کر دیا تو پورا حق باطل ہو گیا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جس نے معاف کیا ہے وہ اپنے حصے کا نصف دوسرے کو دیدے یا ربع دیت کا فدیہ دیدے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے آقا کو قتل اور مقتول آقا کے دو بیٹے تھے لھذا غلام نے دونوں کے قریبی رشتہ دار یعنی باپ کو قتل کر دیا تو اس صورت میں دونوں کیلئے یہ حق حاصل تھا کہ دونوں متفقہ طور پر اس سے قصاص لے لے لیکن ایک بھائی نے اس کو معاف کر دیا تو اب دوسرا بھائی نہ اس سے قصاص لے سکتا ہے اور نہ اس کیلئے دیت لازم ہوگی قصاص تو اس لئے نہیں لے سکتا کہ جب ایک نے معاف کر دیا تو قصاص خود بخود ساقط ہو گیا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہو سکتی۔ اور دیت اس لئے لازم نہ ہوگی کہ قتل میں جو دیت واجب ہوتی ہے وہ درحقیقت مقتول کی ملکیت ہوتی ہے لھذا یہاں پر جو دیت واجب ہوگی وہ بھی مقتول (یعنی ان دونوں کے باپ) کا حق ہوگی اور جب دیت کو باپ کا حق مان لیا گیا تو آقا اپنے غلام پر دیت واجب نہیں کر سکتا لھذا دیت ساقط ہوگی۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب غلام کے مالک دو ہیں اور دونوں میں ایک نے معاف کر دیا تو اس صورت میں نصف غلام تو خود اس کا مملوک ہے لھذا نصف کے حق میں تو اس پر کچھ واجب نہیں کر سکتا اور باقی نصف جو عافی (معاف کرنے والے) کا مملوک ہے اس پر جنایت کے احکام لاگو ہوں گے لھذا عافی سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنے حصے کا نصف غلام یعنی نصف کا نصف جو کہ ربع یعنی ۱/۴ ہے اپنے دوسرے شریک کو دیدیں یا ربع کی دیت یعنی ۱/۴ دیت دیدے۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

فصل: دية العبد قيمته فان بلغت هى دية الحر وقيمة الامة دية الحرة نقص من كل عشرة﴾ هذا عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ اظهارا لانحطاط رتبة العبد عن الحر وعند ابى يوسفؒ والشافعيؒ يجب قيمته بالغة

مابلغت ﴿وفي الغصب قيمته ما كانت﴾ هذا بالاجماع فان المعتبر في الغصب المالية لاالأدمية ﴿وماقدر من دية الحر قدر من قيمته﴾ اى قيمة العبد ﴿ففي يده نصف قيمته﴾ اى ان كانت قيمته عشرة الأف او اكثر يجب في يده خمسة الأف الاخمسة دراهم ﴿عبد قطع يده عمدا فاعتق فسرى قيد ان ورثه سيده فقط والالا﴾ اى ان كان وارث المعتق السيد فقط استوفى القود عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعند محمدؒ لا لان القصاص يجب بالموت مستندا الى وقت الجرح فان اعتبر حالة الجرح فسبب الولاية الملك وان اعتبر حالة الموت فالسبب الوراثة بالولاء فجهالة سبب الاستحقاق تمنع كجهالة المستحق قلنا لااعتبار لجهالة السبب عند تيقن من له الحق وان لم يكن الوارث السيد فقط اى بقى وارث غير السيد لايقاد بالاتفاق لانه ان اعتبر حالة الجرح فالمستحق السيد فقط وان اعتبر حالة الموت فذلك الوارث اوهو مع سيد فجهالة المقضى له تمنع الحكم

ترجمہ: غلام کی دیت اس کی قیمت ہے پس اگر اس کی قیمت آزاد کی دیت تک پہنچ جاتی ہو اور باندی کی قیمت آزاد عورت کی دیت تک پہنچ جاتی ہو تو پھر ہر ایک سے دس درہم کم کئے جائیں گے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے غلام کے درجہ کو آزاد کے درجہ سے کم ظاہر کرنے کیلئے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کی قیمت واجب ہوگی جتنی بھی ہو اور غصب میں غلام کی قیمت واجب ہوگی جتنی بھی ہو یہ بالا جماع ہے اسلئے کہ غصب میں قیمت معتبر ہوتی ہے آدمیت معتبر نہیں ہوتی اور ہر وہ جرم جس میں آزاد کی دیت مقدر ہو اس میں غلام کی قیمت مقدر ہوگی لھذا غلام کے ہاتھ میں نصف قیمت لازم ہوگی اگر غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو یا اس سے زیادہ تو اس کے ہاتھ میں پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے مگر اس سے پانچ درہم کم کئے جائیں گے ایک غلام کا ہاتھ قصدا کاٹا گیا پھر آقا نے اس کو آزاد کر دیا اور اس کے زخم نے سرایت کی تو قصاص لیا جائے گا جبکہ وارث فقط مولیٰ ہو ورنہ نہیں یعنی اگر آزاد کردہ غلام کا وارث صرف مولیٰ ہو تو قصاص لے گا امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص نہیں ہے اس لئے کہ قصاص موت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لیکن منسوب ہوتا ہے زخم کے وقت کی طرف پس اگر زخم کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ولایت کا سبب ملکیت ہے اور اگر موت کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر ولایت کا سبب ولاء کی وجہ سے وراثت ہے لھذا سبب استحقاق کی جہالت قصاص کو منع کرے گی جس مستحق کی جہالت قصاص کو منع کرتی ہے ہم کہتے ہیں کہ جب صاحب حق موجود ہونا یقینی ہے تو پھر سبب استحقاق کی جہالت کا اعتبار نہیں ہے اور اگر صرف آقا وارث نہ ہو یعنی آقا کے علاوہ کوئی دوسرا وارث بھی ہو تو پھر بالاتفاق قصاص نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ اگر زخم کی حالت کا

اعتبار کیا جائے تو پھر مستحق آقا ہے اور اگر موت کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر مستحق وارث ہے یا وارث اور آقا دونوں ہیں لھذا مقضی لہ (یعنی جس کیلئے فیصلہ کیا جاتا ہے) کی جہالت مانع حکم ہے۔

تشریح: غلام پر جنایت کے احکام:

پہلے ان احکام کا بیان تھا جس میں جنایت غلام سے صادر ہوتی تھی اس فصل میں ان احکام کا بیان فرمارہے ہیں جس میں جنایت غلام پر واقع ہوتی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے غلام کو خطاء قتل کر دیا اس صورت میں قاتل پر دیت کے بجائے غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ غلام کی قیمت آزاد کی دیت سے بڑھ جائے لھذا اگر غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو اس صورت میں دس درہم کم کر کے ۹۹۹۰ درہم واجب ہوں گے اور اگر مقتولہ باندی ہو تو اس کی قیمت آزاد عورت کی دیت سے زیادہ نہ ہو جائے لھذا اگر اس کی قیمت پانچ ہزار درہم ہو تو پانچ ہزار درہم سے پانچ درہم کم کر کے ۴۹۹۵ درہم واجب ہوں گے تا کہ آزاد کے مقابلہ میں غلام کے درجے کا انحطاط معلوم ہو جائے۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کی قیمت واجب ہوگی جتنی ہو چاہے دیت سے کم ہو یا برابر یا زیادہ۔

اور اگر کسی نے غلام کو غصب کر لیا اور پھر غلام ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں بالاتفاق غلام کی قیمت واجب ہوگی چاہے دیت سے کم ہو یا زیادہ کیونکہ غصب میں مالیت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ آدمیت کا۔

وماقدر من دية الحر قدر من قيمته: اور جس صورت میں آزاد کی دیت کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی صورت میں غلام کی قیمت کا اعتبار ہوگا لھذا آزاد کے خطاء قتل کرنے میں پوری دیت واجب ہوتی ہے تو غلام کے خطاء قتل کرنے میں پوری قیمت واجب ہوگی اور آزاد کے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت واجب ہوتی ہے لھذا غلام کے ہاتھ کاٹنے میں نصف قیمت لازم ہوگی البتہ اگر غلام کے ہاتھ کی قیمت آزاد کے نصف دیت کے برابر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو پھر اس سے پانچ درہم کم کیئے جائیں گے۔

عبد قطع يده عمدا فاعتق فسرى: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام کا ہاتھ عمدا کاٹ دیا پھر آقا نے غلام کو آزاد کر دیا پھر ہاتھ کے زخم نے سرایت کی جس کی وجہ سے غلام مر گیا اب اگر اس غلام کے آقا کے علاوہ کوئی وارث نہ ہوگا تو قاطع سے قصاص لیا جائے گا اور قصاص مولیٰ لے گا اور اگر اس غلام کے آقا کے علاوہ کوئی دوسرا وارث موجود ہو تو قصاص نہیں لیا جائے گا۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں قصاص واجب نہیں ہے چاہے وارث آقا ہو یا آقا کے علاوہ کوئی دوسرا ہو دونوں صورتوں میں قصاص واجب نہ ہوگا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قصاص اسلئے واجب نہیں کہ من لہ القصاص مشتبہ ہے کیونکہ قصاص موت کے بعد واجب ہوتا ہے لیکن منسوب ہوتا ہے اس زخم کی طرف جو موت سے پہلے واقع ہو چکا ہوتا ہے لھذا اگر زخم کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر قصاص کا ولی مولیٰ ہوگا کیونکہ زخم کے وقت غلام مولیٰ کا مملوک تھا اور اگر موت کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو قصاص کا ولی وارث ہوگا کیونکہ اس وقت وہ آزاد ہے اور آزاد کے وارث کیلئے قصاص ولاء یعنی وراثت کے سبب سے ثابت ہوتا ہے لھذا سبب استحقاق میں اشتباہ آگیا کہ قاتل سے قصاص ملکیت کے سبب سے لیا جائے گا یا وراثت کے سبب سے اور سبب استحقاق کی جہالت قصاص لینے کیلئے مانع ہے جس طرح مستحق کی جہالت قصاص لینے کیلئے مانع ہے یعنی جب اس بات میں اشتباہ آجائے کا قصاص کا مستحق کون ہے آقا ہے یا وارث اس صورت میں قصاص ساقط ہوتا ہے جیسا کہ مکاتب کے مسئلہ میں گزر گیا ہے کہ جب مکاتب نے بدل کتابت چھوڑا ہو آقا بھی چھوڑا اور وارث بھی تو اس صورت میں قصاص ساقط ہوتا ہے کیونکہ قصاص کے مستحق میں اشتباہ آگیا ہے۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل: حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جب صاحب حق یعنی قصاص کا مستحق یقینی طور پر معلوم ہے (یعنی قصاص کا ولی یقینی طور پر آقا ہے) تو پھر سبب کی جہالت کا کوئی اعتبار نہیں۔

اور اگر غلام کا وارث صرف آقا نہ ہو بلکہ آقا کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث بھی موجود ہو تو اس صورت میں بالاتفاق قصاص نہیں ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں سبب قصاص میں اختلاف موجود ہے کیونکہ اگر زخم کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر قصاص کا ولی صرف آقا ہوگا اور اگر موت کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو پھر قصاص کا ولی، وارث ہے یا وارث اور آقا دونوں ہیں لھذا المقضی لہ (یعنی جس شخص کیلئے قصاص کا فیصلہ کیا جاتا ہے) کی جہالت کی وجہ سے نفس حکم یعنی قصاص کا حکم اور فیصلہ بھی ممتنع ہوگا لھذا قصاص ساقط ہوگا اور ارش لازم ہوگا۔

﴿فان اعتق احد عبديه فشجا فعين احدهما فارشهما للسيد فان قتلهما رجل خطاء تجب دية حر وقيمة عبد وان قتل كلا رجل فقيمة العبدين﴾ اى قال لعبديه احدكما حر ثم شجا فبين السيد ان المراد باحدهما هذا المعين فارشهما للسيدلما عرف ان البيان اظهار من وجه وانشاء من وجه وبعد الشجة بقى محلاللانشاء فاعتبر انشاء فكانه اعتق وقت البيان ﴿وفى فقاء عينى عبد دفعه سيده واخذقيمته

او امسكه بلااخذ النقصان﴾ای ان شاء السيد دفع العبد الى الجاني واخذ القيمة وان شاء امسكه بلااخذ النقصان وهذا عند ابی حنيفةؒ وقالا لايخير بين الدفع والامساك مع اخذ النقصان وقال الشافعیؒ ضمنه القيمة وامسک الجثة العمياء فانه يجعل الضمان فی مقابلة الفائت فبقی الباقی علی ملكه كمااذا فقأ احدی عينيه وقالا المالية معتبر فی حق الاطراف وانما سقطت فی حق الذات فقط وحكم الاموال ماذكرنا كمافی الخرق الفاحش وقال ابوحنيفةؒ المالية ان كانت معتبرة فالأدمية غير مهدرة فالعمل بالشبهين اوجب ماذكرنا.

ترجمہ: اگر آقا نے اپنے دوغلاموں میں سے ایک کو آزاد کردیا پھر دونوں کے سر زخمی کردئے گئے پھر ایک کو معین کردیا تو دونوں کا ارش آقا کو ملے گا اور اگر کسی آدمی نے دونوں کو خطاءً قتل کردیا تو ایک آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی اور اگر دونوں کو الگ الگ شخصوں نے قتل کیا تو پھر دو غلاموں کی قیمت لازم ہوگی یعنی آقا نے اپنے دونوں غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں کے سر پھوڑے گئے پھر آقا نے بیان کردیا کہ احدھما سے مراد یہ معین غلام ہے تو دونوں کا ارش آقا کو ملے گا اس سبب کی وجہ سے جو پیچھا نا گیا ہے کہ بیان من وجہ اظہار ہے اور من وجہ انشاء ہے۔ سر زخمی ہونے کے بعد وہ محل انشاء ہے لھذا انشاء کا اعتبار کیا گیا گویا کہ اس نے بیان کے وقت آزاد کیا ہے اور غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑنے کی صورت میں اگر چاہے تو غلام دیدے اور اس کی قیمت لے لے یا غلام روک لے اور نقصان نہ لے یعنی اگر چاہے تو غلام جنایت کرنے والے کے سپرد کردے اور اس کی قیمت لے لے اور اگر چاہے تو غلام اپنے پاس روک لے اور نقصان نہ لے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ آقا کو سپرد کرنے اور نقصان لینے میں اختیار ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کو قیمت کا ضامن بنادے اور اندھا غلام روک لے کیونکہ انہوں نے ضمان فائت کے مقابلہ میں قرار دیا ہے لھذا باقی غلام اس کی ملکیت میں باقی رہے گا جیسا کہ ایک آنکھ پھوڑنے کی صورت میں صاحبین فرماتے ہیں کہ اطراف میں مالیت معتبر ہے مالیت صرف ذات کے حق میں ساقط ہے اور اموال کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے جیسا کہ کپڑے کے خرق فاحش میں اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ مالیت معتبر ہے لیکن آدمیت بھی ہدر نہیں لھذا دونوں مشابہتوں پر عمل کرنا وہ واجب کرتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔

تشریح: دوغلاموں میں سے ایک غیر معین طور پر آزاد کیا:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے دوغلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے لیکن غلام کو متعین نہ کیا اس کے بعد کسی نے دونوں غلاموں کا سر زخمی کردیا تو دونوں کے سر کا ارش آقا کو ملے گا اگرچہ دونوں میں سے ایک آزاد ہوچکا ہے اور اس کا ارش

اس کو ملنا چاہئے لیکن عتق مبہم ہے اور شجہ معین ہے لھذا شجہ کے معین ہونے کی وجہ سے ابھی تک دونوں کو آقا کا مملوک سمجھا جائے گا کیونکہ بیان من وجہ اظہار ہے یعنی جو حکم پہلے صادر کیا تھا وہ اب ظاہر کردیا لیکن من وجہ انشاء بھی ہے یعنی گویا کہ فی الحال نیا عقد کردیا اور شجہ کے بعد ہرایک غلام انشاء کا محل ہوسکتا ہے یعنی ہرایک میں یہ احتمال موجود ہے کہ بیان اس کے متعلق صادر ہوجائے لھذا عتق اس پر واقع ہوجائے گا لھذا ہم نے بیان کے وقت انشاء کا اعتبار کیا اور یہ کہا کہ گویا کہ آقا نے اس وقت یہ غلام آزاد کردیا لھذا شجہ اس وقت موجود ہوا تھا جس وقت دونوں غلام تھے اسلئے دونوں کا ارش آقا کو ملے گا۔

اور اگر قاتل نے دونوں کو خطاء قتل کردیا تو اس صورت میں قاتل پر ایک آزاد آدمی کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دونوں میں ایک یقینی طور پر آزاد ہوچکا ہے لھذا متعین ہوا کہ قاتل نے ایک حر اور ایک عبد کو قتل کیا ہے لھذا ایک آزاد اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی اس مسئلہ اور سابقہ مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مسئلہ میں شجہ کے بعد غلام آزاد کرنے کا محل تھا لھذا ہم نے دونوں کو غلام سمجھ لیا تھا اور ارش آقا کیلئے لازم کیا تھا لیکن موت کے بعد غلام آزاد کرنے کا محل نہیں ہے لھذا اب بیان انشاء کیلئے نہ ہوگا بلکہ اظہار کیلئے لھذا جب اظہار کیلئے ہوا کہ تو یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوگئی کہ ایک آزاد تھا اسلئے ایک آزاد کی دیت او ر ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ دونوں غلاموں کو ایک شخص نے قتل کیا ہو لیکن اگر دونوں غلاموں کو ایک شخص نے قتل نہ کیا بلکہ دو الگ الگ شخصوں نے قتل کیا تو پھر مجبوراً دونوں پر ایک ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی دیت لازم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ معلوم نہیں کہ دونوں میں سے کون آزاد تھا اور ایک قاتل اس کا انکار کرتا ہے کہ میں آزاد قتل نہیں کیا بلکہ میں غلام قتل کیا لھذا میں قیمت کا ضامن ہوں گا دیت کا ضامن نہ ہوگا اسلئے مجبوراً دونوں کو غلام سمجھا جائے گا اور دونوں کی قیمت دینا لازم ہوگی۔

وفی فقاء عینی عبد: مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کے غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آقا کو دو اختیار دئے جائیں گے ایک یہ کہ غلام جانی کے سپرد کیا جائے اور اس سے غلام کی پوری قیمت وصول کی جائے کیونکہ ایک آنکھ میں آدھی قیمت ہے تو دونوں آنکھوں میں پوری قیمت ہوگی لھذا جانی سے غلام کی پوری قیمت وصول کی جائے اور غلام اس کے سپرد کیا جائے اور آقا کو دوسرا اختیار یہ بھی ہے کہ یہی اندھا غلام اپنے پاس روک لے اور مزید اس کو کچھ نہ ملے یعنی غلام کی قیمت میں نقصان آیا ہے وہ اس کو نہیں ملے گا۔

حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ آقا کو یہ بھی اختیار ہے کہ غلام، جانی کے سپرد کردے اور اس سے پوری قیمت لے لے اور یہ بھی جائز ہے کہ غلام اپنے پاس رکھ لے اور اس سے ضمان نقصان لے لے یعنی آنکھیں پھوڑنے سے غلام کی قیمت میں نقصان

اور کمی آئی ہے وہ نقصان اس سے لے لے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آقا غلام بھی اپنے پاس رکھ لے اور جانی سے غلام کی پوری قیمت بھی وصول کر لے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی پوری قیمت وصول کرنا تو اس جرم کا بدل اور عوض ہے جو جانی نے غلام کو پہنچایا ہے یعنی جانی نے غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دی اور دونوں آنکھوں کا ضمان غلام کی پوری قیمت ہے لھذا پوری قیمت وصول کرنا صرف آنکھوں کا ضمان ہے اور اندھے غلام کا جسم اور بدن تو آقا کی ملکیت پر باقی ہے لھذا غلام کا بدن آقا کی ملکیت میں بدستور باقی رہے گا، جیسا کہ اگر کوئی شخص غلام کی ایک آنکھ پھوڑ دے تو وہاں جانی پر ایک آنکھ کی قیمت واجب ہوتی ہے اور غلام آقا کی ملکیت پر باقی رہتا ہے۔

صاحبینؒ کی دلیل: حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ جب اطراف بمنزلہ اموال ہیں اور تمام اموال میں یہ قانون جاری ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی کا مال عیب دار کر دے تو اس کو اختیار ہوتا ہے اگر چاہے تو یہی عیب دار چیز اس کو دیدے اور اس سے پوری قیمت لے لے اور اگر چاہے تو عیب دار چیز اپنے پاس رکھ لے اور اس میں جو نقصان ہوا ہوتا ہے وہ نقصان اس سے لے لے اسی طرح غلام کی آنکھوں میں بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام کے اطراف میں اگر چہ مالیت معتبر ہے لیکن آدمیت بھی بالکل ہدر نہیں۔ یہاں پر دو باتیں ہیں پہلی بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک غلام میں آدمیت کا اعتبار ہے مالیت کا اعتبار نہیں لھذا غلام کی آدمیت یعنی غلام کا جسم اور ذات آقا کی ملکیت پر باقی رہے گی اور ضمان اجزاء فائتہ یعنی جو اعضاء فوت ہوئے اس کے مقابلہ میں ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک غلام میں مالیت کا اعتبار ہے یعنی جس طرح عام اموال میں عیب اور نقصان کی صورت میں یہ حکم ہے کہ مالک پوری قیمت لے لے اور چیز ضامن کے حوالہ کر دے یا نقصان کا تاوان لے اور چیز اپنے پاس رکھے اسی طرح غلام کے اطراف میں بھی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلام میں مالیت کا بھی اعتبار ہے لھذا جس نے غلام کی پوری قیمت وصول کر لی تو غلام اس سے لیکر جانی کے سپرد کیا جائے گا جیسا کہ صاحبین فرماتے ہیں لیکن غلام میں آدمیت بھی ہدر نہیں ہے یعنی ضمان غلام کے اجزاء پر تقسیم نہ کیا جائے گا کہ جو ضمان ہم نے لیا وہ تو اجزاء کے مقابلہ میں ہے باقی غلام آقا کی ملکیت پر باقی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں لھذا عدل اور انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ جب مجرم نے غلام کی پوری قیمت ادا کر دی تو غلام مجرم کے سپرد کیا جائے تا کہ ایک شخص کی

ملکیت بدل اور مبدل دونوں جمع نہ ہوں۔

آدمیت اور مالیت کے احکام الگ الگ ہیں آدمیت کا حکم یہ ہے کہ ضمان اجزاء پر تقسیم نہ ہو لھذا جب آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑ دی جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ آنکھوں اور باقی بدن کا حساب لگا کر فائت (آنکھوں) کا ضمان واجب کیا جائے اور باقی (بدن) کے بقدر ضمان واجب نہ ہو بلکہ وہاں پوری دیت واجب کی جاتی ہے جبکہ اموال میں فائت کے بقدر ضمان واجب ہوتا ہے اور باقی کے بقدر ساقط کیا جاتا ہے آدمیت کا دوسرا حکم یہ ہے ادائے ضمان کے بعد مجرم جثہ کا مالک نہیں ہوتا اور غلام میں چونکہ مالیت اور آدمیت دونوں حیثیتوں کا اجتماع ہے لھذا دنوں کا لحاظ ضروری ہوگا تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو سکے امام شافعیؒ نے فرماتے ہیں کہ اس میں صرف آدمیت کی پہلو کا لحاظ ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صرف مالیت کی پہلو کا لحاظ ہے اور امام صاحب نے جو فرمایا ہے اس میں مالیت اور آدمیت دونوں حیثیتوں کا لحاظ ہے اس لئے امام صاحب کا قول اعدل ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

فصل ﴿فان جنى مدبر وام ولد ضمن السيد الاقل من القيمة ومن الارش﴾ اذلاحق لولي الجناية في اكثر من الارش ولامنع من الولي في اكثر من القيمة ﴿فان جنى اخرى شارك ولي الثانية ولي الاولى في قيمة دفعت اليه بقضاء﴾ اذ ليس في جناياته الا قيمة واحدة ﴿واتبع السيد او الولي الاولىٰ ان دفعت بلاقضاء﴾ هذاعندابي حنيفةؒ وعندهما لايتبع السيد لان الجناية الثانية لم تكن موجودة عند دفع القيمة الى ولي الاولىٰ فقد دفع كل الواجب الى مستحقه وله ان الثانية مقارنة للاولىٰ من وجه ولهذا يشارك ولي الاولىٰ فان دفع الى الاول طوعا كان ضامنا بخلاف ماذا دفع غير طائع بحكم القاضي .

ترجمہ: اگر مدبر اور ام ولد نے کوئی جنایت کی تو آقا قیمت اور ارش میں سے کم کا ضامن ہوگا اسلئے کہ ولی جنایت کا حق ارش سے زیادہ میں نہیں ہے اور آقا کی جانب سے قیمت سے زیادہ میں روکنا نہیں ہے اگر اس نے دوسری جنایت کی دوسری جنایت کا ولی پہلی جنایت کے ولی کے ساتھ اس قیمت میں شریک ہوگا جو اس کے سپرد کی گئی ہے قاضی کے فیصلہ سے اس لئے کہ غلام کی جنایات میں ایک ہی قیمت واجب ہے اور وہ مولی کا پیچھا کرے یا جنایت اول کے ولی کا پیچھا کرے اگر قیمت قاضی کے فیصلہ کے بغیر سپرد کی گئی تھی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک آقا کا پیچھا نہیں کرے گا اس لئے کہ دوسری جنایت اس وقت موجود نہیں تھی جس وقت پہلی جنایت کے ولی کو قیمت دی جارہی تھی لھذا اس کے کل واجب اس کے مستحق کے سپرد کیا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسری جنایت پہلی کے ساتھ من وجہ مقارن ہے اسی وجہ سے پہلی جنایت کے ولی کے ساتھ

شریک ہوتا ہے پس اگر اس نے اول کو اپنی رضامندی سے دیا تو ضامن ہوگا برخلاف اس کے جب رضامندی سے نہ دیا ہو بلکہ قاضی کے حکم سے دیا ہو۔

تشریح: مدبر اور ام ولد کی جنایات:

اگر مدبر یا ام ولد نے کسی کو خطاءً قتل کر دیا تو مولی قیمت اور ارش میں سے جو کم ہے اس کا ضامن ہوگا اس لئے کہ ولی جنایت کیلئے ارش سے زیادہ کچھ لازم نہیں اور مولی پر قیمت سے زیادہ دینا واجب نہیں تو چونکہ مولی کی جانب سے قیمت سے زیادہ میں مولی کی جانب سے روکنا نہیں پایا گیا لھذا دونوں میں جو کم ہے مولی پر وہی لازم ہوگا۔

اگر مدبر یا ام ولد نے پہلی جنایت کے بعد دوسری جنایت کی تو اس صورت میں اگر مولی نے قاضی کے حکم سے جنایت اول کے اولیاء کو قیمت ادا کی تھی تو جنایت ثانیہ کی اولیاء سے کہا جائے گا کہ تم بھی جنایت اول کے ولی کے ساتھ شریک ہو جاؤ کیونکہ مدبر کی جنایت میں صرف قیمت دینا واجب ہے اس میں تکرار نہیں جیسے اگر وہ آزاد ہوتا تو ایک صرف ایک غلام دینا کافی ہوتا اسی طرح اس کی ایک قیمت دونوں کیلئے کافی ہوگی۔

اور اگر ولی جنایت اول کو یہ غلام قاضی کے فیصلہ کے بغیر دیا گیا تھا تو پھر ولی جنایت ثانیہ کو اختیار ہے اگر چاہے تو مولی کا پیچھا کرے اور مولی سے اپنا ضمان لے لے اور اگر چاہے تو ولی جنایت اولی کا پیچھا کرے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مولی کا پیچھا نہ کیا جائے گا کیونکہ مولی نے ولی جنایت اولی کو اس وقت غلام کی قیمت دی تھی جس وقت دوسری جنایت موجود نہیں تھی اور مولی نے مستحق کو اس کا پورا حق دیا ہے لھذا مولی پر رجوع نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اگر مولی قاضی کے حکم سے دیتا تو اس پر رجوع نہ ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی قاضی پر رجوع نہ ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے دوسری جنایت کے دو پہلو ہیں من وجہ جنایت اول سے مؤخر ہے اور من وجہ جنایت اول کے ساتھ مقارن مقارنت کی وجہ سے ہم نے ولی جنایت ثانیہ کو دو اختیار دیدیئے چاہے مولی کا پیچھا کرے اور اگر چاہے تو ولی جنایت اول کا پیچھا کرے لھذا جب مولی نے اپنی رضامندی سے دیا ہے تو اس صورت میں وہ ولی جنایت ثانیہ کیلئے ضامن ہوگا لیکن اگر اس نے قاضی کے حکم سے دیا تھا تو پھر ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں مولی مجبور ہے لھذا اس کا پیچھا نہ کیا جائے گا بلکہ ولی جنایت اول کا پیچھا کیا جائے گا۔

﴿ومن غصب عبدا قطع سیده فسری ضمن قیمته اقطع فان قطعه سیده فی یدالغاصب فسری فی یده﴾ ای فی ید الغاصب ﴿لم یضمن﴾ فان الغاصب اذاغصب مقطوع الید یجب رده کذلک فاذا امتنع فعلیه

قيمته اقطع وان قطع المولىٰ فى يد الغاصب استولى عليه فصار مستردا فيبرأ الغاصب عن الضمان مع انه مات فى يده ﴿وضمن عبدمحجور غصب منه فمات معه﴾ فان المحجور مواخذ بافعاله فان كان الغصب ظاهرا ايباع فيه وان لم يكن ظاهرا بل اقربه لايباع فيه بل يواخذ به اذاعتق ﴿فان جنى مدبر عند غاصبه ثم عند سيده اوعكس ضمن قيمته لهما ورجع بنصفها على الغاصب ودفع الى الاول ثم فى الاولى رجع به على الغاصب وفى الثانية لا﴾ اى غصب رجل مدبرا فجنى عنده خطاء ثم رده على المولى فجنى عنده خطاء اوكان الامر بالعكس اى جنى عند المولىٰ خطاء ثم غصبه رجل فجنى عنده خطاء ففى الصورتين يضمن المولىٰ قيمته لاجل الجنايتين ثم يرجع بنصفهاعلى الغاصب ثم يدفع هذا النصف الى ولى الجناية الاولىٰ دون الثانية لان حقه لم يجب الا والمزاحم قائم فلم يجب فاذا دفع هل يرجع على الغاصب ام لافقى الصورة الاولىٰ يرجع وفى صورة العكس لاوهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ نصف القيمة التى رجع به على الغاصب ليسلم للمولىٰ ولايدفع الى ولى الجناية الاولىٰ لانه عوض ماأخذ ولى الجناية الاولىٰ فلايدفع اليه كيلايجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد لهما ان حق الاول فى جميع القيمة لانه حين جنى فى حقه لايزاحمه احد وانما ينتقص باعتبار مزاحمة الثانى فاذاوجد شيئا من بدل العبد فى يد المالك فارغا ياخذه منه ليتم حقه فاذا اخذ منه يرجع به على الغاصب لانه اخذه بسبب كان عند الغاصب ولايرجع به فى صورة العكس لان الجناية الاولىٰ كانت فى يد المالك .

ترجمہ: اور جس نے مقطوع غلام کو غصب کیا پھر زخم نے سرایت کی تو غاصب مقطوع کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر مولیٰ نے اس کا ہاتھ کاٹا غاصب کے قبضہ میں اور پھر زخم نے سرایت کی تو غاصب ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ جب غاصب نے مقطوع الید غلام غصب کیا تو اس پر اسی کی واپسی لازم ہے اور جب وہ رک گیا تو اس پر مقطوع کی قیمت لازم ہوگی اور جب مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں اس کا ہاتھ کاٹا تو مولی نے اس پر غلبہ پالیا لھذا وہ واپس کرنے والا ہوگیا لھذا غاصب ضمان سے بری ہوگا باوجودیکہ غلام اس کے قبضہ میں مرا ہے اور عبد محجور ضامن ہوگا جس نے اپنا جیسا غلام غصب کیا اور وہ اس کے پاس مرگیا کیونکہ عبد محجور اپنے افعال میں ماخوذ ہوتا ہے پس اگر غصب ظاہراً ہو تو اس میں عبد محجور کو بیچا جائے گا اور اگر غصب ظاہراً نہ ہو بلکہ غاصب نے اس کا اقرار کیا ہو تو پھر نہیں بیچا جائے گا بلکہ اس میں اس کا مواخذہ ہوگا آزاد ہونے کے بعد اگر مدبر نے جنایت کی

آقا کے پاس پھر غاصب کے پاس یا اس کا عکس کیا تو آقا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا دونوں کیلئے اور اس کے نصف کا رجوع غاصب پر کرے گا اور مجنی علیہ اول کے سپرد کرے گا پھر پہلی صورت میں غاصب پر اس کا رجوع کرے گا اور دوسری میں نہیں یعنی ایک آدمی نے مدبر غصب کیا تو مدبر نے اس کے پاس خطاءً جنایت کی پھر مولیٰ کی طرف واپس کردیا اور اس کے پاس بھی خطاءً جنایت کی یا معاملہ اس کا برعکس ہو یعنی مدبر نے مولیٰ کے پاس خطاءً جنایت کی پھر کسی نے غصب کیا اور اس کے پاس بھی خطاءً جنایت کی تو دونوں صورتوں میں مولیٰ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا دونوں جنایتوں کیلئے پھر اس کے نصف کا رجوع غاصب پر کرے گا پھر یہ نصف پہلی جنایت کے ولی کو دے گا نہ کہ دوسری کے اس لئے کہ ثانی کا حق اس وقت واجب ہوگیا ہے جبکہ مزاحم موجود ہے لھذا اس کو دینا واجب نہ ہوگا جب آقا نے نصف دیدیا تو پھر اس کا رجوع غاصب پر کرے گا یا نہیں تو پہلی صورت میں رجوع کرے گا اور دوسری صورت میں رجوع نہیں کرے گا یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس نصف قیمت کا رجوع کیا ہے غاصب پر وہ مولیٰ کے سپرد کیا جائے گا اور جنایت اول کے ولی کو نہ دیا جائے گا کیونکہ یہ اس چیز کا عوض ہے جو جنایت اول کے ولی نے لی ہے تو اس کو نہ دیا جائے گا تا کہ ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں جمع نہ ہوں۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے ولی جنایت اول کا حق پوری قیمت میں تھا اس لئے کہ جس وقت اس نے جنایت کی تھی اس وقت کوئی مزاحم موجود نہیں تھا اور اس کے حق میں جو کمی آئی ہے یہ ثانی کی مزاحمت کی وجہ سے آئی ہے جب اس نے مالک کے قبضہ میں غلام کا بدل پالیا جو آقا کے حق سے فارغ ہو اس کو لے گا تا کہ اس کا حق پورا ہو جائے جب اس سے لے لے تو اس کا رجوع غاصب پر کرے کیونکہ اس سے جو لیا ہے یہ اس سبب سے لیا ہے جو غاصب کے ہاں متحقق ہو چکا ہے اور عکس کی صورت میں اس کا رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ پہلی جنایت مالک کے ہاں متحقق ہو چکی تھی۔

تشریح: جس نے مقطوع غلام غصب کیا اور مر گیا:

مسئلہ یہ ہے کہ جس کسی نے ایسے غلام کو غصب کا جس ہاتھ آقا کے قبضہ میں کاٹ دیا گیا تھا پھر ہاتھ کے زخم کی سرایت کی وجہ سے وہ غلام غاصب کے قبضہ میں مر گیا تو غاصب مقطوع غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ اس نے مقطوع غصب کیا تھا لھذا مقطوع ہی کی واپسی لازم تھی اور جب واپسی معتذر ہوگئی تو مقطوع کی قیمت لازم ہوگی۔

اور اگر غاصب نے صحیح سالم غلام غصب کیا تھا پھر آقا نے غاصب کے قبضہ میں غلام کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس زخم کی سرایت کی وجہ سے غلام مر گیا تو غاصب پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ جب مولیٰ نے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو گویا کہ مولیٰ کو غلام پر غلبہ مل گیا اور غلبہ ملنے کی وجہ سے مولیٰ غلام کے واپس کرنے والا شمار ہوگا اور جب مولیٰ نے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو گویا کہ مولیٰ نے غاصب کو

ضمان سے بری کر دیا لھذا غاصب پر ضمان نہیں آئے گا۔

وضمن عبدمحجور غصب مثله : مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک عبد محجور نے دوسرے عبد محجور کو غصب کیا اور پھر غلام اس کے قبضہ میں مر گیا پس اگر غصب ظاہر ہو یعنی گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو کہ اس نے غصب کیا ہے تو اس صورت میں غاصب غلام کو بیچا جائے گا اور اس کی قیمت سے مغصوب کا تاوان ادا کیا جائے گا کیونکہ عبد محجور کے اقوال معتبر نہیں ہوتے لیکن اس کے افعال معتبر ہوتے ہیں یعنی اگر عبد محجور ایسا عقد کرلے جس کا انعقاد قول سے ہوتا ہے مثلاً خرید وفروخت یا نکاح وغیرہ وہ تو معتبر نہ ہوگا لیکن اگر عبد محجور کوئی فعل کرلے مثلاً کسی کا نقصان کر لے یا یا کسی کو قتل کر دے تو اس کا ضمان لازم ہوگا۔

اور گر غصب ظاہر نہ ہو یعنی گواہوں سے ثابت نہ ہو بلکہ خود اس کے اقرار سے ثابت ہو تو پھر اس کو نہیں بیچا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد اس سے ضمان لیا جائے گا۔

فان جنى مدبر عند غاصبه ثم عند سيده :اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) عمران نے ایک مدبر غلام غصب کر لیا پھر غلام نے غاصب کے پاس کسی کو خطاءً قتل کر دیا اس کے بعد غاصب نے غلام واپس کر دیا اور اسی غلام نے مالک کے پاس دوبارہ کسی کو قتل کر دیا۔

(۲) مدبر نے مولیٰ کے پاس جنایت کی تھی یعنی کسی کو خطاءً قتل کر دیا تھا پھر عمران نے اسی غلام کو غصب کر لیا اور غلام نے غاصب کے پاس دوبارہ جنایت کی یعنی کسی کو خطاءً قتل کر دیا۔

دونوں صورتوں میں غلام کا مولیٰ دونوں جنایتوں کے اولیاء کیلئے غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا پس جب مولیٰ نے دونوں جنایتوں کے اولیاء کو غلام کی قیمت ادا کر دی اس کے بعد غلام کے نصف قیمت کا رجوع غاصب پر کرے گا اور جب مولیٰ نے غاصب سے نصف قیمت لے لی تو یہ نصف بھی ولی جنایت اول کو دے گا کیونکہ ولی جنایت اول کا حق پوری قیمت میں تھا اور جس وقت اس کا حق ثابت ہو چکا تھا اس وقت کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لھذا اس کا حق پوری قیمت میں بنتا ہے لیکن جب غلام پر دو جنایتیں آگئیں تو مولیٰ پر چونکہ ایک قیمت سے زیادہ دینا واجب نہیں تھا اس لئے مولیٰ نے اولاً اپنے مال سے ایک قیمت دونوں کو دیدی پھر جب مولیٰ نے غاصب سے نصف قیمت لے لی تو مولیٰ کے پاس غلام کی قیمت آگئی لھذا ولی جنایت اول اس کا بھی مستحق ہوگا اس لئے مولیٰ یہ نصف بھی ولی جنایت اول کو دے گا تا کہ اس کو پورا حق یعنی غلام کی کامل قیمت مل جائے۔ اب جب مولیٰ نے ولی جنایت اول کو غلام نصف قیمت بھی دیدی تو مولیٰ کے ہاتھ سے ولی جنایت اول کو غلام کی پوری قیمت مل گئی اور غاصب سے صرف نصف قیمت وصول ہو چکی ہے اب مولیٰ، غاصب پر باقی نصف قیمت کا رجوع کرے گا یا نہیں چنانچہ اس میں تفصیل ہے۔

اور وہ یہ کہ پہلی صورت (یعنی جب غلام نے غاصب کے پاس جنایت کی پھر آقا کے پاس جنایت کی اس صورت) میں مولی غاصب پر دوبارہ بھی نصف قیمت کا رجوع کرے گا کیونکہ مولی کو جو نقصان لاحق ہوا ہے یہ غاصب کی وجہ سے لاحق ہوا ہے۔
اور دوسری صورت (یعنی جب غلام نے اولاً مولی کے پاس جنایت کی تھی پھر غاصب کے پاس جنایت کی اس صورت) میں مولی غاصب دوبارہ نصف قیمت کا رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ غاصب کے پاس جنایت کرتے وقت مزاحم موجود تھا تو غاصب پر نصف قیمت ہی واجب تھی اس لئے اس صورت میں غاصب پر دوبارہ نصف قیمت کا رجوع نہ کیا جائے گا۔ یہ تفصیل حضرات شیخین کے نزدیک ہے۔
حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مولی پر ولی جنایتین کو ایک غلام کی قیمت دینا واجب ہے جو آپس میں نصف، نصف تقسیم کریں گے پھر جب مولی نے غاصب سے نصف قیمت لے لی تو یہ نصف ولی جنایت اول کو نہیں دے گا کیونکہ ولی جنایت اول کا حق نصف قیمت میں تھا اور وہ اس کو وصول ہو چکی ہے لھذا جب مولی کو غاصب کی جانب سے نصف قیمت وصول ہوگئی تو یہ اس کا بدل ہے جو مولی نے ولی جنایت اول کو دیا تھا اب اگر یہ نصف بھی اس کو دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ایک شخص (ولی جنایت اول) کے پاس بدل اور مبدل دونوں جمع ہوں اور ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں جمع نہیں ہوتے لھذا یہ نصف ولی جنایت اول کو نہیں دیا جائے گا بلکہ مولی کے پاس رہے گا۔

لھما ان حق الاول فی جمیع القمیة: حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ولی جنایت اول کا حق پوری قیمت میں تھا کیونکہ جنایت اول جس وقت متحقق ہو چکی تھی اس وقت کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لیکن جب جنایت ثانی وجود پذیر ہوگئی تو اس کی وجہ سے ولی جنایت اول کا حق کم ہو کر نصف ہو گیا لیکن جب ولی جنایت اول نے مولی کے پاس غلام کی قیمت کا کچھ حصہ اس حال میں پایا کہ وہ فارغ ہے یعنی اس کے ساتھ کسی کا حق وابستہ نہیں ہے لھذا ولی جنایت اول کو وہ بھی ملے گا تا کہ اس کا حق پورا ہو جائے اور جب ولی جنایت اول نے اس سے یہ نصف لے لیا تو مولی اس نصف رجوع دوبارہ غاصب پر کرے گا اس لئے کہ ولی جنایت اول نے اس سبب کی بناء پر مولی سے لیا ہے جو غاصب کے پاس متحقق ہو چکا ہے۔
لیکن دوسری صورت (یعنی جب مدبر نے اولاً مالک کے پاس جنایت کی تھی اور پھر غاصب کے پاس جنایت کی اس صورت) میں غاصب پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا اسلئے کہ پہلی جنایت مولی ہی کے پاس متحقق ہو چکی ہے لھذا اس صورت میں بھی ولی جنایت اول کو پوری قیمت دی جائے گی لیکن اس صورت میں غاصب پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ یہ پہلی جنایت مولی کو پاس متحقق ہو چکی ہے لھذا کامل قیمت کا ضمان اس پر آئے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿والقن في الفصلين كالمدبر لكن السيد يدفع القن وقيمة المدبر﴾ اى اذاكان مقام المدبر قنا في الفصلين يدفع القن لم يرجع بنصف قيمته على الغاصب ويسلم للمالک عند محمدؒ وعندهما لايسلم له بل يدفعه الى الاول فاذا دفعه الى الاول يرجع في الفصل الاول على الغاصب وفي الثاني لا ﴿مدبر غصب مرتين فجنى في كل مرة ضمن سيده قيمته لهما ورجع بقيمته على الغاصب ودفع نصفها الى الاول ورجع به على الغاصب﴾ اى مدبر غصبه الغاصب فجنى عنده ثم رده على المالک ثم غصبه فجنى عنده فعلى المالک قيمته بينهما نصفين لانه منع رقبة واحدة بالتدبير فيجب عليه قيمته ثم يرجع بتلک القيمة على الغاصب لان الجنايتين كانتا عنده فيدفع نصفها الى الاول ويرجع به على الغاصب قبل دفع النصف الى الاول وهذا متفق عليه وقيل فيه خلاف محمدؒ كمافي تلک المسئلة .

ترجمہ: اور قن دونوں صورتوں میں مدبر کی طرح ہے لیکن مولیٰ قن سپرد کرے گا اور مدبر کی قیمت یعنی جب مدبر کی جگہ قن ہو دونوں صورتوں میں تو مولیٰ قن دے گا پر اس کے نصف قیمت کا رجوع غاصب پر کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مالک کیلئے محفوظ رہے گا اور شیخین کے نزدیک مالک کیلئے محفوظ نہیں رہے گا بلکہ ولی جنایت اول کے سپرد کرے گا اور جب اول کے سپرد کیا تو پہلی صورت میں غاصب پر رجوع کرے گا نہ کہ دوسری صورت میں ایک مدبر ہے جو دوبار غصب کیا گیا اور اس نے ہر مرتبہ جنایت کی تو آقا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا دونوں جنایتوں کے اولیاء کیلئے اور اس کی قیمت کا رجوع غاصب پر کرے گا اور نصف قیمت ولی جنایت اول کو دے گا اور اس کا رجوع غاصب پر کرے گا یعنی ایک مدبر ہے غاصب نے اس کو غصب کیا چنانچہ اس نے غاصب کے پاس جنایت کی پھر اس نے مولیٰ کو واپس کر دیا پھر اس کو غصب کیا چنانچہ پھر غاصب کے پاس جنایت کی تو مالک پر اس کی قیمت لازم ہے جو دونوں جنایتوں کے اولیاء کے درمیان نصف ،نصف ہوگی اس لئے کہ مولیٰ نے تدبیر کی وجہ سے ایک رقبہ روکا ہے لھذا اس پر ایک رقبہ کی قیمت واجب ہوگی پھر اس قیمت کا رجوع غاصب پر کرے گا کیونکہ دونوں جنایتیں اس کے پاس ہوئی ہیں لھذا نصف قیمت ولی جنایت اول کو دے گا اور اس کا رجوع غاصب پر کرے گا نصف کو اول کے سپرد کرنے سے پہلے اور یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور کہا گیا ہے اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ پہلے مسئلہ میں تھا۔

تشریح: قن اور مدبر کے احکام ایک جیسے ہیں:

قن اس غلام کو کہتے ہیں جو خالص غلام ہوتا ہے نہ مدبر ہوتا ہے، نہ مکاتب اور نہ ام ولد۔

مسئلہ یہ ہے کہ اگر غاصب نے قن کو غصب کر لیا اور پھر اس نے غاصب کے پاس خطاءً جنایت کی پھر مولیٰ کے پاس خطاءً جنایت

کی یا اس کا برعکس ہو یعنی پہلے مولی کے پاس خطاءً جنایت کی پھر غاصب کے پاس خطاءً جنایت کی تو اس کا حکم بھی دونوں صورتوں میں مدبر کے حکم کی طرح ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ قن کی صورت میں مولی قیمت کے بجائے غلام بھی دونوں کو دے سکتے ہیں اور مدبر کی صورت میں غلام نہیں دے سکتے بلکہ قیمت دینا متعین ہے۔

پس اگر قن نے غاصب اور مولی دونوں کے پاس جنایت کی اور مولی نے دونوں جنایتوں کے اولیاء کو قن دیدیا تو مولی نصف قیمت کا رجوع غاصب پر کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ نصف مولی کے پاس سالم رہے گا ولی جنایت اول کے سپرد نہ کیا جائے گا اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک یہ نصف مولی کے پاس سالم نہ رہے گا بلکہ ولی جنایت اول کے سپرد کیا جائے گا پس جب مولی نے یہ نصف بھی ولی جنایت اول کو دیدیا کہ تو پہلی صورت میں مولی دوبارہ اس نصف کا رجوع غاصب پر کرے گا اور دوسری صورت (یعنی جب پہلے مولی کے پاس جنایت کی پھر غاصب کے پاس جنایت کی اس صورت) میں غاصب پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا۔

مدبر غصب مرتین : مسئلہ یہ ہے کہ غاصب نے ایک مدبر کو غصب کیا اور غصب کے بعد مدبر نے غاصب کے پاس کسی کو خطاءً قتل کر دیا پھر غاصب نے مدبر کو مولی کی طرف واپس کر دیا اور پھر مولی سے غصب کر لیا چنانچہ مدبر نے پھر غاصب کے پاس کسی کو خطاءً قتل کر دیا تو اس صورت میں مولی پر دونوں جنایتوں کے اولیاء کیلئے ایک مدبر کی قیمت دینا لازم ہے جو دونوں آپس میں آدھی آدھی تقسیم کریں گے اس لئے کہ مولی نے تدبیر کی وجہ سے ایک رقبہ روک دیا ہے لھذا مولی پر ایک رقبہ کی قیمت لازم ہوگی اور پھر غاصب پر مدبر کی قیمت کا رجوع کرے گا اس لئے کہ یہ دونوں جنایتیں غاصب کے پاس پائی گئیں ہیں پھر جب مولی نے غاصب سے مدبر کی قیمت لے لی تو ولی جنایت اول کو دوبارہ نصف دے گا کیونکہ وہ کل قیمت کا مستحق تھا اس لئے کہ جس وقت جنایت واقع ہوئی تھی اس وقت کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لیکن دوسری جنایت بعد میں پائی گئی لھذا ہم نے ایک قیمت میں دونوں کو شریک کر دیا لیکن جب مولی کے پاس غلام کی قیمت آ گئی اور وہ دوسرے کے حق سے فارغ ہے تو اس صورت میں ولی جنایت اول کو اس کا پورا حق دیا جائے گا لھذا اب نصف قیمت اول کو دیا جائے گا لیکن اس کے بعد آقا غاصب پر دوبارہ نصف قیمت کا رجوع کر سکتا ہے اور یہ صورت متفق علیہ ہے یعنی امام محمدؒ بھی اس صورت میں اس بات کا قائل ہے کہ یہ نصف مولی کے پاس سالم نہیں رہے گا بلکہ ولی جنایت اول کو دیا جائے گا جبکہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں امام محمدؒ کا اختلاف موجود ہے جس طرح پہلے مسئلہ میں اختلاف موجود تھا یعنی امام محمدؒ اس صورت میں بھی اس بات کے قائل ہیں کہ نصف مولی کے پاس رہے گا۔

﴿ومن غصب صبيا حرا فمات معه فجاءة اوبحمى لم يضمن وان مات بصاعقة اوبنهش حية ضمن عاقلته الدية﴾ والقياس ان لايضمن بالغصب وهو قول زفرؒ والشافعيؒ لان الغصب فى الحر لايتحقق وجه الاستحسان انه لايضمن بالغصب بل بالاتلاف تسببيا بنقله الى مكان فيه الصواعق او الحيات ﴿كمافى صبى اودع عبدا فقتله فان اتلف مالا بلاايداع ضمن وان اتلف بعده لا﴾ الايداع يتعدى الى المفعولين يقال اودعت زيدا درهما فالفعل المجهول وهو اودع اسندالى المفعول الاول وهو الصبى فالوديعة عنده ان كان عبداضمن بالقتل وان كان مالا غيره لايضمنه عندابى حنيفة ومحمدؒ ويضمن عند ابى يوسفؒ والشافعيؒ لانه اتلف مالا معصوما قلنا غير العبد معصوم لحق اليس وقد فوته حيث وضعه فى يد الصبى واماالعبد فعمصته لحقه اذهو مبقي على اصل الحرية فى حق الدم.

ترجمہ: اور جس نے آزاد بچے کو غصب کرلیا پس وہ اس کے پاس اچانک یا بخار سے مرگیا تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر بجلی گرنے یا سانپ کے ڈسنے سے مرگیا تو اس کے عاقلہ دیت کے ضامن ہوں گے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ غصب کی وجہ سے ضامن نہ ہو اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول بھی ہے اس لئے کہ آزاد میں غصب متحقق نہیں ہوتا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ غصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوتا بلکہ وہ اتلاف کا سبب بن گیا ہے کہ اس کو ایسی جگہ کی طرف منتقل کیا ہے جہاں بجلیاں اور سانپ ہوتے ہیں جیسا کہ کسی بچہ کے پاس غلام ودیعت رکھ دیا گیا پس بچہ نے اس کو قتل کردیا تو اس کے عاقلہ پر دیت آئے گی اور اگر اس نے بغیر ودیعت رکھوائے مال تلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر ودیعت رکھوانے کے بعد مال تلف کیا تو ضمان لازم نہ ہوگا۔ ایداع دو مفعولوں کی طرف متعدی ہیں کہا جاتا ہے "اودعت زیدا درھما" "پس فعل مجہول جو کہ "اُوْدِعَ" ہے مفعول اول کی طرف منسوب ہے کہ اور وہ صبی ہے پس اگر بچے کے پاس ودیعت غلام ہو تو قتل کرنے کی وجہ سے بچہ اس کا ضامن ہوگا اور اگر غلام کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اس لئے اس نے معصوم مال تلف کیا ہے ہم کہتے ہیں کہ غلام کے علاوہ دوسرے اموال معصوم ہیں مولیٰ کے حق کے واسطے اور مولیٰ نے اس کی عصمت فوت کردی ہے کیونکہ اس نے بچے کے پاس رکھ دیا ہے اور غلام کی عصمت اس کے اپنے حق کے واسطے ہے اس لئے کہ غلام خون کے حق میں اصل حریت پر باقی ہے۔

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نابالغ بچہ کو غصب کرلیا اور وہ بچہ غاصب کے پاس اچانک ناگہانی موت، یا بخار (یعنی عام امراض) سے مرگیا تو اس صورت میں غاصب پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ عام اموات کے ذریعہ موت واقع ہونے میں

غاصب کا کوئی دخل نہیں ہے۔
لیکن اگر بچہ بجلی گرنے سے یا سانپ کے ڈسنے سے مرگیا تو غاصب کے عاقلہ پر بچے کی دیت آئے گی۔ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ دونوں صورتوں میں ضمان لازم نہ ہوتا اس لئے کہ آزاد شخص کے بارے میں غصب متحقق نہیں ہوتا کیونکہ غصب متحقق ہوتا ہے مال میں اور آزاد شخص مال نہیں ہوتا لھذا آزاد میں غصب متحقق نہیں ہوگا اور جب غصب متحقق نہیں تو ضمان بھی واجب نہ ہوگا اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی ہے۔

استحسان کی وجہ: ہمارا مذہب استحسان پر مبنی ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے غاصب کو جو ضامن بنایا ہے یہ غصب کی وجہ سے نہیں بنایا بلکہ اتلاف کی وجہ سے ضامن بنایا ہے اور غاصب اتلاف کا سبب ہے کیونکہ بجلیاں ہر جگہ نہیں گرتی اور نہ سانپ ہر جگہ ہوتے ہیں تو غاصب بچہ کو ایسی جگہ لیجانے سے تلف کرنے کا سبب بنا ہے جہاں بجلیاں گرتی ہیں یا سانپ ہوتے ہیں اور مسبب پر ضمان ہوتا ہے۔

کمافی صبی اودع عبدافقتله: جیسا کہ اس صورت میں بھی عاقلہ پر دیت آتی ہے کہ ایک شخص نے بچے کے پاس غلام بطور ودیعت رکھ دیا اور بچے نے غلام کو قتل کر دیا تو بچے کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر بچے نے ایسا مال ہلاک کر دیا جو اس کے پاس ودیعت نہیں رکھا گیا تھا تو اس صورت میں بھی بچہ ضامن ہوتا ہے کیونکہ یہ معروف اور مشہور مسئلہ ہے کہ صبی اقوال میں مجور ہے لیکن افعال میں مجور نہیں ہے لھذا بچے کے افعال معتبر ہوں گے اور اگر بچہ کسی کا مال تلف کر دے تو اس کا ضمان بچے کے مال میں واجب ہوگا۔
لیکن اگر کسی نے بچے کے پاس غلام کے علاوہ کوئی دوسرا مال امانت رکھ دیا اور بچے نے وہ مال ہلاک کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بچے پر ضمان نہیں آئے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی بچے پر ضمان آئے گا اس لئے کہ بچہ نے مال معصوم تلف کیا ہے جیسا کہ غیر ودیعت کی صورت میں بچہ ضامن ہوتا ہے اسی طرح ودیعت کی صورت میں بھی ضمان ہوگا۔

طرفین کی دلیل: حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ تمام اموال باعتبار ذات معصوم نہیں ہیں بلکہ اس میں تمام انسانوں کا اشتراک ہے لیکن اگر کسی کو متعین اموال کا مالک نہ بنایا جائے تو فساد لازم آئے گا اس لئے فساد ختم کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو عارضی طور پر بعض متعین اموال کا مالک بنا دیا ہے لھذا مال کی عصمت ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مالک کے اعتبار سے ہے لھذا جب مالک نے خود مال بچے کے پاس بطور امانت رکھوا دیا اور بچہ غیر مکلف ہے تو گویا کہ مالک نے خود مال کی

عصمت ختم کردی اور غیر معصوم مال کا ضمان لازم نہیں ہوتا برخلاف غلام کے اس لئے کہ غلام کی عصمت مولیٰ کے حق کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس کی عصمت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے کیونکہ غلام خون کے بارے میں اصل حریت پر باقی ہے لھذا جب بچے نے غلام قتل کردیا تو گویا کہ اس نے ایک معصوم جان تلف کیا ہے اس لئے بچے کے عاقلہ پر اس کی دیت (یعنی قیمت) واجب ہوگی واللہ اعلم بالصواب۔

۱۹۔ ربیع الثانی ۔۱۴۳۰ھ مطابق ۱۶۔ اپریل۔ ۲۰۰۹ء

باب القسامۃ

یہ باب ہے قسامت کے بیان میں

جب مقتول کا معاملہ بعض احوال میں قسامت کی طرف لوٹتا ہے تو مصنفؒ نے دیات کے اخر میں قسامت کا ذکر کیا

قسامت کے لغوی معنی ہیں مطلق قسم کھانا خواہ ایک آدمی قسم کھائے یا زیادہ اور اصطلاح شریعت میں قسامت اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا سبب مخصوص کی وجہ سے عدد مخصوص کے ساتھ شخص مخصوص پر مخصوص طریقہ پر (جس کا بیان آگے آرہا ہے)۔

اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور اس پر آثار قتل موجود ہوں اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور مقتول کے اولیاء تمام اہل محلہ یا بعض غیر یا معین پر قتل کا دعوی کریں اس کے ثابت کرنے کا طریقہ قسامت ہے۔

قسامت کی تفصیل احناف کے نزدیک یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو حق ہے کہ وہ اہل محلہ میں سے پچاس آدمی جس کو وہ چاہے منتخب کرے اور اس سے اس طرح قسم لے لے کہ ہر ایک اس طریقہ پر قسم کھائے کہ خدا کی قسم نہ میں نے اس کو قتل کیا ہے اور نہ مجھے اس کا قاتل معلوم ہے جب ہر ایک نے اس پر طریقہ پر قسم کھالی اور پچاس قسمیں پوری ہوگئیں تو اب اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی چاہے دعوی قتل خطاء کا ہو یا قتل عمد کا دونوں صورتوں میں اہل محلہ پر دیت واجب ہوگی۔ حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے یہی فیصلہ کیا تھا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی تھی تو گویا کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہوگیا ہے پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس کی دیت دیدو ایک آدمی یعنی حارث نے عرض کیا کہ ہم نے قسمیں بھی کھائی اور آپ ہم پر دیت بھی واجب کر رہے ہیں حضرت عمرؓ نے فرمایا جی ہاں کسی نے عرض کیا جی نہ تو ہماری قسموں نے ہمیں دیت سے بچایا اور نہ دیت نے ہمیں قسموں سے بچایا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تمہاری قسموں نے تمہیں قصاص سے بچالیا ورنہ تم پر قصاص واجب تھا تمہاری قسموں نے یہی فائدہ کیا کہ تمہیں قصاص سے بچالیا۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قسامت کا طریقہ یہ ہے کہ اگر لوث اور قرینہ موجود ہو کہ اہل محلہ نے ان کو قتل کیا ہے مثلاً کسی کے ہاتھ میں خون آلود تلوار موجود ہے یا اہل محلہ میں کسی کے ساتھ ظاہری دشمنی ہے تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسمیں نہیں لی جائیں گی بلکہ اولیائے مقتول خود پچاس قسمیں کھائیں گے کہ خدا کی قسم یہ شخص ان لوگوں نے قتل کیا ہے اور جب اولیاء نے پچاس قسمیں کھالی تو پھر اہل محلہ پر دیت لازم کی جائے گی چاہے دعوی قتل عمد کا یا قتل خطاء کا اور اگر مدعی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر اہل محلہ قسمیں کھائیں گے اگر اہل محلہ نے قسمیں کھالی کہ ہم نے قتل نہیں کیا ہے تو اہل محلہ سے دیت ساقط ہو جائے گی اور اگر اہل محلہ نے بھی قسم کھانے سے انکار کیا تو اہل محلہ پر دیت واجب ہو جائے گی۔ یہ امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بھی یہی تفصیل ہے لیکن ان کے نزدیک اگر قتل عمد کا دعوی ہو تو قصاص لازم ہوگا اور امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اس کے موافق ہے۔

قسامت کی بحث انتہائی تفصیلی ہے میں نے یہاں پر اس کا مختصر خاکہ پیش کیا تا کہ آپ کیلئے آگے مسائل سمجھنے میں دشواری نہ ہو اب کتاب کی عبارت اور مسائل کی تشریح سمجھ لیجئے۔

﴿میت به جرح اواثر ضرب اوخنق اوخروج دم من اذنه اوعینه وجد فی محلة اوبدنه بلارأسه اواکثره اونصفه مع رأسه لایعلم قاتله وادعی ولی القتیل علی اهلها اوبعضهم حلف خمسون رجلامنهم یختارهم الولی بالله ماقتلناه ولاعلمناله قاتلا لاالولی ثم قضی علی اهلها بالدیة﴾ ای بدیته فالالف واللام یقوم مقام ضمیر یعود الی المبتدأ وهو میت هذا عندنا وعند الشافعیؒ ان کان هناک لوث ای علامة القتل علی واحد بعینه اوظاهر یشهد للمدعی من عداوة ظاهرة اوشهادة واحد عدل اوجماعة غیر عدول ان اهل المحلة قتلوه استحلف الاولیاء خمسین یمینا ان اهل المحلة قتلوه ثم یقضی بالدیة علی المدعی علیه سواء کان الدعوی بالعمد اوبالخطاء وقال مالکؒ یقضی بالقودان کان الدعوی بالعمد وهو احد قولی الشافعیؒ وان لم یکن به لوث فمذهبه مثل مذهبنا الاانه لایکرر الیمین بل یردها علی الولی وان حلفوا لادیة علیهم لنا ان البینة علی المدعی والیمین علی من انکر فالیمین عندنا لیظهر القتل بتحرزهم عن الیمین الکاذبة فیقروا فیجب القصاص فاذاحلفوا حصلت البرائة عن القصاص وانماتجب الدیة لوجود القتیل بین اظهرهم وانه علیه السلام جمع بین الدیة والقسامة فی حدیث رواه سهل وحدیث رواه ابن زیادابن مریم وکذاجمع عمرؓ .

ترجمہ: ایک میت جس پر زخم، یا ضرب کا اثر موجود ہے کا یا گلہ دبایا گیا ہے یا کان، یا آنکھ سے خون نکل رہا ہے جو کسی محلہ میں پایا گیا یا اس کا پورا بدن سر کے بغیر یا اکثر بدن یا نصف بدن سر کے ساتھ اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو اور مقتول کے ولی نے تمام اہل محلہ یا بعض پر دعوی کیا ان میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی جن کو ولی پسند کرے گا کہ خدا کی قسم نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کا قاتل معلوم ہے ولی سے قسم نہ لی جائے گی پھر اہل محلہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا یعنی مقتول کی دیت کا "الدیة" میں الف لام ضمیر کا قائم مقام ہے جو مبتدا کی طرف راجع ہے اور وہ "میت" ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہاں پر کسی معین شخص پر لوث یعنی قتل کی علامت موجود ہو یا ظاہر مدعی کے حق میں گواہی دے رہا ہو یعنی کوئی ظاہری عداوت موجود ہو یا ایک عادل کی گواہی موجود ہو یا ایک جماعت کی گواہی موجود ہو لیکن وہ عادل نہ ہو کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے تو مقتول کے اولیاء پچاس قسمیں کھائیں گے کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے پھر مدعی علیہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا چاہے قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطاء کا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ قصاص کا فیصلہ کیا جائے گا اگر دعوی قتل عمد کا ہو اور یہی امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے اور اگر لوث (علامت) نہ ہو تو پھر ان کا مذہب ہمارے مذہب کی طرح ہے ہاں اتنی بات ہے کہ وہ یمین کو مکرر نہیں کرتے بلکہ یمین ولی کی طرف لوٹے گی اگر انہوں نے قسم کھالی تو ان پر دیت نہیں آئے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ بینہ مدعی پر ہے اور یمین منکر پر ہے ہمارے نزدیک یمین اس واسطے ہے تاکہ قتل ظاہر ہو جائے اس سبب سے کہ وہ جھوٹی قسم کھانے سے اجتناب کریں گے تو قتل کا اقرار کر بیٹھیں گے تو قصاص واجب ہو جائے گا پس جب انہوں نے قسم کھالی تو قصاص سے بری ہو جائیں گے اور دیت واجب ہوگی کیونکہ مقتول ان کے درمیان پایا گیا ہے اور آپ ﷺ نے دیت اور قسامت کو جمع کیا ہے اس حدیث میں جو سہل نے روایت کی ہے اور اس حدیث میں جو ابن زیاد بن مریم نے روایت کی ہے اسی طرح حضرت عمرؓ نے بھی جمع کیا تھا۔

تشریح: قسامت کی تشریح: اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے جس پر زخم موجود ہو یا ضرب کا اثر موجود ہو یا اس کا گلہ دبایا گیا ہو یا اس کے کان یا آنکھ سے خون جاری ہو یا اس کا بدن موجود ہو لیکن اس کے ساتھ سر نہیں ہو یا اکثر بدن موجود ہو سر کے بغیر یا اس کا نصف بدن سر کے ساتھ موجود ہو اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو کہ کس نے قتل کیا ہے اور مقتول کے اولیاء نے تمام اہل محلہ یا بعض پر دعوی کیا تو اس صورت میں اہل محلہ میں پچاس آدمیوں سے قسمیں لی جائیں گی جن کو ولی مقتول چنے گا کہ خدا کی قسم نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہمیں اس کا قاتل معلوم ہے پس جب انہوں نے قسمیں کھالی تو وہ قصاص سے بری ہو جائیں گے اور ان پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ ''میت'' مبتداء ہے ''حلف خمسون ''اور ''ثم قضی علی اھلھا بالدیة'' جملہ خبر واقع ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جملہ خبر واقع ہوتا ہے اس میں عائد کا ہونا ضروری ہے تا کہ مبتدا کے ساتھ مربوط کر سکے۔

شارحؒ نے جواب دیدیا کہ ''الــدیة'' میں الف لام ضمیر کے قائم مقام ہے مبتدا کی طرف راجع ہے اور ربط جس طرح ضمیر سے ہوتا ہے اسی طرح الف لام سے بھی ہوتا ہے جیسے ''نعم الرجل زید'' عائد صرف ضمیر میں منحصر نہیں ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ طریقہ کے مطابق قسامت ہمارے احناف کے نزدیک ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قتل کے بارے میں کوئی لوث، قرینہ اور علامت موجود ہو مثلاً ولی مقتول نے دیکھ لیا کہ ایک شخص کے ہاتھ میں تلوار خون آلود ہے اور ساتھ آدمی بھی مقتول پڑا ہوا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص نے اس کو قتل کیا ہے یا کوئی ظاہری علامت موجود ہو مثلاً مقتول اور مدعی علیہ کے درمیان پہلے سے عداوت ظاہر تھی یا ایک عادل نے گواہی دی یا ایک جماعت نے گواہی دی لیکن یہ جماعت عادل نہیں ہے بلکہ غیر عادل ہیں ان لوگوں نے گواہی دی کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے تو اس صورت میں اولیاء خود قسم کھائیں گے کہ اہل محلہ نے اس کو قتل کیا ہے لھذا جب اولیاء مقتول نے قسمیں کھالی تو اس صورت میں اہل محلہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا چاہے دعوی قتل عمد کا ہو یا قتل خطاء کا۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لوث موجود ہو اور دعوی قتل عمد کا ہو اور ولی نے قسمیں کھالی تو اس صورت میں قاتل سے قصاص لیا جائے گا امام شافعیؒ کا ایک قول بھی اسی کے مطابق ہے اور اگر لوث نہ ہو تو پھر امام شافعیؒ کا مذہب ہمارے مذہب کی طرح ہے ہاں اتنا فرق ہے کہ جب اہل محلہ پچاس سے کم ہو تو ہمارے نزدیک ان پر یمین مکرر کی جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین مکرر نہیں ہوگی بلکہ ولی پر یمین لوٹے گی۔

امام شافعیؒ کی دلیل: امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس کو سہل بن ابی حثمہؓ نے ذکر کی ہے کہ ہم نے عبداللہ بن سہل کو خیبر میں کسی کنویں میں مقتول پایا لیکن یہ معلوم نہیں تھا کہ کس نے قتل کیا ہے چنانچہ اس کے بھائی عبدالرحمٰن بن سہل اور اس کے چچازاد بھائی حویصہؓ اور محیصہؓ آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اپنے بھائی کا معاملہ آپ ﷺ کی خدمت پیش کیا اور اس کے ساتھ یہود کے عداوت کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم یہود سے پچاس قسمیں لے لو تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم کافروں کی قسم پر کیسے یقین کریں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم خود پچاس قسمیں کھالو تو انہوں نے عرض کیا کہ جو معاملہ ہم نے دیکھا نہیں اس پر ہم کیسے قسم کھائیں تو آپ ﷺ نے خود اپنی طرف سے اس کی دیت دیدی۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اولیاء خود بھی قسم کھا سکتے ہیں۔

احناف کی دلیل: احناف نے مشہور حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں مدعی اور مدعی علیہ دونوں کا الگ الگ وظیفہ مقرر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' یہ حدیث متواتر احادیث میں سے ہے اس میں آپ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کا وظیفہ تقسیم کیا کہ مدعی کے ذمہ بینہ پیش کرنا لازم ہے اور مدعی علیہ کے ذمہ یمین ہے اور یہاں پر اولیاء مقتول مدعی ہیں اور اہل محلہ مدعی علیہ لھذا جب اولیاء کے پاس بینہ نہیں ہے تو اہل پر محلہ پر قسم آئے گی مدعی کی طرف نہیں لوٹے گی۔

نیز ہمارے نزدیک اہل محلہ پر قسم کا ہونا دیت سے بچنے کیلئے نہیں ہے بلکہ قاتل کو ظاہر کرنے کیلئے کیونکہ جب اہل محلہ کو قاتل معلوم ہوگا تو وہ جھوٹی قسم کھانے سے انکار کر کے قتل کا اقرار کریں گے اور جب انہوں نے قتل کا اقرار کرلیا تو ان پر قصاص ثابت ہوجائے گا اور یہ کام مدعی کی قسم کھانے کی صورت میں نہیں ہوسکتا لھذا مدعی پر یمین نہیں آئے گی۔

جب اہل محلہ نے قسم کھائی تو وہ قصاص سے بری ہوجائیں گے اور ان پر دیت لازم ہوجائے گی۔

قصاص سے تو اس لئے بری ہوجائیں گے کہ قسم کھانے کی وجہ سے قاتل معلوم نہ ہوسکا اور دیت اسلئے واجب ہوگی کہ قتیل ان کے محلہ میں پایا گیا ہے نیز آپ ﷺ نے قسامت اور دیت کو جمع کیا ہے جیسا کہ عبدالرحمٰن بن سہل کی روایت میں گزر گیا ہے اور زیاد بن مریم کی روایت میں بھی ہے کہ آپ ﷺ نے قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا تھا اس کی تفصیل یہ ہے'' عن زیاد بن مریم قال جاء رجل الی رسول الله ﷺ فقال انی وجدت اخی قتیلا فی بنی فلان فقال اختر من شیوخهم خمسین رجلا فیحلفون بالله ماقتلناه و لاعلمناله قاتلا قال ولیس لی من اخی الا هذا قال نعم ومائة ابل'' (المبسوط باب القسامۃ) ۔اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا ہے اسی طرح حضرت عمرؓ نے دونوں کو جمع کیا تھا جس کی تفصیل یہ ہے'' ان رجلا وجد بین وداعة وارحب وکان الی ارحب اقرب فقضی عمرؓ بالقسامة والدية فقال حارث بن الاصبع یاامیر المؤمنین لاایماننا تدفع عن اموالنا ولااموالنا تدفع عن ایماننا فقال حقنتم دمائکم بایمانکم واغرکم الدية لوجود القتیل بین اظهرکم'' (المبسوط باب القسامۃ) اور یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کے سامنے تھا تو گویا کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوگیا کہ قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا جائے گا۔

﴿فان دعی علی واحد من غیرهم سقط القسامة عنهم فان لم یکن فیها﴾ ای الخمسون فی محلة ﴿کرر الحلف علیهم الی ان یتم ومن نکل منهم حبس حتی یحلف ولاقسامة علی صبی ومجنون وامرأة وعبد

ولاقسامة ولادية فی ميت لااثر به اوخرج دم من فمه اودبره اوذکره﴾ فان الدم يخرج من هذه الاعضاء بلافعل من احد بخلاف الاذن والعين ﴿وماتم خلقه كالكبير﴾ ای ماوجد سقط تام الخلق به اثر الضرب فهو كالكبير ﴿وفی قتيل وجد علی دابة يسوقها رجل ضمن عاقلته لااهل المحلة وكذا لوقادها اوركبها فان اجتمعوا ضمنوا﴾ ای السائق والقائد والراكب ﴿وفی دابة بين قريتين عليها قتيل علی اقربها فان وجد فی دار رجل فعليه القسامة وتدی عاقلته ان ثبت انهاله بالحجة عاقلته ورثته ان وجد فی دار نفسه﴾ هذا عند ابی حنيفؒ فان الدار حال ظهور القتيل للورثة فالدية علی عاقلتهم وعندهما وعند زفرؒ لاشیء فيه والحق هذا لان الدار فی يده حال ظهوره القتل فيجعل كانه قتل نفسه فكان هدرا وان كانت الدار للورثة فالعاقلة انمايتحملون مايجب عليهم تخفيفا لهم ولايمكن الايجاب علی الورثة للورثة .

ترجمہ: اگر ولی نے اہل محلہ کے علاوہ کسی شخص پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی اگر محلہ میں پچاس آدمی نہ ہو تو ان پر قسم مکرر کی جائے گی یہاں تک کہ پوری ہو جائے اور ان میں سے جس نے انکار کیا تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھالے اور صبی، مجنون، عورت اور غلام پر قسامت نہ ہوگی، اس میت میں قسامت اور دیت نہ ہوگی جس پر زخم کا اثر نہ ہو یا اس کے منہ، دبر اور ذکر سے خون جاری ہو اس لئے کہ ان اعضاء سے کسی کے فعل کے بغیر بھی خون نکلتا ہے برخلاف کان اور آنکھ کے اور جس کی خلقت تام ہوگئی ہے وہ بڑے کی طرح ہے یعنی ایسا بچہ پایا گیا جس کی خلقت تام ہوگئی ہو اور اس پر ضرب کا اثر موجود ہو تو وہ بڑے آدمی کی طرح ہے اور وہ مقتول جو کسی سواری پر پایا گیا ہو ایک آدمی اس کو چلا رہا ہے تو اس کے عاقلہ دیت کے ضامن ہوں گے اہل محلہ ضامن نہ ہوں گے اسی طرح اگر کوئی اس کو آگے سے کھینچ رہا ہو یا اس پر سوار ہو اور اگر سب جمع ہو جائیں تو پر سب ضامن ہوں گے یعنی چلانے والا، کھینچنے والا اور سوار اور جس دابہ پر مقتول پایا گیا دو گاؤں کے درمیان تو قریب والوں پر قسامت ہوگی اور کسی کے گھر میں مقتول پایا گیا تو اسی پر قسامت ہوگی اور اس کے عاقلہ پر دیت ہوگی بشرطیکہ گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ گھر اسی کا ہے اور اس کے عاقلہ اس کے اپنے ورثاء ہیں اگر اپنے گھر میں مقتول پایا گیا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے کہ گھر مقتول کے ظاہر ہونے کے وقت ورثاء کا ہے تو دیت بھی ان کے عاقلہ پر ہوگی، صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک اس میں کچھ بھی نہیں ہے اور یہی حق ہے اس لئے کہ قتل کے ظاہر ہونے کے وقت گھر اس کے قبضہ میں ہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنے آپ کو خود قتل کر دیا ہے لھذا ہدر ہوگا اور اگر گھر ورثاء کیلئے ہو جائے تو عاقلہ وہ دیت برداشت کریں گے جو ان پر واجب ہوئی ہے ان کی آسانی کیلئے اور ورثاء پر ورثاء کیلئے واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح: اگر اہل محلہ کے علاوہ غیر پر دعوی کیا جائے تو ان سے قسامت ساقط ہو جائے گی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب اولیاء مقتول نے اہل محلہ کے علاوہ کسی دوسرے پر دعوی کیا تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ ان پر تہمت باقی نہیں رہی تو قسامت بھی نہیں رہے گی۔

اور اگر محلہ پچاس آدمی پورے نہ ہوتے ہوں تو اس صورت میں قسم مکرر لی جائے گی مثلاً اگر محلہ میں چالیس آدمی ہوں تو ان میں سے دس آدمیوں سے مکرر قسم لی جائے گی تا کہ پچاس کا عدد پورا ہو جائے کیونکہ یہ عدد خلاف القیاس آپ ﷺ کے ارشاد کی وجہ سے ثابت ہے لھذا اس کی رعایت کی جائے گی۔

اور جس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس کو جیل میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ یا تو قسم کھالے یا اقرار کرلے۔

صبی، عورت مجنون اور غلام پر قسامت نہیں ہوگی یعنی اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی لیکن اس میں صبی داخل نہ ہوگا نہ عورت داخل ہوگی نہ مجنون داخل ہوگا اور نہ غلام کیونکہ صبی اور مجنون مکلف نہیں ہیں جبکہ عورت اور غلام اہل تناصر میں سے نہیں ہیں لھذا ان پر قسامت نہ ہوگی۔

اگر کسی میت پر زخم کا اثر موجود نہ ہو یا اس کے منہ یا دبر یا ذکر سے خون نکلتا ہو تو اس صورت میں نہ دیت ہے اور قسامت بلکہ غالب یہی ہے کہ وہ اپنی طبعی موت سے مرا ہوگا اور ان اعضاء سے بغیر کسی فعل کے بھی خون نکلتا ہے لھذا خون کا جاری ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے برخلاف اس کے جب کان اور آنکھ سے خون جاری ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو کسی نے قتل کیا ہے کیونکہ عام طور پر ان اعضاء سے خون جاری نہیں ہوتا بلکہ ضرور یہ ضرب کا اثر ہوگا۔

وماتم خلقه: اور جس بچے کے اعضاء تام ہو گئے ہوں اور وہ کسی جگہ ایسا پایا جائے کہ اس پر ضرب کا اثر موجود ہو تو اس صورت میں وہ بھی تام الخلقت کی طرح ہوگا یعنی اس میں قسامت ہوگی۔

وفی قتیل وجد علی دابة: اگر کسی سواری پر مقتول پایا گیا اور کوئی شخص سواری کو ہانک رہا تھا تو اس صورت میں اہل محلہ پر قسامت نہ ہوگی بلکہ سائق کے عاقلہ دیت کے ضامن ہوں گے اسی طرح اگر کوئی شخص سواری کو کھینچ رہا تھا یا کوئی شخص اس پر سوار تھا اور اس پر قتیل پایا گیا تو اس صورت میں بھی اہل محلہ پر قسامت نہ ہوگی بلکہ قائد یا راکب کے عاقلہ پر ضمان آئے گا۔

اور اگر کسی سواری کے ساتھ سائق، قائد اور راکب تینوں موجود ہوں اور اس پر قتیل پایا گیا تو سب ضامن ہوں گے۔

وفی دابة بین قریتین: مسئلہ یہ ہے کہ جب دو بستیوں کے درمیان کسی ایسی سواری پر قتیل پایا گیا جس کے ساتھ

سائق، قائد اور راکب کوئی بھی نہیں ہیں تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ سواری جس بستی کے قریب ہے ان پر قسامت اور دیت لازم ہوگی اس لئے کہ جب ایک بستی کے قریب ہے تو بستی والوں پر اس کی نصرت لازم تھی جب انہوں نے نہیں کی تو انہوں نے کوتاہی کی ہے لھذا ان پر قسامت آئے گی۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ''وداعہ'' اور ''ارحب'' کے درمیان پائے جانے والے قتیل کا فیصلہ قرب کے اعتبار سے ''وداعہ'' والوں پر کیا تھا۔

وان وجدفی دار رجل :اگر ایک شخص کے مکان میں مقتول پایا گیا تو اس صورت میں اہل محلہ پر قسامت نہ ہوگی مالکِ مکان پر قسامت ہے اور اس کے عاقلہ پر دیت آئے گی بشرطیکہ گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ مکان اسکی ملکیت ہے کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی کے قبضہ میں مکان ہوتا ہے لیکن وہ اس کی ملکیت نہیں ہوتا بلکہ وہ عارضی طور پر اس میں رہتا ہے اور قسامت مالک پر لازم ہوتی ہے رہائشی پر لازمی نہیں ہے لھذا گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کرنا ضروری ہوگا وہ اس کا مالک ہے تاکہ اس پر قسامت اور دیت کا فیصلہ کیا جاسکے۔

وعاقلته ورثته :مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مکان میں مقتول پایا گیا اس صورت میں قسامت و دیت کس پر لازم ہوگی چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنے مکان مقتول پایا گیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسامت اور دیت مقتول کے ورثاء پر ہوگی اس لئے کہ ورثاء کے اس عاقلہ بھی ہیں کیونکہ جب مقتول اپنے مکان میں پایا گیا تو اس کی موت واقع ہونے کے وقت مکان اس کے قبضہ سے ورثاء کے قبضہ کی طرف منتقل ہوگیا ہے لھذا جس وقت مقتول ظاہر ہوگیا تو وہ ورثاء کے مکان میں ظاہر ہوگیا ہے لھذا ورثاء پر قسامت اور دیت لازم ہوگی۔

جبکہ حضرات صاحبین اور امام زفرؒ کے نزدیک نہ کسی پر قسامت ہوگی اور نہ دیت لازم ہوگی۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین اور امام زفرؒ کا مسلک زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جس وقت قتل ظاہر ہورہا تھا یعنی قتل کے اسباب (یعنی ضرب، زخم وغیرہ) واقع ہورہے تھے اس وقت مکان اس کا مملوک تھا لھذا یہ شخص اپنے مملوک مکان میں پایا گیا ہے نہ کہ ورثاء کے مکان میں اور جب اپنے مکان میں مقتول پایا گیا تو اس کا خون ہدر ہوگا اور یہ تاویل (کہ وہ اپنے مکان میں مقتول پایا گیا ہے لھذا خون ہدر ہوگا) ہم اسلئے کرتے ہیں کہ اگر ظہور قتل کے وقت مکان ورثاء کی ملکیت کی طرف منتقل کیا جائے تو اس وقت ورثاء کے عاقلہ پر دیت لازم کردی جائے گی تاکہ ورثاء کیلئے دیت ادا کرنے میں آسانی ہو اور چونکہ عاقلہ بھی ورثاء ہی ہیں لھذا ورثاء کیلئے ورثاء ہی پر دیت لازم کردی جائے گی اور یہ ایجاب الضمان علی نفسہ ہے اور ایجاب الضمان علی نفسہ جائز نہیں ہے لھذا اس صورت میں مقتول کا خون ہدر ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے خودکشی کرلی ہے (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿والقسامة على اهل الخطة دون السكان والمشترين فان باع كلهم فعلى المشترين﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ فان نصرة البقعة على اهل الخطة وعند ابی یوسفؒ هی علیهم جمیعا لان ولاية التدبير كمايكون بالملك يكون بالسكنى والمشترى واهل الخطة سواء فی التدبير وقيل ابوحنيفةؒ بنى هذا على ماشاهد بالكوفة ﴿فان وجد فی دار قوم لبعض اكثر فهی على الرؤس﴾ لان صاحب القليل والكثير سواء فی الحفظ والتقصير ﴿فان بيعت ولم تقبض فعلى عاقلة البائع وفی البيع بخيار على عاقلة ذی اليد﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وقالا ان لم يكن فيه خيار فعلى عاقلة المشترى وان كان فعلى عاقلة من تصير له سواء سواء كان الخيار للبائع اوللمشترى.

ترجمہ: اور قسامت اہل خطہ (مالکین) پر ہے رہنے والوں اور مشترین پر نہیں ہے اگر سب نے بیچ دیا تو پھر مشترین پر ہے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اس اس لئے کہ زمین کی نصرت اہل خطہ پر لازم ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک سب پر لازم ہے اس لئے کہ تدبیر کی ولایت جس طرح ملکیت سے ہوتی ہے اسی طرح رہائش سے بھی ہوتی ہے مشتری اور اہل خطہ تدبیر میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی بناء اس پر رکھی ہے جو انہوں نے کوفہ میں مشاہدہ کیا تھا اگر مقتول ایسے مکان میں پایا گیا جو لوگوں کے درمیان مشترک ہے جس میں بعض کا حصہ زیادہ ہے تو قسامت رؤس کے اعتبار سے ہوگی اس لئے کہ حفاظت اور کوتاہی میں صاحب قلیل اور صاحب کثیر برابر ہیں اگر مکان بیچا گیا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا گیا تو قسامت بائع پر ہوگی اور بیع بشرط الخیار میں صاحب قبضہ کے عاقلہ پر ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں خیار نہ ہو تو مشتری کے عاقلہ پر ہوگی اور بیع میں خیار ہو تو پھر اس کے عاقلہ پر جس کیلئے گھر ہو جاتا ہے چاہے خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے۔

تشریح: قسامت اہل خطہ پر ہے مشتری پر نہیں:

اہل خطہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جب کوئی علاقہ فتح ہو جائے اور امام جن لوگوں کو ابتداءً اس زمین کا حصہ دیدیں تو جن لوگوں کو براہ راست امام کی اجازت سے وہ زمین مل جائے ان کو اہل خطہ کہا جاتا ہے اور ان کو مالک اول اور مالک اصلی بھی کہا جاتا ہے اور اس کے بعد جن لوگوں نے ان سے زمین خرید لی ہے یا اس میں بطور عاریت یا اجارہ رہ رہے ہیں ان کو سکان کہا جاتا ہے۔

اب مسئلہ کی وضاحت سمجھ لیجئے مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک محلہ میں پچاس گھر ہوں اور ان میں سے بعض وہ لوگ رہتے ہیں جو ان کے پرانے مالک ہیں اور بعض وہ لوگ رہتے ہیں جنہوں نے یہ مکانات خریدے ہیں تو قسامت پرانے مالکوں پر آئے گی

خریدنے والوں پر نہیں آئے گی ہاں اگر پرانے مالک بالکل ہی ختم ہو جائیں تو پھر تمام رہنے والوں پر آئے گی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے کہ اس زمین کی نصرت اور حفاظت اہل خطہ ہی پر لازم ہے۔

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ اہل خطہ اور سکان سب پر قسامت لازم ہے اسلئے کہ اس محلہ میں تدبیر کی ولایت جس طرح مالکوں کو حاصل ہے اسی طرح خریدنے والوں کو بھی حاصل ہے لھذا جب تدبیر میں اہل خطہ اور سکان برابر ہیں تو قسامت بھی سب پر آئے گی اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مالکوں پر قسامت آئے گی امام ابوحنیفہؒ کے زمانے کے مشاہدہ کی بناء پر ہے کیونکہ کوفہ میں محلہ کی تدبیر وانتظام کے معاملات صرف مالکوں کو حاصل تھے جس میں عام سکان کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا اسلئے امام صاحب نے فرمایا کہ قسامت اہل خطہ پر ہوگی اور صاحبین کے زمانہ میں جب تدبیر اور امور انتظامیہ میں عام سکان بھی اس میں دخل کرنے لگے تو انہوں نے فرمایا کہ قسامت میں اہل خطہ اور سکان سب برابر شریک ہوں گے۔

فان وجد فی دار بین قوم: اگر کسی مشترک گھر میں مقتول پایا گیا جس میں بعض شرکاء کا حصہ کم ہے اور بعض کا زیادہ تو قسامت ان پر رؤس کے اعتبار سے ہوگی حصوں کے اعتبار سے نہ ہوگی لھذا اگر ایک شریک نصف مکان کا مالک ہے اور دوسرا دو حصوں کا اور تیسرا تین حصوں کا تو قسامت سب پر برابر ہوگی کیونکہ مکان کی حفاظت اور کوتاہی میں سب برابر ہیں۔

فان بیعت ولم تقبض: اگر مقتول ایسے مکان میں پایا گیا جو بیچا گیا ہے لیکن ابھی تک مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اس صورت میں قسامت بائع پر ہوگی اور دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔

اور اگر بیع میں خیار شرط بھی ہو تو اس صورت میں مکان جس کے قبضہ میں ہو اس پر قسامت آئے گی چاہے مکان بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں بالکل خیار شرط نہ ہو پھر تو مشتری کے عاقلہ پر دیت آئے گی اور اگر بیع میں خیار شرط ہو تو پھر خیار شرط کے نتیجہ میں جس کیلئے مکان ہو جاتا ہے اس کے عاقلہ پر دیت آئے لھذا اگر مکان بائع کے پاس رہ گیا تو بائع کے عاقلہ پر دیت آئے گی اور اگر مکان مشتری کی ملکیت کی طرف منتقل ہو گیا تو مشتری کے عاقلہ پر دیت آئے گی چاہے خیار بائع کیلئے یا مشتری کیلئے اس سے کوئی تعلق نہیں بلکہ مآلاً مکان جس کیلئے ہو جاتا ہے اس کے عاقلہ پر دیت آئے گی۔

﴿وفی الفلک علی من فیه وفی مسجد محلة علی اهلها وبین القریتین علی اقربهما وفی سوق مملوک علی المالک﴾ هذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ وعند ابی یوسفؒ علی السکان ﴿فی غیر مملوک والشارع والسجن والجامع لاقسامة والدیة علی بیت المال﴾ اما عند ابی یوسفؒ فالقسامة

على اهل السجن لانهم سكان ﴿وفي قوم التقوا بالسيوف واجلوا عن قتيل﴾ اى انكشفوا عنه ﴿على اهل المحلة الا ان يدعى الولي على القوم اوعلى معين منهم فان وجدفي برية لاعمارة بقربها اوماء يمر به فهدر ومستحلف قال قتله زيد حلف بالله ماقتلت ولاعرفت له قاتلا غير زيد وبطل شهادة بعض اهل المحلة بقتل غيرهم اوواحد منهم ومن جرح في حي فنقل فبقي ذافراش حتى مات فالقسامة والدية على الحي وفي رجلين في بيت بلا ثالث وجد احدهما قتيلا ضمن الأخر ديته عند ابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ ﴾فانه لايضمن عنده لاحتمال انه قتل نفسه ولابى يوسفؒ ان الظاهر ان الانسان لايقتل نفسه ﴿وفي قتيل قرية امرأة كرر الحلف عليها وتدى عاقلتها﴾ عند ابى حنيفةؒ وعند ابى يوسفؒ القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة على اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها والله اعلم .

ترجمہ: اور اگر مقتول کشتی میں پایا گیا تو قسامت ان لوگوں پر ہوگی جو کشتی میں ہے اور محلہ کی مسجد میں ہو تو اہل محلہ پر ہوگی اور دو گاؤں کے درمیان ہو جو قریب تر ہے ان پر ہوگی اور مملوک بازار میں ہو تو مالک پر یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک رہنے والوں پر ہوگی اور اگر غیر مملوک بازار، شارع عام، جیل خانہ اور جامع مسجد میں پایا گیا تو قسامت نہ ہوگی اور دیت بیت المال پر ہوگی البتہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اہل سجن پر قسامت ہوگی اس لئے کہ وہ جیل کے رہائشی ہیں اگر ایسے قوم میں مقتول پایا گیا جو آپس میں بھڑ گئے تھے اور پھر کسی مقتول کو چھوڑ کر جدا ہوئے (اس صورت میں) اہل محلہ پر قسامت ہوگی مگر یہ کہ ولی اس قوم پر دعوی کرے یا ان میں سے کسی معین آدمی پر دعوی کرے۔ اگر مقتول صحراء میں پایا گیا جس کے قریب کوئی آبادی نہیں یا پانی میں تو وہ ہدر ہوگا مستحلف نے کہا کہ زید نے اس کو قتل کیا ہے تو اس اس طرح قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم میں نے قتل نہیں کیا ہے اور زید کے علاوہ مجھے اس کا کوئی قاتل معلوم نہیں اور اہل محلہ میں بعض کی گواہی باطل ہوگی غیر کے قتل کرنے پر یا ان میں سے کسی ایک کے قتل کرنے پر۔ اگر کوئی شخص کسی قبیلہ میں زخمی ہوگیا پھر وہاں سے منتقل کردیا گیا تو وہ صاحب فراش ہی رہا یہاں تک کہ مر گیا تو قسامت اور دیت قبیلہ والوں پر ہوگی اور کسی کمرہ میں دو آدمیوں وہاں کوئی تیسرا نہ ہو اور پھر ایک شخص مقتول پایا گیا تو دوسرا دیت کا ضامن ہوگا امام ابویوسفؒ کے نزدیک برخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اس لئے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے خودکشی کرلی ہو امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ انسان خودکشی نہیں کرتا اگر کوئی شخص عورت کے گاؤں میں مقتول پایا گیا اس پر قسم مکرر کی جائے گی اور اس کے عاقلہ دیت ادا کریں گے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک قسامت بھی عورت کے عاقلہ پر ہے اس لئے کہ قسامت اہل

نصرت پر ہوتی ہے اور عورت اہل نصرت نہیں ہے واللہ اعلم۔

تشریح: کشتی اور مسجد میں مقتول پائے جانے کا حکم:

اگر مقتول کشتی کے اندر ہو تو جو لوگ کشتی کے اندر ہیں انہیں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی خواہ سوار ہوں خواہ مالک خواہ ملاح یہ سب ضامن ہوں گے۔ اس لئے کہ کشتی منتقل ہونے والی چیز ہے لھذا اس میں ملکیت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ قبضہ کا اعتبار ہوگا جیسا کہ سواری میں یہی حکم ہے۔

اور اگر محلہ کی مسجد میں مقتول پایا گیا تو اہل محلہ پر قسامت اور دیت آئے گی اس لئے کہ محلہ کی مسجد کی حفاظت اور تدبیر اہل محلہ کا فریضہ ہے اور اگر دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تو جس گاؤں کے قریب ہے ان پر قسامت اور دیت آئے گی۔

اسی طرح اگر مقتول ایسے بازار میں (یعنی مارکیٹ) میں پایا گیا جو کسی کا مملوک ہے تو اس صورت میں مالک پر قسامت ہوگی کرایہ داروں پر نہ ہوگی یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سکان یعنی بازار میں رہنے والوں پر آئے گی۔

اور اگر وہ بازار کسی کا مملوک نہ ہو جیسے عام راستوں پر بازار اور میلے لگائے جاتے ہیں اگر اس میں مقتول پایا جائے یا شارع عام پر پایا جائے یا جیل میں یا جامع مسجد میں مقتول پایا جائے تو اس صورت میں قسامت نہ ہوگی اور مقتول کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی تا کہ اس کا خون ہدر نہ ہو اور قسامت اس لئے واجب نہیں ہے اس لئے کہ شارع عام کی حفاظت عام لوگوں پر لازم نہیں ہے لھذا قسامت بھی نہ ہوگی۔ البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجن میں مقتول پایا جائے تو اہل سجن پر قسامت لازم ہوگی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے قتل کیا ہوگا۔ طرفین فرماتے ہیں کہ اہل سجن مقہور اور مغلوب ہوتے ہیں وہ اہل تناصر نہیں ہیں اور قسامت اہل تناصر پر ہوتی ہے۔

وفی قوم التقوا بالسیوف: مسئلہ یہ ہے کچھ لوگ دشمنی اور عصبیت کی بناء پر آپس میں بھڑ گئے جب دونوں فریق الگ ہو گئے تو وہاں ایک مقتول پڑا ہوا مل گیا لیکن معلوم نہیں کہ کس نے مارا ہے تو اس صورت میں اہل محلہ پر قسامت آئے گی کیونکہ انہوں نے حفاظت میں کوتاہی کی ہے ہاں اگر ولی نے انہی لوگوں پر دعوی کیا جو جنگ وجدال میں شریک تھے یا ان میں سے ایک شخص پر تو اس صورت میں اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی لیکن نفس دعوی کرنے سے ان لوگوں پر قسامت اور دیت ثابت نہ ہوگی جب تک گواہوں سے ثابت نہ کر دے لیکن نفس دعوی کرنے سے اہل محلہ سے قسامت ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مقتول جنگل، بیابان، اور صحراء میں پایا جائے جس کے قریب کوئی آبادی نہ ہو یا ساحل سمندر پر بندھا ہوا ہو جس کے قریب

پانی گزر رہا ہے تو اس صورت میں کسی پر قسامت نہیں ہوگی اور قتیل کا خون ہدر ہوگا۔

ومستحلف قال قتله زید: مستحلَف اس شخص کو کہا جاتا ہے جس سے قسم لی جاتی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص سے مقتول کے بارے میں قسم لی جارہی تھی اس نے کہا کہ اس کو زید نے قتل کیا ہے تو اس کے کہنے کی بناء پر اس سے قسامت دفع نہ ہوگی بلکہ اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ خدا کی قسم میں نے اس کو قتل نہیں کیا ہے اور زید کے علاوہ مجھے کا اس کا کوئی قاتل معلوم نہیں تا کہ وضاحت کے ساتھ یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں یہ قائل خود بھی شریک نہیں (اس کی نفی ماقتلت سے ہوگئی) اور غیر بھی شامل نہین ہے (اس کی نفی ولاعرفت لہ قاتلا غیرہ سے ہوگئی)۔ اس سے معلوم ہو جائے گا کہ قتل میں زید منفرد ہے۔

وبطل شهادة بعض اهل المحلة: مسئلہ یہ ہے کہ اہل محلہ میں بعض لوگوں نے غیر اہل محلہ پر گواہی دی یعنی یہ کہا کہ اس کو فلاں نے قتل کیا ہے جو اس محلہ میں نہیں رہتا، یا ولی نے اہل محلہ میں ایک معین شخص پر قتل کا دعوی کیا اور اہل محلہ میں دو آدمیوں نے اس کے متعلق گواہی دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک گواہی قبول ہوگی۔
صاحبین کی دلیل یہ ہے جب ولی نے خود اہل محلہ کے علاوہ پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے خصومت دفع ہوگئی لھذا وہ خصم نہ رہے اور جب وہ خصم نہ رہے تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔
امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اہل محلہ کی کوتاہی کی وجہ سے تمام اہل محلہ خصم ہیں اور جب وہ خصم ہیں تو گواہی دینا اپنے سے خصومت دور کرنا ہے لھذا ان کی گواہی چونکہ اپنے فائدے کیلئے ہے اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومن جرح في حي: مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی محلہ میں ایک شخص کو زخمی کر دیا گیا لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ کس نے زخمی کیا ہے پھر وہاں سے اپنے گھر منتقل کر دیا گیا اور صاحب فراش رہا یہاں تک کہ اس زخم کی سرایت کی وجہ سے وہ مر گیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قسامت اور دیت اہل محلہ پر ہوگی کیونکہ یہ زخم قتل کا سبب بنا ہے اگر محلہ میں مقتول پایا جاتا تو قسامت اہل محلہ پر لازم ہوتی اسی طرح یہ زخم بھی چونکہ قتل کا سبب بنا ہے لھذا اہل محلہ پر قسامت لازم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں نہ قسامت ہے نہ دیت اسلئے کہ محلہ میں وہ قتل نہیں ہوا ہے بلکہ زخمی کر دیا گیا ہے۔ قسامت اور دیت قتل میں ہوتی ہے نہ کہ زخم میں۔

وفي رجلين في بيت بلاثالث: ایک کمرہ میں دو آدمی تھے جن کے ساتھ کوئی تیسرا شخص نہیں ہے پھر ان میں ایک شخص مقتول پایا گیا تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دوسرے شخص پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس شخص نے خودکشی کر لی ہو لھذا

دوسرے شخص پر ضمان نہیں آئے گا۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ انسان خودکشی نہیں کرتا لھذا یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے قتل کیا ہے۔

وفی قتیل قریة امرأة: اگر کسی عورت کی مارکیٹ میں کوئی مقتول پایا گیا تو قسامت عورت پر آئے گی اور اس سے مکرر قسم لی جائے گی تاکہ پچاس قسمیں پوری ہو جائیں جب عورت نے قسمیں کھالی پھر اس کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ کیا جائے گا یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قسامت بھی عورت کے عاقلہ پر آئے گی کیونکہ عورت اہل تناصر میں سے نہیں ہے لھذا عورت پر قسامت بھی نہ ہوگی اسلئے کہ قسامت اہل تناصر پر ہوتی ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر قسامت اسلئے ہے کہ قسامت تہمت کو دور کرنے کیلئے ہے اور عورت متہم ہے لھذا عورت پر قسامت آئے گی۔اور دیت چونکہ عاقلہ پر آتی ہے اسلئے عورت کے عاقلہ پر دیت آئے گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)۔

۲۲۔ربیع الثانی۔۲۹۳۰ھ مطابق ۱۹۔اپریل۔۲۰۰۹ء

کتاب المعاقل

ماقبل میں دیات کا بیان تھا اور اس میں ان لوگوں کا بیان کیا جائے گا جن پر دیت واجب ہوتی ہے یہاں پر اصل عبارت یوں ہے ''کتاب اہل المعاقل'' اور اہل معاقل عواقل ہیں مگر عام مصنفین کی یہی عادت ہے کہ وہ اس کو بحذف مضاف بیان کرتے ہیں۔

﴿العاقلة اهل الديوان لمن هو منهم﴾ اى الجيش الذى كتب اساميهم فى الديوان وهذاعندنا وعند الشافعىؒ هم اهل العشيرة لانه كان كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولانسخ بعده ولنا ان عمرؓ لما دون الدوانين جعل العقل على اهل الديوان بمحضرة من الصحابةؓ فهذا لايكون نسخا بل يكون تقريرا المعنى ان العقل على اهل النصرة وقد كانت بالانواع بالقرابة ونحوهافصارت فى عهدعمرؓ بالديوان وكذالوكانت بالحرف فالعاقلة على اهل الحرفة ﴿وتوخذ من عطاياهم فى ثلث سنين وكذامايجب فى مال القاتل﴾ فان قتل الاب ابنه توخذ فى ثلث سنين عندنا وعند الشافعىؒ تجب حالا ﴿فان خرجت لاكثر منها اواقل اخذ منه﴾ اى اعطيت عطاياهم ثلث سنين بعد القضاء بالدية فى سنة واحدة مثلاوفى اربع سنين يوخذ فى واحدة اواربع سنين ﴿وحيه لمن ليس منهم﴾ اى من اهل الديوان ﴿توخذ كل فى ثلث سنين ثلثة دراهم اواربعة فقط فى كل سنة درهم اومع ثلث هو الاصح﴾ انماقال هو الاصح لان

روایة القدوری انه لایزاد الواحد علی اربعة دراهم فی کل سنة لکن الاصح انه لایزاد علی اربعة دراهم فی ثلث سنین هکذا نص محمدؒ وعند الشافعیؒ یجب فی کل واحد نصف دینار .

ترجمہ: اور عاقلہ اہل دیوان ہے اس شخص کیلئے جو اہل دیوان میں سے ہو اور یہ وہ لشکر ہے جن کے نام رجسٹر ڈ میں لکھا ہوا ہو یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک عاقلہ خاندان والے ہیں اس لئے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح تھا اور آپ ﷺ کے بعد نسخ نہیں ہوتا ہماری دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے رجسٹر ڈ مقرر کئے تو صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں دیت جسٹر ڈ والوں پر لازم کردی اور یہ نسخ نہیں بلکہ اس بات کی تقریر ہے کہ دیت اہل نصرت پر ہے اور اہل نصرت کے کئی قسمیں ہیں جیسے قرابت وغیرہ لھذا حضرت عمرؓ کے دور میں اہل دیوان پر مقرر ہوگئی اسی طرح اگر پیشہ والے ہوں تو پھر دیت پیشہ والوں پر ہوگی اور دیت ان کی تنخواہوں سے لی جائے گی تین سال میں اسی طرح وہ دیت بھی جو قاتل کے مال میں واجب ہوتی ہے پس اگر باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کردیا تو ہمارے نزدیک یہ دیت اس سے تین سالوں میں لی جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال واجب ہوگی پس اگر تنخواہیں تین سالوں سے زیادہ میں نکلی یا کم میں تو اس سے لی جائے گی یعنی اگر دیت کے فیصلہ کرنے کے بعد ان کو تین سالوں کی تنخواہیں پیشگی ایک سال میں دیدی گئیں یا چار سالوں میں دیدی گئیں تو اس سے ایک سال میں یا چار سالوں میں لی جائے گی اور اس کا اپنا قبیلہ ہے اگر وہ اہل دیوان میں سے نہ ہو ہر ایک سے تین سالوں میں تین یا چار دراہم لئے جائیں گے ہر سال میں ایک درہم یا ایک درہم اور تہائی درہم اور یہی اصح ہے مصنفؒ نے فرمایا یہ کہ یہی اصح ہے اس لئے کہ قدوری کی روایت میں ہے کہ ایک شخص پر ایک سال میں چار دراہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا لیکن اصح یہ ہے تین سال میں چار دراہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا امام محمدؒ نے اسی کی تصریح کی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک پر نصفِ دینار واجب ہوگا۔

تشریح: معاقل اور اہل دیوان کی تفصیل:

معاقل، معقلة کی جمع ہے دیت کو کہا جاتا ہے اور عاقلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو دیت ادا کرتے ہیں دیات کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے یہاں معاقل کو دوبارہ لانا دیت کی تفصیل بتانے کیلئے نہیں بلکہ جو دیت ادا کرتے ہیں ان کی تفصیل بتانے کیلئے گویا کہ یہاں پر مضاف مقدر ہے یعنی ''کتاب اھل المعاقل'' اور دیت کو معقلة اسلئے کہا جاتا ہے کہ معقلة اور عقل کے معنی ہیں روکنا چونکہ دیت بھی خون کو ضائع ہونے سے روک دیتی ہے اس لئے اس کو معقلہ کہا جاتا ہے یا معقلہ کے معنی ہیں بندھا ہوا اونٹ کیونکہ جو اونٹ دیت میں دیئے جاتے تھے اور مجنی علیہ کے گھر میں باندھے جاتے تھے پھر اس میں عموم پیدا ہوگیا اور ہر قسم دیت کو معقلہ کہا جانے لگا چاہے اونٹ ہو یا دراہم اور دنانیر۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عواقل اہل دیوان ہیں یعنی جن لوگوں کے نام جس محکمہ کے رجسٹرڈ میں درج ہوتا ہے اس محکمہ والے اس آدمی کے عاقلہ ہیں جس کو ہماری اصطلاح میں یونین والے کہا جاتا ہے مثلاً پولیس والے الگ محکمہ ہے ان کے نام پولیس والوں کے رجسٹرڈ میں درج ہوتا ہے لھذا اگر کسی پولیس والے سے کوئی جرم صادر ہوگیا تو پولیس والے اس کے عاقلہ ہوں گے۔ فوج الگ محکمہ ہے ان کے نام الگ رجسٹرڈ میں درج ہوتے ہیں ٹرانسپورٹ والے الگ محکمہ ہیں ان کے نام الگ رجسٹرڈ میں درج ہوتے ہیں اساتذہ الگ محکمہ ہیں اسی طرح پیشہ کے اعتبار سے بھی محکمہ اور یونین بنائے جاتے ہیں مثلاً جیولرز الگ یونین ہے کپڑوں کے تاجروں کا الگ یونین ہوتا ہے پراپرٹی ڈیلروں کا الگ یونین ہوتا ہے جو لوگ جس محکمہ سے وابستہ ہیں ان کے محکمہ والے ان کے عاقلہ ہیں اور اس کی دیت اسی محکمہ والوں پر تقسیم کی جائے گی یہ تفصیل احناف کے نزدیک ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دیت اہل دیوان پر نہیں آئے گی بلکہ خود جانی کا قبیلہ اور خاندان دیت ادا کرے گا اس لئے کہ حضور ﷺ کے دور میں قبیلہ اور خاندان ہی دیت ادا کرتا تھا اور یہ حکم نہ آپ ﷺ کی حیات میں منسوخ ہوا ہے اور نہ آپ کی وفات کے بعد کیونکہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد تو نسخ متصور نہیں ہے۔

احناف کی دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے دواوین یعنی ہر محکمہ کیلئے الگ الگ رجسٹرڈ بنوائے اور ان کے نام اپنے اپنے محکمہ میں رجسٹرڈ میں درج کروایا تو پھر دیت اہل دیوان پر مقرر فرمادی اور یہ کام تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے تھا تو گویا کہ اس پر تمام صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہوگیا کہ دیت اہل دیوان پر ہے اور خاندان کو چھوڑ کر اہل دیوان پر دیت مقرر کرنا یہ حکم کا نسخ نہیں ہے بلکہ حکم کی مزید تقریر اور پختگی اور حکم اصلی کی رعایت ہے کہ دیت اہل نصرت پر لازم ہے تو ہر شخص کا محکمہ اور محکمہ کے ملازمین اہل نصرت ہے لھذا دیت بھی انہی پر لازم ہوگی اور جو آدمی پیشہ اور حرفت والا ہے ہر پیشہ والے آپس میں ایک دوسرے کے معاون اور اہل نصرت ہے لھذا دیت بھی انہی پر آئے گی۔

تؤخذ من عطایاھم: یہاں مصنفؒ دیت ادا کرنے کا طریقہ ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ یہ دیت ان کی تنخواہوں اور وظیفوں سے لی جائے گی تین سالوں میں۔

اسی طرح جو دیت قاتل کے مال میں واجب ہوجائے مثلاً باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردیا تو باپ کو قصاص معاف ہے لیکن دیت اس کے مال میں لازم ہے یہ دیت بھی باپ سے تین سالوں میں لی جائے گی البتہ امام شافعیؒ کے فرماتے ہیں کہ جو دیت قاتل کے مال میں واجب ہوجائے وہ پوری فی الحال دی جائے گی تین سالوں تک انتظار نہ کیا جائے گا اسلئے کہ تین سالوں تک انتظار کرنا تو عاقلہ کے واسطے تھا کیونکہ عاقلہ نے کوئی جرم نہیں کیا ہے بلکہ وہ تو جانی کے ساتھ تعاون کر رہے ہیں تو ان کے حق میں

تخفیف پیدا کرنے کیلئے تین سالوں میں ادا کرنے کی آسانی پیدا کردی گئی اور قاتل چونکہ خود ظالم ہے لھذا اس کے حق میں تخفیف نہ کی جائے گی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ شریعت نے باپ سے قصاص ساقط کر کے خلاف القیاس دیت ثابت کی ہے اور دیت کے بارے میں حکم صریح یہ ہے کہ یہ تین سال میں ادا کی جائے گی نیز جب اصل حکم یعنی قصاص میں تخفیف پیدا کر کے قصاص کو معاف کر کے دیت ثابت کی ہے تو فرع یعنی دیت میں تاجیل بھی ثابت ہوگی۔

لھذا حکم یہ ہے کہ اہل دیوان سے تین سالوں میں دیت لی جائے گی یہ اس صورت میں کہ جب ہر سال کی تنخواہ سال بسال مل رہی ہو لیکن اگر اہل دیوان کو تین سالوں کی تنخواہ پیشگی دیدی گئی تو پھر ان سے دیت بھی پیشگی لی جائے گی کیونکہ تین سالوں تک انتظار تنخواہ حاصل ہونے تک تھا جب تنخواہ ہی پہلے حاصل ہوگئی تو دیت بھی پہلے لی جائے گی اور اگر تنخواہ تین سالوں میں نہیں بلکہ موخر ہوگئی کہ تین سالوں کی تنخواہ چار یا پانچ سالوں میں مل گئی تو دیت بھی مؤخر کی جائے گی۔

اور اگر کوئی شخص اہل دیوان میں سے نہ ہو یعنی نہ محکمہ والوں میں سے ہو اور نہ اہل حرفت میں سے ہو تو پھر اس کا عاقلہ خود اس کا خاندان ہے۔

تؤخذ کل فی ثلث سنین :یعنی جن عاقلہ سے دیت لی جاتی ہے چاہے اہل دیوان اور اہل حرفت ہو یا خاندان والے۔ان میں سے ہر ایک سے تین سالوں میں صرف تین یا چار درہم لئے جائیں گے اس زیادہ نہیں لئے جائیں گے ہاں اگر عاقلہ زیادہ ہو تو تین سے کم بھی لئے جاسکتے ہیں اگر عاقلہ کم ہو تو تین یا چار درہم سے زیادہ نہیں لئے جائیں گے بلکہ اس صورت میں عاقلہ کے ساتھ دوسرے لوگوں کو ملایا جائے گا تاکہ آسانی کے ساتھ دیت پوری ہوجائے بہرحال جب ہر ایک شخص پر تین سالوں میں تین یا چار درہم واجب ہیں تو اس کی ترتیب یہ ہوگی کہ ایک شخص سے ایک سال میں صرف ایک درہم لیا جائے گا (جبکہ اس پر تین درہم لازم ہوں) یا ایک درہم اور ایک درہم کا تہائی حصہ لیا جائے گا (جبکہ چار درہم لازم ہوں) اور یہ صورت اصح ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس کو اصح کہا وجہ اس کی یہ ہے کہ امام قدوریؒ نے روایت کی ہے انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ ہر ایک شخص سے ایک سال میں چار درہم سے زیادہ نہیں لیا جائے گا تو مصنفؒ نے فرمایا کہ وہ روایت غیر اصح ہے اصح روایت یہ ہے کہ تین سال میں چار درہم سے زیادہ نہیں لیا جائے گا جیسا کہ امام محمدؒ نے خود اس کی تصریح کی ہے کہ تین سالوں میں چار دراہم سے زیادہ نہیں لیا جائے گا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر ایک شخص سے نصف دینار یا پانچ دراہم لیا جائیں گے کیونکہ عاقلہ پر دیت واجب کرنا زکوۃ کی طرح ہے یعنی جس طرح زکوۃ کسی چیز کا عوض نہیں بلکہ ابتداء ایک صلہ ہے اسی طرح عاقلہ پر دیت، بھی کسی چیز کے عوض میں لازم نہیں ہوئی بلکہ جانی کے ساتھ تعاون کر کے اپنی طرف سے تبرع اور صلہ ہے اور زکوۃ میں حکم یہ ہے کہ نصاب یعنی 200 درہم میں 5 درہم واجب ہے یا نصف دینار واجب ہے تو دیت میں بھی ہر ایک پر یا 5 درہم یا نصف دینار واجب ہوگا کیونکہ صحابہ کرامؓ کے دور میں 5 دراہم اور نصف دینار کی قیمت برابر تھی۔

﴿وان لم يتسع الحى ضم اليه اقرب الاحياء نسبا الاقرب فالاقرب كمافى العصبات والقاتل كاحدهم﴾ هذا عندنا وعند الشافعیؒ لايجب على القاتل شیء ﴿وللمعتق حى سيده ولمولى الموالاة مولاه وحيه ويتحمل العاقلة مايجب بنفس القتل وقدر ارش الموضحة فصاعدا لايجب بصلح اوقرار لم تصدقه العاقلة او عمد سقط قوده بشبهة اوقتله ابنه عمدا ولايجب بجناية عبد اوعمد ومادون ارش موضحة بل الجانی﴾

ترجمہ: اور اگر اس کا قبیلہ اس کیلئے کافی نہ ہو تو باعتبار نسب قریب تر قبیلہ اس کے ساتھ ملایا جائے گا اس کے بعد قریب تر، قریب تر۔ جیسا کہ عصبات میں ہے اور قاتل بھی ان میں سے ایک فرد ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں اور آزاد کردہ کے عاقلہ مولیٰ کا قبیلہ ہے اور مولی الموالاۃ کے عاقلہ اس کا مولیٰ اور اس کا قبیلہ ہے اور عاقلہ وہ دیت برداشت کرتے ہیں جو نفس قتل سے واجب ہوتی ہے اور اتنی مقدار جو موضحہ کے بقدر یا اس سے زیادہ ہو نہ وہ کہ جو صلح سے واجب ہو یا جانی کے اقرار سے کہ عاقلہ نے اس کی تصدیق نہ کی ہو اور اس قتل عمد دیت جس میں قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہوا ہو یا باپ نے اپنا بیٹا عمداً قتل کیا ہو اور نہ غلام کی جنایت کی دیت اور عمداً جنایت کی دیت اور موضحہ سے کم کی بلکہ جانی پر لازم ہوگی۔

تشریح: ماقبل میں فرمایا تھا کہ عاقلہ پر دیت لازم ہوگی لیکن فی آدمی پر چار درہم سے زیادہ لازم نہ ہوگا لیکن اگر عاقلہ کم ہو تو پھر ان کے ساتھ دوسرا قبیلہ اور خاندان ملایا جائے گا تا کہ ہر ایک پر چار دراہم سے زیادہ لازم نہ ہو جائے اور اب وہ دوسرا قبیلہ نسب کے اعتبار سے ملایا جائے گا جو نسب میں قریب تر ہوگا سب سے پہلے ان کو شامل کیا جائے گا پھر اس کے بعد جو قریب تر ہوگا اس کو ملایا جائے گا جیسا کہ عصبات کی ترتیب ہے یعنی اولا قاتل کے بھائیوں کو ملایا جائے گا پھر چچاؤں کو پھر چچازاد بھائیوں کو اس کے بعد باپ کے چچازاد بھائیوں کو پھر ان کی اولاد کو، اور قاتل ان میں سے ایک فرد شمار ہوگا یعنی قاتل پر بھی چار درہم سے زیادہ لازم نہ کیا جائے گا یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل پر کچھ بھی لازم نہیں اس لئے کہ قاتل معذور ہے کیونکہ اس نے

قصدا یہ کام نہیں کیا ہے جیسا کہ قاتل سے کل دیت ساقط ہے اسی طرح جز بھی ساقط ہوگا۔

احناف فرماتے ہیں کہ یہ کہاں کا انصاف ہے کہ جرم تو کرے قاتل اور جزاء لازم ہو دوسروں پر اور قاتل معاف ہو اور اگر قاتل معذور ہے تو دوسرے لوگ اس سے بھی زیادہ معذور ہیں کیونکہ انہوں نے تو جرم کیا نہیں ہے اور جرم میں گرفتار ہیں حالانکہ ایک کا بوجھ دوسرے پر نہیں ڈالا جاتا لھذا انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ جتنی جزاء دوسروں پر لازم ہوتی ہے اتنی قاتل پر بھی لازم ہو اور قاتل پر کل دیت اسلئے لازم نہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کر کے اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آتا ہے حالانکہ وہ تعاون کا محتاج ہے لھذا اس کے ساتھ تعاون کیا جائے گا تاکہ اس کی پریشانی دور ہو۔

اور اگر آزاد کردہ غلام نے کوئی جنایت کی تو اس کی دیت مولی اور اس کا عاقلہ ادا کریں گے کیونکہ اس کی ولاء مولی کو مل رہی ہے تو دیت بھی مولی پر ہوگی۔

اور مولی لموالاۃ یعنی جس نو مسلم نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور اس کے ساتھ یہ عقد کر لیا آپ میرے مولی ہیں اگر مجھ سے کوئی جرم سرزد ہو جائے تو آپ میری دیت دیں گے اور اگر میں مرجاؤں تو میری میراث آپ کو ملے گی اس جیسے مولی کی دیت اس کا مولی اعلی اور اس کا عاقلہ دیں گے۔

ویتحمل العاقلة مایجب بنفس القتل: عاقلہ وہ دیت برداشت کریں گے جو نفس قتل سے واجب ہوتی ہے وہ قتل ابتداء موجب قصاص نہ ہو بلکہ موجب دیت ہو جیسے قتل شبہ عمد، قتل خطاء، جار مجرائے خطاء قتل بسبب۔ اسی طرح اس زخم کا تاوان بھی عاقلہ دیں گے جو موضحہ ہو یا موضحہ سے زیادہ ہو اس کی دیت بھی عاقلہ پر آئے گی۔ یعنی نصف عشر دیت یا اس سے زیادہ ہو اس کی دیت عاقلہ برداشت کریں گے اور جو نصف عشر دیت سے کم ہے وہ عاقلہ پر نہ ہوگی خود جانی کے مال میں ہوگی۔

اور اگر کوئی قتل ایسا ہو کہ اس میں ابتداء دیت واجب نہ بلکہ قصاص واجب ہو لیکن پھر صلح کے ذریعہ اس میں واجب ہو گیا تو یہ مال عاقلہ پر لازم نہ ہوگا بلکہ خود قاتل کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

اسی طرح جب کسی شخص نے جنایت کا اقرار کیا اور عاقلہ نے اس کی تصدیق نہیں کی تو اس کا تاوان بھی عاقلہ پر لازم نہ ہوگا۔

اسی طرح ایسا قتل عمد جس میں شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا اور دیت لازم ہو گئی تو یہ دیت عاقلہ پر لازم نہ ہوگی اس لئے کہ ابتداءً دیت ثابت نہیں تھی بلکہ شبہ کی وجہ سے قتل ساقط ہو گیا اور قصاص کے عوض دیت لازم ہو گئی ہے لھذا دیت قاتل کے مال سے ادا کی جائے گی۔

اسی طرح اگر باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کیا تو باپ سے قصاص ساقط اور دیت لازم ہے یہ دیت بھی عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ

باپ کے مال سے ادا کی جائے گی اس لئے کہ یہاں پر قصاص واجب تھا لیکن باپ کے احترام کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا اسی طرح غلام کی جنایت کی دیت بھی عاقلہ ادا نہیں کریں گے کیونکہ غلام اہل تناصر میں سے نہیں ہے لھذا یا تو جنایت میں غلام دیا جائے گا یا مولیٰ اس کی قیمت کا فدیہ دے گا۔

اسی طرح اگر کسی آدمی نے عمداً جنایت کی تو اس کی دیت بھی عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ خود جانی ادا کرے گا کیونکہ عاقلہ عمد کی دیت ادا نہیں کرتے بلکہ خطاء کی دیت ادا کرتے ہیں۔

اسی طرح جو زخم موضحہ سے کم ہو اس کا ضمان بھی عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ خود جانی ادا کرے گا اس کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے موقوفاً بھی اور مرفوعاً بھی وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ''لا تعقل العواقل عمدا و لا صلحا و لا اعترافا و لا مادون ارش الموضحة'' لھذا جس زخم کی دیت نصف عشر دیت سے کم ہو تو عاقلہ ادا نہیں کریں گے بلکہ خود جانی کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

(واللہ اعلم بالصواب)

ختم شد کتاب المعاقل ۔۲۲۔ ربیع الثانی ۔۱۴۳۰ھ مطابق ۱۹۔ اپریل ۔۲۰۰۹ء

کتاب الوصایا

وصیت کی تعریف: وصیت کے لغوی معنی ہیں ''طلب الفعل عن الغیر'' دوسرے سے فعل طلب کرنا اور اصطلاح میں ''تملیک مضاف الی مابعد الموت بطریق التبرع'' وصیت وہ تملیک ہے جو مابعد الموت کی طرف بطریق تبرع مضاف ہے خواہ تملیک عین ہو یا تملیک دین یا تملیک منافع۔

وصیت کے اقسام: وصیت کی دو قسمیں ہیں (۱) وصیت مطلقہ (۲) وصیت مقیدہ۔

وصیت مطلقہ یہ ہے کہ کوئی شخص بغیر کسی شرط کے وصیت کر دے مثلاً یہ کہے کہ میرے مال کا ثلث فلاں کیلئے ہے۔

اور وصیت مقیدہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شرط ہو مثلاً یہ کہے کہ اگر میں اس مرض میں مرگیا یا اگر میں اس سفر میں مرگیا تو فلاں کیلئے میرے مال کا ثلث ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شرط پوری ہو گئی تو حکم ثابت ہو گا یعنی وصیت لازم ہو گی ورنہ نہیں۔

وصیت کی مشروعیت: وصیت کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیة للوالدین

والاقربین بالمعروف حقا علی المتقین ''اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ہے''من بعد وصیة یوصی بها او دین''۔

حدیث سے۔حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے''الثلث و الثلث کثیر''۔

اجماع سے۔تمام فقہاء اور علماء کا اجماع ہے وصیت کے جائز ہونے پر۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو اس لئے موصی، موصی لہ کو ایسے وقت مالک بناتا ہے جس وقت موصی خود ہی اس کا مالک نہیں بلکہ وہ وفات ہو چکا ہے لھذا جو شخص خود کسی چیز کا مالک نہ ہو تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکے گا۔لیکن استحساناً وصیت کو جائز قرار دیا گیا ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو وصیت کی حاجت ہے کیونکہ ہر شخص اس بات کا محتاج ہے کہ زیادہ سے نیک عمل کرے اور مرنے کے بعد بھی نیک عمل کا محتاج ہے لھذا وصیت اس کا ذریعہ ہے تاکہ دنیا و آخرت میں ثواب اور نیکی حاصل ہو۔

باعتبار حکم شرعی وصیت کی پانچ قسمیں ہیں۔(۱) واجب وصیت جیسے ودیعت اور دین مجہول کے ادا کرنے کی وصیت، اس حق کی وصیت جو ذمہ پر واجب ہو جیسے زکوۃ، حج کفارہ، روزے کا فدیہ، وغیرہ۔

(۲) مستحب وصیت۔جیسے اپنے ان اقارب کیلئے جو وارث نہیں ہیں خیر اور نیکی کے کام کیلئے وصیت کرنا مستحب ہے۔

(۳) مباح وصیت۔جیسے اغنیاء کیلئے وصیت کرنا مباح ہے۔

(۴) مکروہ تحریمی وصیت۔جیسے فساق و فجار کیلئے وصیت کرنا۔

(۵) حرام وصیت۔جیسے معصیت کی وصیت کرنا مثلاً گرجا بنانے کی وصیت تورات اور انجیل لکھنے کی وصیت وغیرہ یہ حرام ہے۔

وصیت کے ارکان: احناف کے نزدیک وصیت کا رکن صرف ایجاب ہے اور قبول وصیت کیلئے شرط تو ہے لیکن رکن نہیں ہے۔

لیکن علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں فرمایا ہے کہ وصیت کیلئے ایجاب اور قبول دونوں رکن ہیں جیسا کہ عام معاملات میں۔

الفاظ مصطلحہ کی وضاحت: ''موصی'' وصیت کرنے والا ''موصی لہ'' وہ شخص جس کیلئے وصیت کی جارہی ہے ''موصی بہ'' وہ چیز جس کی وصیت کی جارہی ہے۔

﴿ھی ایجاب بعد الموت وندبت باقل من الثلث عند غنی ورثته او استغنائھم بحصتھم کترکھا بلااحدھما﴾ ای لم تکن الورثة اغنیاء ولایصیرون الاغنیاء بحصتھم من الترکة فترک الوصیة افضل **﴿وصحت للحمل وبه ان ولدت لاقل من مدته من وقتھا﴾** ای انما تصح الوصیة ان ولدت لاقل من ستة اشھر من وقت الوصیة والفرق بین اقل مدة الحمل وبین اقل من مدة الحمل دقیق الاول ستة اشھر من

وقت الوصية والثاني اقل من ستة اشهر .

ترجمہ: اور یہ واجب کرنا ہے موت کے بعد اور مستحب ہے ثلث سے کم میں جبکہ ورثاء غنی ہوں یا اپنے حصہ پانے کی وجہ سے غنی ہو گئے جیسا کہ ترکِ وصیت مستحب ہے ان دونوں کے بغیر یعنی جب ورثاء مالدار نہ ہوں اور نہ ترکہ میں سے اپنے حصہ پانے سے مالدار ہو گئے ہوں تو پھر ترکِ وصیت افضل ہے اور صحیح ہے وصیت حمل کیلئے اور حمل کی جبکہ جنے اقل مدت میں وصیت کے وقت سے۔ اقل مدتِ حمل اور حمل کی مدت سے کم کے درمیان فرق باریک ہے پہلی مدت چھ مہینے ہے وصیت کے وقت سے اور دوسری مدت چھ مہینے سے کم ہے۔

تشریح: وصیت کہتے ہیں کہ موت کے بعد واجب کرنا یعنی جب کسی نے شریعت کے اصول کے مطابق وصیت کی تو وصی پر واجب ہے کہ موت کے بعد اس کی تنفیذ کرے۔

وندبت باقل من الثلث: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ثلث سے کم میں وصیت کرنا مندوب ہے کیونکہ میراث کی آیت نازل ہونے سے پہلے وصیت فرض تھی لیکن جب میراث کی آیت نازل ہو گئی تو اس سے وصیت کی فرضیت ختم ہو گئی لیکن استحباب اب بھی باقی ہے اور یہ استحباب ثلث سے کم میں ہے کیونکہ جب حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے پورے مال کی وصیت کرنا چاہا تو آپ ﷺ نے اجازت نہیں دی پھر ایک شطر کی آپ ﷺ نے اجازت نہیں دی پر ثلث کی آپ ﷺ نے فرمایا کہ ثلث بھی زیادہ ہے لھذا ثلث سے میں وصیت کرنا مندوب ہوگا لیکن یہ بھی اس وقت کہ جب ورثاء مالدار ہوں یعنی اپنے مال کے وجہ سے میراث تقسیم ہونے سے پہلے مالدار ہوں تو اس وقت ثلث میں وصیت کرنا مندوب ہے۔ یا پہلے سے تو مالدار نہیں لیکن میراث تقسیم کرنے کے نتیجہ میں ہر شخص کو اتنا حصہ مل گیا کہ ہر ایک اپنے اپنے حصہ پانے کے نتیجہ میں مالدار بن سکتا ہے تو اس وقت ثلث سے کم وصیت کرنا مستحب ہے۔ لیکن اگر یہ دونوں باتیں نہ ہوں تو ترکِ وصیت مستحب ہے یعنی اگر ورثاء نہ پہلے سے مالدار ہوں اور نہ میراث تقسیم کرنے کے نتیجہ میں ہر ایک شخص کو اتنا حصہ مل سکتا ہے جس سے مالدار ہو جائے تو پھر ترکِ وصیت یعنی وصیت نہ کرنا افضل ہے کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت سعدؓ سے فرمایا تھا کہ تم اگر اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ دو یہ تمہارے لئے افضل ہے۔

وصحت للحمل وبه: اور حمل کیلئے وصیت کرنا صحیح ہے مثلاً یہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو حمل ہے اس کیلئے میرے مال کے ثلث کی وصیت ہے۔ اور حمل کی وصیت کرنا بھی صحیح ہے یعنی یہ کہے کہ اس گائے کا جو حمل ہے یا اس باندی کا جو حمل

ہے اگر وہ پیدا ہوا تو فلاں کو دیدینا یہ وصیت کرنا صحیح ہے اس شرط پر کہ وقت وصیت اور بچہ جننے کے درمیان جو مدت ہے یہ مدت، حمل کی مدت سے کم ہو یعنی جس وقت موصی نے حمل کیلئے یا حمل کی وصیت کی اس وقت سے لے کر بچہ جننے تک جو مدت ہے یہ چھ مہینے سے کم ہو چاہے ایک دن کم ہی کیوں نہ ہو تا کہ یہ معلوم ہو جائے تو وصیت کے وقت حمل موجود تھا اس لئے وصیت کیلئے یہ شرط ہے کہ موجود کیلئے اور موجود ہو کی وصیت جائز ہے معدوم کیلئے یا معدوم کی وصیت جائز نہیں۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اقل مدت حمل اور مدت سے اقل میں فرق انتہائی باریک ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے اور مدت حمل سے اقل چھ ماہ سے کم ہے مثلاً جب ایک شخص نے یکم محرم الحرام میں حمل کیلئے وصیت کی اور پھر وہ حمل ۲۹۔ جمادی الثانی میں پیدا ہوا تو یہ وصیت حمل کیلئے صحیح ہوگی اسلئے کہ چھ مہینے سے ایک دن کم میں بچہ پیدا ہوگیا تو معلوم ہوا کہ وصیت کے وقت حمل موجود تھا لیکن اگر یکم رجب یا اس کے بعد بچہ پیدا ہوا تو پھر حمل کیلئے جو وصیت کی گئی تھی وہ نافذ نہ ہوگی اس لئے کہ یہ امکان موجود ہے کہ وصیت کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ اس کے بعد علوق ہوا ہو لھذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے اور مدت حمل سے اقل مدت چھ ماہ سے کم ہے چاہے ایک دن کم ہو یا دو دن یا ایک ہفتہ وغیرہ۔

﴿ وهي والاستثناء ﴾ اى انما تصح الوصية والاستثناء ﴿ في وصية بامة الاحملها ﴾ فان كل مايصح افراده بالعقد يصح استثنائه من العقد فاذا صح الوصية بالحمل صح استثناء الحمل من الوصية ﴿ ومن المسلم للذمي وعكسه ﴾ قيد بالذمي لان الوصية للحربي لاتجوز ﴿ وبالثلث للاجنبي لافي اكثر منه ولالوارثه وقاتله مباشرة الاباجازة ورثته ﴾ قوله مباشرة احتراز عن القتل تسببا كحفر البير وعند الشافعيؒ تجوز الوصية للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لرجل ثم انه قتل الموصى ﴿ ولامن صبى ﴾ هذا عندنا وعند الشافعيؒ تجوز ﴿ ومكاتب وان ترك وفاء.

ترجمہ: وصیت اور استثناء دونوں صحیح ہیں باندی کی وصیت میں مگر حمل کا استثناء کرنا اس لئے کہ جس کا الگ عقد کرنا صحیح ہے عقد سے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے پس جب حمل کی وصیت کرنا صحیح ہے تو وصیت سے حمل کا استثناء کرنا بھی صحیح ہے اور صحیح ہے ذمی کی جانب سے مسلمان کیلئے اور اس کا عکس ذمی کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ حربی کیلئے وصیت کرنا جائز نہیں اور اجنبی کیلئے ثلث کی وصیت کرنا صحیح ہے نہ ثلث سے زیادہ میں نہ وارث اور نہ قاتل کیلئے جب کہ قتل مباشرۃً ہو مگر ورثاء کی اجازت سے احتراز ہے قتل بالسبب سے جیسے کنواں کھودنا، امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل کیلئے وصیت کرنا جائز ہے اور اسی اختلاف پر جب کسی نے ایک آدمی کیلئے وصیت کی پھر اس نے موصی کو قتل کر دیا اور صبی کی جانب سے وصیت کرنا بھی صحیح نہیں یہ ہمارے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے

نزدیک جائز ہے اور مکاتب کی جانب سے بھی وصیت صحیح نہیں اگر چہ اس نے پورا بدل کتابت چھوڑا ہو۔

تشریح: جس چیز کا عقد کرنا صحیح ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی صحیح ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے حاملہ باندی کی وصیت کی کہ میری موت کے بعد یہ باندی فلاں کی ہوگی لیکن اس کا حمل نہ ہوگا تو وصیت اور استثناء دونوں صحیح ہیں اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس پر الگ عقد واقع کرنا صحیح ہوتا ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اور حمل کا الگ عقد کرنا صحیح ہے یعنی اگر کسی نے حمل کی وصیت کی کہ میری باندی کا حمل فلاں کو دینا تو یہ وصیت صحیح ہے لھذا عقد سے حمل کا استثناء کرنا بھی صحیح ہوگا۔

اسی طرح اگر مسلمان نے ذمی کیلئے وصیت کی یا ذمی نے مسلمان کیلئے وصیت تو بھی صحیح ہے کیونکہ ذمی اہل تبرع ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لاینھاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم" ذمی کے ساتھ مقید کرنے سے احتراز ہے حربی سے کیونکہ حربی کیلئے وصیت کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حربی اہل تبرع نہیں ہے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین "لھذا حربی کیلئے وصیت جائز نہیں ہے ۔

وبالثلث للاجنبی :اجنبی کیلئے ثلث کی حد تک وصیت کرنا جائز ہے اجنبی سے مراد وہ شخص ہے جو بالفعل وارث نہ ہو اگر چہ رشتہ دار ہو۔اجنبی کیلئے ثلث کی حد تک وصیت کرنا جائز ہے۔اور ثلث سے زیادہ وصیت کرنا جائز نہیں ،نہ وارث کیلئے وصیت جائز ہے اور نہ ایسے قاتل کیلئے جو مباشر ہو۔

آپ ﷺ کا ارشاد ہے "لا وصیۃ لوارث ولا اقرار بدین "(سنن کبری مصنف عبدالرزاق) ۔اور قاتل کیلئے بھی وصیت جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر ورثاء اجازت دیدے تو پھر ثلث سے زیادہ میں بھی وصیت جائز ہو جائے گی اور وارث کیلئے بھی جائز ہو جائے گی کیونکہ یہ ورثاء کا حق ہے جب وہ خود اپنے حق چھوڑنے پر راضی ہیں تو پھر کوئی ان کو مجبور نہیں کر سکتا۔

بشرطیکہ ورثاء بالغ ہوں اگر بالغ نہ ہوں تو پھر ان کی اجازت معتبر نہیں البتہ قاتل کیلئے ورثاء کی اجازت سے وصیت نافذ ہوگی یا نہ ہوگی چنانچہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاتل کیلئے ورثاء کی اجازت سے بھی وصیت جائز نہ ہوگی اس لئے قاتل کا محروم ہونا ورثاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق شریعت کی وجہ سے ہے لھذا ورثاء کی اجازت سے بھی وہ وصیت کا مستحق نہ ہوگا جبکہ حضرات طرفینؒ کے نزدیک قاتل کیلئے بھی ورثاء کی اجازت سے وصیت صحیح ہے۔(حاشیہ ردالمحتار)۔

ہم نے قید لگائی کہ قتل مباشرۃً ہے لھذا اگر قتل مباشرۃً نہ ہو بلکہ تسبباً جیسے کسی شخص نے راستے میں کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں

گر کر ہلاک ہوگیا اور اس شخص نے قاتل کیلئے وصیت کردی تھی تو یہ وصیت نافذ ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاتل کیلئے مطلقاً وصیت جائز ہے چاہے قتل مباشرۃً ہو یا تسبباً۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کیلئے وصیت کی اور موصی نے وصیت کے بعد موصی کو خطاءً قتل کردیا تو ہمارے نزدیک قاتل کیلئے وصیت باطل ہوجائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

اسی طرح صبی کی وصیت بھی جائز نہیں کیونکہ صبی محجور ہے اور محجور کی وصیت جائز نہیں ہوتی اور مکاتب کی وصیت بھی جائز نہیں اگرچہ اس نے بدل کتابت چھوڑا ہو کیونکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی ہو وہ غلام ہی ہوتا ہے اور غلام کی وصیت جائز نہیں ہوتی۔

﴿وقدم الدین علیها وتقبل بعدموته وبطل قبولها وردها فی حیاته وبه﴾ ای بالقبول ﴿یملک الاذامات موصیه ثم هو﴾ ای الموصی له ﴿بلاقبول فهولورثته﴾ ای لورثة الموصی له ﴿وله ان یرجع عنها بقول صریح اوفعل یقطع حق المالک عما غصب کمامر﴾ قدمر فی کتاب الغصب قوله فان غصب وغیر فزال اسمه واعظم منافعه ضمنه وملکه فهذا التغیر رجوع عن الوصیة ﴿اویزید فی الموصی به مایمنع تسلیمه الابه کلت السویق بسمن والبناء فی دار اوصی بها وتصرف یزیل ملکه کالبیع والهبة لابغسل الثواب اوصی به ولابجحودها﴾ خلافا لابی یوسفؒ فان الجحود رجوع عنده ﴿وتبطل هبة المریض ووصیته لمن نکحها بعدها﴾ ای وهب المریض لامرأة شیئاً اووصی لها بشیء ثم تزوجها ثم مات تبطل الهبة والوصیة لان الوصیة ایجاب بعد الموت وعند الموت هی وارثة له واما الهبة فهی وان کانت منجزة فهی کالمضافة الی الموت لان حکمها یتقرر عند الموت الاتری انها تبطل بالدین المستغرق وعند عدم الدین یعتبر من الثلث بخلاف الاقرار فانه ان اقرلها ثم تزوجها حیث یصح لانهاعند الاقرار اجنبیة.

ترجمہ: اور دین، وصیت پر مقدم ہوگا اور وصیت قبول ہوگی موصی کی موت کے بعد اور باطل ہے اس کا قبول اور رد کرنا موصی کی حیات میں اور قبول کے ذریعہ موصی لہ مالک ہوگا مگر یہ کہ موصی مرجائے پھر موصی لہ اس کے قبول کئے بغیر مرجائے تو پھر وہ موصی لہ کے ورثاء کو ملے گی اور موصی کیلئے وصیت سے رجوع کرنا جائز ہے چاہے قول صریح کے ساتھ ہو یا ایسے فعل کے ساتھ ہو جو مالک کا حق منقطع کرتا ہے مغصوب سے جیسا کہ گزر گیا ہے کتاب الغصب میں گزر گیا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کی اور اس

میں ایسا تغیر کیا کہ اس کا نام اور بڑے منافع زائل ہو گئے تو غاصب اس کا ضامن ہو کر مالک ہوگا تو یہ تغیر وصیت سے رجوع کرنا ہے یا موصی بہ میں ایسی زیادتی کرے جو سپردگی کیلئے مانع ہو مگر زیادتی کے ساتھ جیسے ستو کو گھی کے ساتھ ملانا اور اس گھر میں تعمیر کرنا جس کی وصیت کی تھی اور ایسا تصرف کرنا جو مالک کی ملکیت کو زائل کردے جیسے فروخت کرنا، ہبہ کرنا نہ کہ اس کپڑے کا دھونا جس کی وصیت کی تھی اور نہ انکار کرنے سے۔ برخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس لئے کہ ان کے نزدیک انکار کرنا رجوع ہے۔

اور اس مریض کا ہبہ اور وصیت باطل ہوگی اس عورت کے لئے جس کے ساتھ وصیت کرنے کے بعد نکاح کیا یعنی مریض نے کسی عورت کو کوئی چیز ہبہ کردی یا اس کیلئے کسی چیز کی وصیت کی پھر اس کے ساتھ نکاح کیا پھر وہ مر گیا تو ہبہ اور وصیت باطل ہوگی اس لئے کہ وصیت موت کے بعد واجب کرنے کا نام ہے اور موت کے وقت وہ شوہر کی وارث ہے ہبہ اگرچہ نافذ ہے لیکن وہ موت کی طرف منسوب ہونے کی طرح ہے اس لئے کہ ہبہ کا حکم مضبوط ہوتا ہے موت سے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ دین مستغرق کی وجہ سے ہبہ باطل ہوتا ہے اور دین نہ ہونے کی صورت میں ثلث سے معتبر ہوتا ہے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر ایک شخص کسی عورت کے لئے اقرار کرے اور پھر اس کے ساتھ شادی کرے تو اقرار صحیح ہے اس لئے کہ اقرار کے وقت وہ اجنبیہ تھی۔

تشریح: وصیت پر دین مقدم ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی شخص نے وصیت کی ہو تو اس کی موت کے بعد اس کے ترکہ سے سب سے پہلے اس کی تکفین اور تجہیز کی جائے گی اس کے بعد اس کے ترکہ سے دین ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد ثلث مال سے وصیت ادا کی جائے گی۔

وتقبل بعد قبوله: موصی بہ میں ملکیت ثابت ہونے کیلئے موصی لہ کا قبول کرنا شرط ہے لیکن یہ قبول اور رد موصی کی موت کے بعد ہوگا موصی کی موت سے پہلے اس کی حیات میں قبول کرنا یا رد کرنا معتبر نہیں ہے کیونکہ موت سے پہلے وصیت ثابت ہی نہیں تو قبول کرنا یا رد کرنا کیسے معتبر ہو جائے گا۔

اور موت کے بعد موصی لہ موصی بہ کا مالک ہوگا قبول کرنے کے بعد۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وصیت میں موصی لہ کی جانب سے قبول کرنا شرط نہیں بلکہ بغیر قبول کے بھی موصی لہ کیلئے ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ وصیت اخت المیراث ہے دونوں میں وارث کیلئے خلافۃً ملکیت ثابت ہوتی ہے لھذا دونوں میں قبول کئے بغیر ملکیت ثابت ہوگی۔

ہمارے نزدیک میراث تو خلافۃً ثابت ہوتی ہے لھذا اس میں قبول کرنا شرط نہیں ہے لیکن وصیت خلافۃً ثابت نہیں ہوتی بلکہ وصیت میں ملکیتِ جدیدہ ثابت ہوتی ہے اور ملکیت جدیدہ بغیر قبول کے ثابت نہیں ہوتی اسلئے وصیت میں ملکیت ثابت کرنے کیلئے موصی لہ کا قبول کرنا شرط ہے۔

ولہ ان یرجع عنہا: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موصی کیلئے جائز ہے کہ وصیت کرنے کے بعد اس سے رجوع کرے کیونکہ موصی کی حیات میں وصیت عقد لازم نہیں ہے بلکہ عقدِ تبرع ہے اور تبرعات میں الزام نہیں ہوتا۔

اب رجوع کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) قولی رجوع یعنی موصی زبان سے اقرار کرلے کہ میں نے اپنی وصیت سے رجوع کرلیا۔

(۲) فعلی اور عملی رجوع کہ موصی، موصی بہ میں ایسا تصرف کرے جس سے مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے یعنی جس طرح غاصب اگر کوئی چیز غصب کرے اور پھر اس میں ایسا تصرف کرے جس سے مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے تو غاصب اس کا مالک بن جاتا ہے اور اس پر اس چیز کا مثل یا قیمت واپس کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ مثلاً غاصب نے اس چیز میں ایسا تصرف کیا جس سے اس چیز کا نام ہی بدل گیا تو مثلاً روئی سے کپڑا بنوالیا یا اس چیز کے بڑے منافع زائل ہو جائیں۔ تو ایسے تصرف کرنے سے مالک کا حق منقطع ہو جاتا ہے لھذا موصی بہ میں ایسے تصرف کرنا رجوع کی دلیل ہے

یا موصی، موصی بہ میں ایسا اضافہ کرے جو قابلِ انفکاک نہ ہو یعنی موصی بہ کی سپردگی اس اضافے کے بغیر ممکن نہ ہو۔ مثلاً کسی نے ستو کی وصیت کی تھی پھر ستو کے ساتھ گھی ملا دیا، یا کسی نے خالی زمین کی وصیت کی تھی پھر اس میں عمارت بنائی تو اب ستو کی سپردگی گھی کے بغیر اور زمین کی سپردگی عمارت کے بغیر ممکن نہیں لھذا یہ وصیت سے رجوع شمار ہوگا۔

یا موصی نے موصی بہ میں ایسا تصرف کیا جس سے مالک کی ملکیت زائل ہوگئی مثلاً جس چیز کی وصیت کی تھی اس کو فروخت کر دیا، یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا تو یہ بھی وصیت سے رجوع شمار ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے کپڑے کی وصیت کی اور پھر اس کو دھلوایا تو یہ رجوع شمار نہ ہوگا اس لئے کہ اس سے نہ تو کپڑے میں اضافہ ہوا ہے اور نہ کوئی تبدیلی آئی ہے۔ یا اگر کسی نے وصیت کی تھی اور وصیت سے انکار کر دیا تو یہ بھی وصیت سے رجوع شمار نہ ہوگا یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت سے انکار کرنا رجوع شمار ہوتا ہے۔

وتبطل ھبة المریض: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے بیماری کی حالت میں ایک اجنبیہ عورت کو چیز کوئی ہبہ کر دی یا اس کیلئے کسی چیز کی وصیت کر دی پھر اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور پھر اسی مرض میں وفات پا گیا تو یہ ہبہ اور وصیت باطل ہوگی۔ اس لئے کہ وصیت موت کے بعد نافذ ہوتی ہے اور وصیت نافذ ہونے کے وقت وہ وارث ہو چکی ہے لھذا یہ درحقیقت وارث کیلئے وصیت کرنا ہے اور وارث کیلئے وصیت جائز نہیں لھذا یہ وصیت عورت کے حق میں نافذ نہ ہوگی۔

اور ہبہ اگرچہ فی الحال نافذ ہوتا ہے لیکن یہ ہبہ چونکہ مرض الموت میں ہے اور مرض الموت میں ہبہ موت تک مؤخر کر دیا جاتا ہے لھذا یہ ہبہ، وصیت کے حکم میں ہے اور وصیت کی صورت میں موت کے وقت چونکہ عورت مریض کی وارث ہے لھذا اس کیلئے ہبہ

کرنا درحقیقت وارث کیلئے وصیت کرنا ہے اور وارث کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔

الاتری انھاتبطل: اس عبارت کے ذریعہ مصنفؒ یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مرض الموت میں ہبہ وصیت کے حکم میں ہے اور موت کے بعد نافذ ہوگا وہ یہ کہ جب کسی نے مرض الموت میں اپنے مال سے کوئی چیز اس حال میں ہبہ کردی کہ اس کا مال مستغرق بالدین ہے تو یہ ہبہ کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس پر دین نہ ہوتو پھر یہ ہبہ ثلث مال سے نافذ ہوگا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرض الموت میں ہبہ وصیت کے حکم میں ہے لھذا موت کے وقت جو عورت اس کی بیوی ہو اس کیلئے ہبہ کرنے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ **بخلاف الاقرار**: یعنی اگر کسی نے مرض الموت میں ایک اجنبیہ عورت کیلئے دین کا اقرار کیا اور پھر اس کے ساتھ نکاح کیا تو یہ اقرار درست ہوگا کیونکہ اقرار کا تعلق موت کے وقت سے نہیں ہوتا بلکہ اقرار کے وقت سے ہوتا ہے لھذا جو شخص اقرار کے وقت اجنبی ہوتو اس کیلئے دین کا اقرار کرنا صحیح ہے اگرچہ موت کے وقت وہ وارث ہو اور اگر اقرار کے وقت وارث ہو اور موت کے وقت اجنبی ہوتو اس کیلئے اقرار کرنا صحیح نہیں ہے جبکہ ہبہ اور وصیت اس کے برعکس ہے یعنی جو شخص موت کے وقت وارث ہو اس کیلئے ہبہ اور وصیت جائز نہیں اگرچہ ہبہ کرتے اور وصیت کرتے وقت وہ اجنبی ہو۔

﴿کاقراره ووصيته وهبته لابنه كافرا اوعبداان اسلم اواعتق بعدذلك﴾ اى ان اقر المريض اواوصى اووهب لابنه الكافر ثم اسلم الابن قبل موت الاب بطل ذلك اماالاقرار فان البنوة قائمة وقت الاقرار فاعتبر فى الارث تهمة الايثار واماالهبة والوصية فلمامر فكذا ان كان الابن عبدا اومكاتبا فعتق لمابينا ﴿وصح هبة مقعد ومفلوج واشل ومسلول من كل مال ان طال مدته ولم يخف موته والافمن ثلثه وان اجتمع الوصايا قدم الفرض وان تساوت قوة قدم ماقدم﴾ اى ان اجتمع الوصايا فضاق عنها ثلث المال فان كان بعضها فرضا وبعضها نفلا قدم الفرض وان كان كلها فرائض اوكلهانوافل قدم ماقدم الموصى ﴿فان اوصى بحج احج عنه راكبا من بلده ان بلغ نفقته ذلك والا فمن حيث تبلغ فان مات حاج فى طريقه واوصى بالحج عنه يحج من بلده﴾ اى يحج من بلده عند ابى حنيفةؒ ان بلغ نفقته ذلك والا فمن حيث تبلغ وعندهما يحج من حيث مات وان لم تلبغ النفقة ذلك فمن حيث تبلغ.

ترجمہ: جیسا کہ اپنے کافر بیٹے یا غلام کیلئے اقرار، وصیت، اور ہبہ کرنا اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہوجائے یا آزاد ہوجائے یعنی اگر مریض نے اپنے کافر بیٹے کیلئے اقرار کیا یا وصیت کی یا کوئی چیز ہبہ کردی پھر باپ کی موت سے پہلے بیٹا مسلمان ہوگیا تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اقرار کے وقت بنوت موجود ہے لھذا میراث کے بارے میں اس کا اعتبار کیا جائے گا ایثار کی تہمت کی وجہ

سے، ہبہ اور وصیت جیسا کہ گزر چکا ہے اسی طرح اگر بیٹا غلام یا مکاتب ہو اور پھر آزاد ہو گیا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور صحیح ہے اپاہج، مفلوج، شل اور مسلول کا ہبہ کرنا پورے مال سے اگر اس کی مدت دراز ہو گئی ہو اور اس کی موت کا خوف نہ ہو ورنہ ثلث مال سے معتبر ہوگا اگر بہت سے وصیتیں جمع ہو گئیں تو فرائض مقدم کئے جائیں گے اگرچہ اس نے مؤخر کر دیا ہو اور اگر قوت میں برابر ہوں پھر وہ مقدم کیا جائے گا جس کو موصی نے کو مقدم کیا ہے یعنی اگر بہت سی وصیتیں جمع ہو گئیں اور ثلث مال اس کے کیلئے کفایت نہ کرتا ہو اور اگر بعض فرض ہو اور بعض نفل تو فرض کو مقدم کیا جائے گا اور اگر سب فرائض ہوں یا سب نوافل ہوں تو پھر وہ مقدم کیا جائے گا جس کو موصی نے مقدم کیا ہے اگر کسی نے حج کی وصیت کی تو اس کی طرف سے اس کے شہر سے سوار ہو کر حج کرایا جائے گا اگر یہی خرچہ اس کیلئے کافی ہوتا ہو ورنہ اس سے جگہ سے جہاں سے نفقہ کافی ہوتا ہو اگر حاجی راستے میں مر گیا اور اس نے حج کرنے کی وصیت کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس کے شہر سے حج کرایا جائے گا اگر نفقہ اس کیلئے کافی ہو ورنہ جہاں سے نفقہ کافی ہوتا ہو اور صاحبین کے نزدیک جہاں مر گیا ہے وہاں سے حج کرایا جائے گا اور اگر وہاں سے نفقہ نہ پہنچتا ہو تو پھر جہاں سے نفقہ پہنچتا ہو۔

تشریح: سابقہ عبارت میں یہ بات تھی کہ اجنبیہ عورت کیلئے اقرار کرنے کے بعد اس کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں وصیت معتبر نہ ہوگی جیسا کہ کسی مریض نے اپنے کافر بیٹے کے لئے اقرار کیا یا اس کیلئے وصیت کی یا اس کو کوئی چیز ہبہ کر دی اور پھر باپ کی موت سے پہلے بیٹا مسلمان ہو گیا تو یہ اقرار وصیت اور ہبہ باطل ہوں گے وصیت اور ہبہ تو اس لئے باطل ہیں کہ دونوں موت کے بعد نافذ ہوتے ہیں اور اس وقت بیٹا وارث ہو چکا ہے اور وارث کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔ اور اقرار کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار جائز ہونا چاہئے کیونکہ اقرار کے وقت وہ وارث نہیں تھا لھذا اقرار جائز ہونا چاہئے لیکن چونکہ بنوت (یعنی باپ اور بیٹے کا تعلق) موجود ہے لھذا یہ احتمال موجود ہے کہ باپ اس بیٹے کو ترجیح دینے کیلئے اقرار کی صورت میں اس کو مال دینا چاہتا ہے لھذا جب ترجیح دینے کی تہمت موجود ہے تو یہ اقرار بھی باطل کر دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر بیٹا غلام تھا اور باپ نے مرض الموت میں اس کیلئے اقرار، وصیت، اور ہبہ کیا اور پھر باپ کی موت سے پہلے بیٹا آزاد ہو گیا تو یہ مذکورہ تصرفات باطل ہوں گے۔

وصح هبة مقعد و مفلوج: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص اپاہج ہو جائے یعنی کھڑے ہونے سے قاصر ہو جائے یا اس کو فالج کی بیماری لاحق ہو جائے یا سِل کی بیماری لاحق ہو جائے اور اس بیماری کی وجہ سے وہ جلدی نہ مرے بلکہ اس کی یہ بیماری دراز ہو جائے تو یہ بیماری مرض الموت شمار نہ ہوگا اور اس نے اس بیماری کی حالت میں کوئی چیز ہبہ کر دی تو یہ ہبہ کل مال سے معتبر ہوگا

ثلث سے معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب یہ بیماری اس کی طبعیت بن گئی تو وہ تندرست شمار ہوگا اور تندرست کا ہبہ کل مال سے معتبر ہوتا ہے۔لیکن اگر بیماری لمبی نہ ہوئی بلکہ اس سے جلدی موت واقع ہوگئی تو پھر یہ بیماری مرض الموت شمار ہوگی اور اس کا ہبہ ثلث مال سے معتبر ہوگا۔

وان اجتمع وصایا: اگر ایک آدمی نے بہت سی وصیتیں کی ہو اور ثلث مال اس کیلئے کافی نہ ہو تو پھر وصیتوں کی حیثیت اور قوت کو دیکھا جائے گا پس اگر بعض قوت سے زیادہ ہوں اور بعض کم مثلاً کچھ فرائض ہیں اور کچھ نوافل مثلاً اس کے ذمہ حج فرض لازم تھا اس نے حج کی وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جائے اور کچھ نفل وصیت کی مثلاً میر مال امدارس ومساجد میں خرچ کیا جائے اور ثلث مال دونوں کیلئے کافی نہ ہو تو پھر جو فرض ہے یعنی حج سب سے پہلے اس سے حج ادا کیا جائے گا پھر اگر ثلث میں کچھ باقی رہا تو پھر وہ مدارس ومساجد میں خرچ کیا جائے گا۔ اور اگر سب قوت میں برابر ہوں مثلاً سب فرائض ہیں یا سب نوافل ہیں اور ثلث سب کیلئے کافی نہیں ہے تو پھر جس کو موصی مقدم ذکر کیا ہے سب سے پہلے اس میں مال خرچ کیا جائے گا پھر اگر کچھ باقی رہا تو باقی میں خرچ کیا جائے گا۔

فان اوصیٰ بحج : مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر حج فرض تھا لیکن اس نے اپنی زندگی میں حج فرض ادا نہ کیا تھا چنانچہ مرض الموت میں اس نے حج کرانے کی وصیت کی کہ میری طرف سے حج فرض کرایا جائے تو اس صورت میں جو آدمی اس کی طرف سے حج بدل ادا کرنے کیلئے بھیجا جا رہا ہے وہ موصی کے شہر سے بھیجا جائے گا اور سوار ہو کر جائے گا پیدل نہیں جائے گا اس لئے کہ خود موصی پر اپنے شہر سے سوار ہو کر حج کرنا فرض تھا دوسرے اور شہر سے اور پیدل فرض نہیں تھا جو شخص اس کی طرف سے حج بدل ادا کرنے کیلئے جائے گا وہ بھی اس کے شہر سے سوار ہو کر جائے گا لیکن اگر ثلث مال میں اتنا خرچہ نہیں ہے کہ جس سے اس کے شہر سے سوار ہو کر حج کرایا جاسکے تو پھر جہاں سے خرچہ پورا ہوتا ہو وہاں سے حج کرایا جائے مثلاً ثلث مال میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ اس سے پاکستان سے حج کرایا جائے لیکن اتنا خرچہ ہے کہ ریاض سے اس سے حج کرایا جاسکتا ہے تو ریاض سے حج کرایا جائے گا

فان مات حاج فی طریقه: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص حج کرنے کے ارادے سے گھر سے نکلا لیکن راستے میں اس کا انتقال ہو گیا اور اس نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج ادا کیا جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے شہر سے اس کی طرف حج کرایا جائے گا اگر نفقہ اس کیلئے کافی ہو اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جہاں سے مر گیا ہے وہاں سے حج کرایا جائے گا اگر نفقہ وہاں سے حج کرانے کیلئے کافی ہو اور اگر وہاں سے حج کرانے کیلئے نفقہ کافی نہ ہو تو پھر جہاں سے حج کرانے کیلئے کافی ہو وہاں سے حج کرایا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

باب الوصية بالثلث

﴿في وصيته بثلث ماله لزيد ومثله لأخر ولم يجيزوا ينصف ثلث بينهما وفي بثلثه له وسدس لأخر يثلث وبثلثه لبكر وكله لأخر ينصف وقالا يربع﴾ قال ابوحنيفةؒ الوصية باكثر من الثلث اذالم يجز الورثة فقد وقع باطلا فكانه اوصى بالثلث لكل واحد فينصف الثلث بينهما وقالا انما يبطل الزائد على الثلث بمعنى ان الموصى له لايستحقه حقاللورثة لكن يعتبر في ان الموصى له ياخذ من الثلث ذلك الزائد اذلاموجب لابطال هذا المعنى فمخرج الثلث ثلثة فالثلث واحد والكل ثلاثةٌ صارت اربعة فيقسم الثلث بهذا السهام فهذامبنى على اصل مختلف بينهم وهو قوله ﴿ولايضرب الموصى له باكثر من الثلث عند ابي حنيفةؒ﴾ والمراد بالضرب الضرب المصطلح بين الحساب فانه اذا اوصى بالثلث والكل فعندابي حنيفةؒ سهام الوصية اثنان لكل واحد نصف يضرب النصف في ثلث المال فالنصف في الثلث يكون نصف الثلث وهوالسدس فللكل سدس المال وعندهما سهام الوصية اربعة لصاحب الثلث واحد والواحدمن الاربعة ربع فيضرب الربع في ثلث المال فالربع في الثلث يكون ربع الثلث ثم لصاحب الكل ثلثة ارباع الثلث ولصاحب الثلث واحدة من الاربعة فيضرب الواحدة في الثلث وهو ربع يعني ربع الثلث هذا معنى الضرب وقد تحير فيه كثيرمن العلماء .

ترجمہ: زید کیلئے ثلثِ مال کی وصیت کرنے اور دوسرے کیلئے اس جیسی وصیت کرنے میں جبکہ ورثاء نے اجازت نہ دی تو ثلث دونوں کے درمیان آدھا آدھا کیا جائے گا اور ثلث مال کی وصیت ایک کیلئے اور سدس مال کی وصیت دوسرے کیلئے کرنے کی صورت میں ثلث تین تہائی کیا جائے گا، ثلث مال کی وصیت بکر کیلئے اور کل مال کی وصیت دوسرے کیلئے کرنے کی صورت میں آدھا آدھا کیا جائے گا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ چار حصے کئے جائیں گے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ثلث سے زیادہ وصیت کرنا جبکہ ورثاء اجازت نہ دیتے ہوں باطل ہے گویا کہ اس نے ہر ایک کیلئے ثلث کی وصیت کی ہے تو ثلث دونوں کے درمیان آدھا آدھا کیا جائے گا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ثلث سے زائد باطل ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ موصی لہ اس زیادتی کا مستحق نہیں ہے ورثاء کے حق کی وجہ سے لیکن اس میں معتبر ہوگا کہ موصی لہ ثلث سے زائد کے بقدر لے گا اسلئے کہ اس معنی کے باطل کرنے کیلئے کوئی وجہ نہیں لھذا ثلث کا مخرج تین ہے تو ثلث ایک ہے اور کل تین ہے لھذا کل چار ہو گئے تو ثلث کو ان سہام میں ضرب دی جائے گی اور یہ اختلاف مبنی ہے ایک اصل پر جو دونوں کے درمیان مختلف فیہ ہے اور وہ مصنفؒ کا یہ قول ہے کہ موصی لہ

کیلئے ثلث سے زیادہ میں ضرب نہ دی جائے گی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور ضرب سے مراد وہ اصطلاحی ضرب ہے جو حساب دانوں کے درمیان مشہور ہے اس لئے کہ جب موصی نے ثلث اور کل کی وصیت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وصیت کے سہام دو ہیں ہر ایک کیلئے نصف ہوگا نصف کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی تو ثلث میں نصف ثلث کا نصف ہوگا اور وہ چھٹا حصہ ہے لھذا ہر ایک کو مال کا چھٹا حصہ ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک وصیت کے سہام چار ہیں ثلث والے کو ایک ملے گا اور چار میں ایک، ربع، ہوتا ہے لھذا چوتھائی کو تہائی مال میں ضرب دی جائے گی تو تہائی میں چوتھائی، تہائی کا چوتھا حصہ ہوگا پھر کل والے کیلئے چار میں سے تین حصے ملیں گے اور یہ تین چوتھائیاں ہیں لھذا تین چوتھائیوں کو تہائی میں ضرب دی جائے گی یعنی تہائی کی تین چوتھائیاں اور تہائی والے کیلئے چار میں سے ایک ہے لھذا ایک کو تہائی میں ضرب دی جائے گی اور یہ چوتھائی ہے یعنی تہائی کی چوتھائی یہی ضرب کے معنی ہیں اور اس میں بہت سے علماء حیران ہیں۔

تشریح: وصیت بالثلث کے احکام:

جب موصی نے ثلث مال کی وصیت خالد کیلئے اور پھر ثلث مال کی وصیت عمران کیلئے اور ورثاء ثلث سے زیادہ میں اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں ایک ثلث دونوں وصیوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا اور ایک ثلث میں دونوں برابر شریک ہوں گے۔

اور اگر ایک کیلئے تہائی کی وصیت کی اور دوسرے کیلئے چھٹے حصے کی اور ورثاء ثلث سے زیادہ میں اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں ثلث، تین تہائی تقسیم کیا جائے گا یعنی ثلث میں سے ایک حصہ صاحب سدس کو ملے گا اور دو حصے صاحب ثلث کو ملیں گے کیونکہ سدس (چھٹا حصہ) ثلث کی ایک تہائی بن جاتا ہے۔

اور اگر بکر کیلئے ثلث کی وصیت کی اور خالد کیلئے کل مال کی وصیت کی اور ورثاء اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک ثلث دونوں کے درمیان نصف، نصف تقسیم ہوگا یعنی ایک ثلث میں سے آدھا حصہ بکر کو ملے گا اور آدھا حصہ خالد کو۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک ثلث کو چار حصوں پر تقسیم کیا جائے گا ایک حصہ بکر (صاحب ثلث) کو ملے گا اور تین حصے خالد (صاحب کل) کو ملیں گے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب وصیت ثلث سے زیادہ ہو جائے اور ورثاء اس کی اجازت نہ دیتے ہوں تو اس صورت میں ثلث سے زیادہ میں وصیت باطل ہوگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تناسب کو دیکھا جاتا ہے لیکن ثلث سے کم میں لیکن جب وصیت ثلث سے بڑھ جائے تو پھر تناسب کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ دونوں برابر، برابر ثلث میں شریک ہوتے ہیں گویا کہ موصی نے ثلث سے

زیادہ وصیت کی ہی نہیں بلکہ دونوں کیلئے ثلث کی وصیت کی ہے لھذا دونوں ثلث میں برابر شریک ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک کو آدھا آدھا حصہ ملے گا۔

جبکہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ ثلث سے زیادہ میں وصیت مطلقاً باطل نہیں ہے بلکہ فی نفسہ ثلث سے زیادہ میں وصیت معتبر ہے لیکن ورثاء کے حق کی وجہ سے ہم نے ثلث سے زیادہ میں وصیت باطل قرار دیدی تا کہ ورثاء کا حق ضائع نہ ہو لیکن موصی لہ کے حق میں ثلث سے زیادہ میں وصیت معتبر ہے لھذا اگر ورثاء کی اجازت نہ دینے کی وجہ سے موصی لہ کو کل مال نہ ملے تو کم از کم ثلث مال میں کل کا اعتبار کیا جائے گا پھر کل اور ثلث کے درمیان تناسب کو دیکھا جائے گا اور اسی تناسب کے ساتھ صاحب کل کو زیادہ حصہ دیا جائے گا اور صاحب ثلث کو کم دیا جائے گا۔ لھذا وصیت باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اب بھی اس حد تک اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

اب صاحبین تقسیم کرنے کا طریقہ یہ فرماتے ہیں کہ ثلث کا مخرج تین ہے لھذا ثلث ایک حصہ ہو گیا اور جس کیلئے کل کی وصیت کی تھی اس کیلئے تین حصے رہ گئے تو ایک اور تین کا مجموعہ چار ہو گیا لھذا کل چار حصے ہو گئے تو ثلث کو چار پر تقسیم کیا جائے گا ثلث میں سے ایک چوتھائی یعنی ۱/۴ صاحب ثلث (بکر) کو ملے گی اور تین چوتھائیاں یعنی ۳/۴ صاحب کل (خالد) کو ملیں گی۔

امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے جو ان حضرات کے درمیان مختلف فیہ ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک موصی لہ کیلئے ثلث سے زیادہ میں ضرب نہ دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک موصی لہ کیلئے ثلث سے زیادہ میں ضرب دی جا سکتی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ضرب سے مراد وہ ضرب ہے جو اہل حساب کے مابین مشہور ہے۔

جب موصی نے ثلث اور کل دونوں کی وصیت کی تو امام صاحب کے نزدیک وصیت کے سہام دو ہیں ثلث کا نصف ایک کو ملے گا اور نصف دوسرے کو ملے گا لھذا ہر ایک کے نصف حصے کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی لھذا تہائی میں جو نصف ہے یہ تہائی کا نصف ہے اور تہائی کا نصف سدس ہوتا ہے لھذا ہر ایک موصی لہ کو کل مال کا سدس ملے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک وصیت کے سہام دو نہیں بلکہ چار ہیں کیونکہ ایک حصہ صاحث ثلث کا ہے اور تین حصے صاحب کل کے ہیں تو سب کا مجموعہ چار ہے اور چار میں سے ایک چوتھائی ہوتا ہے لھذا ''ربع'' کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی اور ''ربع'' کو ثلث مال میں ضرب سے تہائی کی چوتھائی یعنی ۱/۴ حاصل ہوتا ہے اور پھر صاحب کل کو ثلث کے چار حصوں میں تین چوتھائیاں یعنی ۳/۴ ملے گا لھذا تین چوتھائیوں کو ثلث میں ضرب دی جائے گی تو ۳/۴ ہی حاصل ہوگا اور صاحب ثلث کی ایک چوتھائی کو ثلث میں ضرب دی جائے گی تو ایک ۱/۴ ہی حاصل ہوگا اور یہ ثلث کی چوتھائی ہے ضرب کے یہی معنی ہیں اور اس میں بہت سے علماء

حیران ہیں☆واللہ اعلم بالصواب☆

﴿الافی المحاباة والسعاية والدراهم المرسلة﴾ صورة المحاباة ان يكون للرجل عبدان قيمة احدهما ثلثون والأخر ستون فاوصى بان يباع الاول من زيد بعشرة والأخر من عمرو بعشرين ولامال له سواهما فالوصية في حق زيد بعشرين وفي حق عمرو باربعين يقسم الثلث بينهما اثلاثا فيباع الاول من زيد بعشرين والعشرة وصية له ويباع الثاني من عمرو باربعين والعشرون وصيةله فاخذ عمرو من الثلث بقدر وصية وان كانت زائدا على الثلث وصورة السعاية اعتق عبدين قيمتهما ماذكر ولامال له سواهما فالوصية للاول بثلث المال وللثاني بثلثي المال فسهام الوصية بينهما الثلاث واحد للاول والثان للثاني فيقسم الثلث بينهما كذلك فيعتق من الاول ثلثه وهو عشرة ويسعى في عشرين ويعتق من الثاني ثلثه وهو عشرون ويسعى في اربعين فيضرب كل بقدروصيته وان كان زائدا على الثلث وصورة الدراهم المرسلة اوصى لزيد بثلثين درهما ولأخر بستين درهما وماله تسعون درهما يضرب كل بقدر وصيته فيضرب الاول الثلث في ثلث المال والثاني الثلثين في ثلث المال والمراد بالمرسلة مطلقة اى غير مقيدة بانها ثلث اونصف اونحوهما وانمافرق ابوحنيفةؒ بين هذه الصور الثلث وبين غيرها لان الوصية اذاكانت مقدرة بمازادعلى الثلث صريحا كالنصف والثلثين وغيرهما والشرع ابطل الوصية في زائد يكون ذكره لغوا فلايعتبر في حق الضرب بخلاف مااذالم يكن مقدرة بانه اى شيء من المال كمافي الصورالثلث فانه ليس في العبارة مايكون مبطلا للوصية كما اذااوصى بخمسين درهما واتفق ماله مائة درهم فان الوصية غير باطلة بالكلية لامكان ان يظهر له مال فوق المائة واذالم تكن باطلة بالكلية يكون معتبرة في حق الضرب وهذا فرق دقيق شريف .

ترجمہ: مگر محابات، سعایہ اور دراہم مرسلہ میں محابات کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے دو غلام ہیں ایک کی قیمت تیس درہم اور دوسرے کی قیمت ساٹھ درہم ہے اور اس نے وصیت کی کہ پہلے غلام کو زید کے ہاتھ دس درہم میں اور دوسرے کو عمرو کے ہاتھ بیس درہم میں فروخت کیا جائے اور ان دونوں غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہیں ہے تو زید کے حق میں بیس اور عمرو کے حق میں چالیس درہم کی وصیت ہے لھذا ثلث دونوں کے درمیان تین تہائی تقسیم کیا جائے گا لھذا پہلا غلام زید کے ہاتھ بیس درہم میں فروخت کیا جائے گا اور دس درہم اس کیلئے بطور وصیت ملیں گے اور دوسرا غلام عمرو کے ہاتھ چالیس درہم میں فروخت کیا جائے گا

اور بیس درہم اس کیلئے بطور وصیت کے ملیں گے تو عمرو نے وصیت کے بقدر لے لیا اگر چہ وصیت ثلث سے زائد تھی سعایہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام آزاد کردئے جو مذکورہ قیمت کے برابر ہیں اور ان دونوں کے علاوہ موصی کا کوئی مال نہیں ہے تو پہلے کیلئے ثلث مال کی وصیت ہے اور دوسرے کیلئے دو ثلث کی وصیت ہے تو وصیت کے سہام دونوں کے درمیان تین تہائی ہوں گے ایک حصہ پہلے کو ملے گا اور دو حصے دوسرے کو تو ثلث دونوں کے درمیان تین تہائی تقسیم کیا جائے گا لھذا پہلے والے غلام کا ایک ثلث آزاد ہوگا اور وہ دس درہم ہے اور بیس درہم میں سعی کرے گا اور دوسرے سے بھی ایک ثلث آزاد ہوگا اور وہ بیس درہم ہے اور چالیس میں سعی کرے گا تو ہر ایک کو اس کے حصہ بقدر ضرب دی جائے گی اگر چہ ثلث سے زیادہ ہو۔

اور دراہم مرسلہ کی صورت یہ ہے کہ موصی نے زید کیلئے تیس درہم کی وصیت کی اور دوسرے کیلئے ساٹھ درہم کی وصیت کی اور اس کا کل مال نوے درہم ہے تو ہر ایک کو اس کے حصہ کے بقدر ضرب دی جائے گی لھذا اول کے ثلث کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی اور دوسرے کے ثلثین کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی اور مراد مرسلہ سے مطلقہ ہے یعنی جو مقید نہ ہو کہ وہ ثلث ہے یا نصف وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان تینوں صورتوں اور دوسری صورتوں میں فرق اس لئے کیا ہے کہ جب ثلث سے زیادہ میں وصیت صراحۃً مقدر ہو جیسے نصف، ثلثین وغیرہ اور شریعت نے ثلث سے زیادہ میں وصیت کو باطل قرار دیا ہے تو اس کا ذکر لغو ہوگا لھذا ضرب کے حق میں وہ معتبر نہ ہوگا برخلاف اس کے جب وصیت مقدر نہ ہو کہ وہ مال میں کیا چیز ہے جیسے کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں کیونکہ عبارت میں ایسی کوئی بات نہیں جو وصیت کو باطل کرنے والی ہو جیسے کسی نے پچاس درہم کی وصیت کی اور اس کے مال کی موافقت آ ئی سو درہم کے ساتھ تو یہ وصیت بالکل بالکلیہ باطل نہیں ہے کیونکہ امکان موجود ہے کہ اس کیلئے سو درہم کے علاوہ مال ظاہر ہوجائے اور وصیت بالکلیہ باطل نہیں ہے تو پھر وہ ضرب کے حق میں معتبر ہوگی اور یہ فرق انتہائی باریک اور عمدہ ہے۔

تشریح: محابات، سعایہ اور دراہم مرسلہ کی تفصیل:

اس سے پہلے والی عبارت میں مسئلہ گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب موصی لہ متعدد ہوں تو ثلث کی حد تک تناسب کو دیکھا جاسکتا ہے لیکن جب وصیت ثلث سے زیادہ ہوجائے تو پھر امام صاحب کے نزدیک تناسب کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ تمام موصی لھم وصیت میں برابر شریک ہوں گے اگر چہ موصی نے ایک کیلئے کم کی وصیت تھی اور دوسرے کیلئے زیادہ کی۔

لیکن تین مسائل ایسے ہیں جس میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ثلث سے زیادہ میں ضرب دی جائے گی یعنی اس میں تناسب کو دیکھا جائے گا اور تناسب کے مطابق ہر ایک موصی لہ کو ثلث میں سے اس کی وصیت کے مطابق حصہ دیا جائے گا یہی مطلب ہے

ثلث سے زیادہ میں ضرب دینے کا کہ اگر چہ امام صاحب کے مذہب کے مطابق ثلث میں دونوں کو برابر شریک کرنا چاہئے تھا لیکن ان تین مسائل میں دونوں ثلث میں برابر شریک نہ ہوں گے بلکہ ہر ایک کو ثلث سے وصیت کے تناسب کے ساتھ حصہ دیا جائے گا اور وہ تین مسائل یہ ہیں۔

(۱) محابات: محابات کے لغوی معنی ہیں عطیہ بلا معاوضہ۔ اور اصطلاح فقہاء میں محابات کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کے دو غلام ہیں ایک کی قیمت تیس درہم ہے اور دوسرے کی قیمت ساٹھ درہم ہے اس نے وصیت کی پہلے غلام (جس کی قیمت تیس درہم ہے) کو زید کے ہاتھ دس درہم میں فروخت کیا جائے اور دوسرے غلام (جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے) کو عمرو کے ہاتھ بیس درہم میں فروخت کیا جائے اور ان دونوں غلاموں کے علاوہ موصی کا کوئی مال نہیں ہے تو یہ درحقیقت زید کیلئے بیس درہم کی وصیت ہے اور عمرو کیلئے چالیس درہم کی لھذا کل ساٹھ درہم کی وصیت ہوگئی اور ثلث سے بڑھ گئی کیونکہ کل مال کا ثلث تو تیس درہم بنتا ہے اس صورت میں امام صاحب کے مذہب کے مطابق ایک ثلث یعنی تیس درہم دونوں موصی لہ کے درمیان برابر، برابر تقسیم کرنا چاہئے تھا یعنی پندرہ درہم زید کیلئے اور پندرہ درہم عمرو کیلئے بطور وصیت ملنے چاہئے تھے لیکن امام صاحب اس مسئلہ میں ایسا نہیں کرتے بلکہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ثلث یعنی تیس درہم دونوں کے درمیان اثلاثا (تین تہائی) تقسیم ہوگا لھذا پہلا غلام (جس کی قیمت تیس درہم ہے) زید کے ہاتھ بیس درہم میں فروخت کیا جائے گا اور دس درہم زید کیلئے بطور وصیت ملیں گے اور دوسرا غلام (جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے) عمرو کے ہاتھ چالیس درہم میں فروخت کیا جائے گا اور بیس درہم اس کیلئے بطور وصیت ملیں گے تو اس صورت میں زید کو ثلث میں ایک تہائی مل گئی اور عمرو کو ثلث میں سے دو تہائی مل گئیں اگر چہ اصل وصیت ثلث مال سے زیادہ میں تھی۔

(۲) سعایہ: سعایہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے دو غلام ہیں ایک قیمت تیس درہم ہے اور دوسرے کی قیمت ساٹھ درہم ہے اس نے مرض الموت میں دونوں غلاموں کو آزاد کر دیا اور ان دونوں غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہیں ہے تو گویا کہ آقا نے پہلے غلام کیلئے کل مال کے ثلث (یعنی تیس درہم) کی وصیت اور دوسرے غلام کیلئے کل مال کے ثلثین (یعنی ساٹھ درہم) کی وصیت کی اور ورثاء ثلث سے زیادہ میں اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں دونوں کو ثلث میں اپنی اپنی وصیت کے بقدر شریک کیا جائے گا یعنی جس کی قیمت تیس درہم ہے اس کو ثلث میں سے ثلث یعنی دس درہم بطور وصیت کے ملیں گے اور بیس درہم میں سعی یعنی مزدوری کرے گا اور جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے اس کو اس کی قیمت کا ثلث یعنی بیس درہم بطور وصیت ملیں گے اور باقی دو ثلثوں یعنی چالیس درہم میں وہ سعی یعنی مزدوری کرے گا یہاں پر اگر چہ اصل وصیت ثلث مال سے زیادہ میں تھی اور امام

صاحب کے مذہب کے مطابق دونوں کو ثلث میں برابر، برابر شریک کرنا چاہئے تھا لیکن اس مسئلہ میں امام صاحب ایسا نہیں کرتے بلکہ دونوں کو ثلث میں اپنی اپنی وصیت کے بقدر شریک کرتے ہیں لھذا پہلے غلام کو وصیت کے ثلث کے ثلث یعنی ۱/۳ حصہ دیتے ہیں اور دوسرے کو ثلث کے ثلثین یعنی ۲/۳ حصہ دیتے ہیں۔

(۳) دراہم مرسلہ: دراہم مرسلہ کی صورت یہ ہے کہ موصی نے زید کیلئے تیس درہم کی وصیت کی اور خالد کیلئے ساٹھ درہم کی وصیت کی اور اس کا کل مال نوے درہم ہے تو اس صورت میں زید کے ثلث کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی اور ثلث سے ۱/۳ حصہ ملے گا اور خالد کے دو حصوں کو ثلث مال میں ضرب دی جائے گی اور اس کو ثلث سے ۲/۳ حصہ ملے گا۔

دراہم مرسلہ سے مراد دراہم مطلقہ ہیں اس کو دراہم مرسلہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مقید نہیں ہے، ثلث، نصف یا ربع وغیرہ کے ساتھ بلکہ مطلق ایک کیلئے تیس اور دوسرے کیلئے ساٹھ دراہم کی وصیت ہے تو یہ کل مال بھی ہو سکتا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مال موجود نہ ہو اور ثلث مال بھی ہو سکتا ہے جبکہ اس کے علاوہ مال موجود ہو اس لئے اس کو دراہم مرسلہ کہا جاتا ہے۔

وانمافرق ابو حنیفةؒ: یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ کہ امام ابو حنیفہؒ ان تینوں صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں ثلث سے زیادہ وصیت کرنے کی صورت میں تناسب کا لحاظ نہیں رکھتے بلکہ ثلث میں دونوں موصی لہ کو برابر شریک کرتے ہیں اور ان تینوں صورتوں میں تناسب کا لحاظ رکھتے ہیں کہ وصیت کے بقدر ہر ایک کو ثلث سے حصہ دیتے ہیں وجہ فرق کیا ہے؟

شارحؒ امام صاحب کی طرف سے ان تینوں صورتوں اور دوسری صورتوں کے درمیان فرق ذکر کر رہے ہیں کہ ان صورتوں کے علاوہ میں یعنی جب موصی نے صراحۃً ثلث سے زیادہ مثلاً نصف، ثلثین یا کل مال کی وصیت کی ہے تو اس نے صراحۃً شریعت کے حکم کی مخالفت کی کیونکہ شریعت نے ثلث سے زیادہ وصیت کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے لھذا ثلث سے زیادہ میں وصیت "کان لم یکن" یعنی باطل ہوگا اور جب ثلث سے زیادہ میں وصیت کرنا باطل ہے تو اس کو وصیت میں شمار ہی نہ کیا جائے گا لھذا اس کو ضرب میں بھی داخل نہ کیا جائے گا تو گویا کہ موصی نے ابتداءً دونوں کیلئے ثلث کی وصیت کی ہے لھذا دونوں کو ثلث میں برابر شریک کیا جائے گا۔

اور مذکورہ تینوں صوتوں موصی نے صراحۃً ثلث سے زیادہ کی وصیت نہیں کی ہے کہ جس سے شریعت کے حکم کی خلاف ورزی لازم آئے بلکہ اس نے مطلقاً اپنے مال کی وصیت کی ہے لیکن اتفاقاً وہ وصیت ثلث سے زیادہ کے ساتھ ملاقی (متصل) ہوگئی تو اس صورت میں وصیت بالکلیہ باطل نہ ہوگی کیونکہ موصی کی تعبیر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے وصیت کے باطل کرنے پر استدلال کیا جا سکے۔ مثلاً ایک شخص نے پچاس درہم کی وصیت کی اور اتفاقاً اس کا مال سو درہم ہے تو یہ وصیت بالکلیہ باطل نہ ہوگی

کیونکہ یہ امکان موجود ہے کہ پچاس درہم کی وصیت اپنی جگہ صحیح اور درست ہو جائے اس طور پر کہ اس کیلئے کوئی دوسرا مال حاصل ہو جائے اور یہ پچاس اس کے ثلث سے نکلے تو وصیت باطل نہ ہوگی اسی طرح ان تینوں صورتوں میں جس وقت وصیت کرتا ہے اس وقت یہ امکان موجود ہے کہ اس کیلئے دوسرا مال حاصل ہو جائے اور اس نے جو وصیت کی ہے (یعنی ایک کیلئے ہے تیس درہم کی اور دوسرے کیلئے ساٹھ درہم) اسی تناسب کے ساتھ وہ وصیت ثلث مال سے نافذ ہو جائے لھذا جب وصیت ابتداءً باطل نہیں ہے تو ضرب کے حق میں بھی اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور اسی تناسب کے ساتھ دونوں موصی لہ کیلئے ثلث مال سے حصہ دیا جائے گا شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرق انتہائی باریک ہے اور عمدہ ہے۔☆ واللہ اعلم بالصوب☆۔

﴿وبمثل نصیب ابنه صحت وبنصیب ابنه لا﴾ لان الوصیة بماهو حق الابن لاتصح وفیه خلاف زفرؒ ﴿وله ثلث ان اوصی مع ابنین وبجزء من ماله بنیة الورثة﴾ ای یقال للورثة اعطوا ماشئتم لانه مجهول والجهالة لاتمنع صحة الوصیة فالبیان الی الورثة ﴿وبسهم السدس فی عرفهم وهی کالجزء فی عرفنا﴾ فالسدس قول ابی حنیفةؒ بناء علی عرف بعض الناس وقالا له مثل نصیب احد الورثة ولایزاد علی الثلث الا ان یجیز الورثة ﴿فان قال سدس مالی له ثم قال ثلثه له واجازوا له ثلثه﴾ ای یکون السدس داخلا فی الثلث فان قلت قوله ثلث مالی له ان کان اخبارا فکاذب وان کان انشاء یجب ان یکون له النصف عندا جازة الورثة وان کان فی السدس اخبارا وفی السدس انشاء فهذا ممتنع ایضا قلتُ لاجواب لهذا السوال ﴿وفی سدس مالی مکرر له سدس﴾ لان المعرفة اذاعیدت معرفة کان الثانی عین الاول .

ترجمہ: اور اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرنا صحیح ہے اور اپنے بیٹے کے حصے کی وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے کہ غیر کیلئے اس چیز کی وصیت کرنا جو بیٹے کا حصہ ہے صحیح ہے اور اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے اور موصی لہ کو ثلث ملے گا اگر اس نے وصیت کی تھی دو بیٹوں کے ساتھ اور اپنے مال کے جزء کی وصیت کرنا ورثاء کی نیت پر محمول ہوگا یعنی ورثاء سے کہا جائے گا کہ تم جو چاہو دیدو اس لئے کہ یہ مجہول ہے اور جہالت وصیت کیلئے مانع نہیں ہے لھذا بیان ورثاء کے سپرد ہوگا۔ اور اگر موصی نے سہم کی وصیت تو اس سے سدس مراد ہوگا اہل عرب کے عرف میں اور یہ جز کے مانند ہے ہمارے عرف میں سدس امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے بعض لوگوں کے عرف میں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کیلئے ورثاء کے حصے کا مثل ملے گا اور اس کو ثلث پر زیادہ نہ کیا جائے گا مگر یہ کہ ورثاء اجازت دیدیں اگر موصی نے کہا کہ میرے مال کا سدس فلاں کیلئے ہے پھر کہا کہ ثلث اس کیلئے ہے اور ورثاء نے اجازت بھی دیدی تب بھی اس کو ثلث ملے گا یعنی چھٹا حصہ تہائی میں داخل ہوگا اگر تم یہ کہو کہ مصنفؒ کا قول ''ثلث مالی له''

اخبار ہے تو پھر کذب لازم آتا ہے اور اگر انشاء ہے تو پھر ورثاء کی اجازت دیدنے کی صورت میں اس کو نصف ملنا چاہئے اور پہلے سدس میں اخبار ہو اور دوسرے سدس میں انشاء ہو تو بھی ممتنع ہے میں کہتا ہوں کہ اس کا سوال کوئی جواب نہیں۔ اور کسی نے ''سدس مالی'' مکرر کہا تو اس کو سدس ہی ملے گا اس لئے کہ جب معرفہ کو معرفہ لوٹایا جائے تو ثانی عینِ اول ہوتا ہے۔

تشریح: اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے زید کیلئے یوں وصیت کی کہ آپ کو میرے بیٹے کے حصہ کے بقدر حصہ ملے گا تو یہ وصیت جائز ہے کیونکہ اس میں اپنے مال کی وصیت کرنا ہے بیٹے کے مال کی وصیت کرنا نہیں ہے۔

اور اگر اس نے یوں وصیت کی کہ آپ کو میرے بیٹے کا حصہ ملے گا یعنی جب میرا مال تقسیم ہو جائے اور اس میں میرے بیٹے کے حصے میں جو آجائے وہ آپ کو ملے گا تو یہ وصیت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ درحقیقت وصیت بمال الغیر ہے اور دوسرے کے مال کی وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بیٹے کے حصے کی وصیت کرنا بھی جائز ہے کیونکہ فی الحال یہ مال بیٹے کا نہیں ہے بلکہ موصی کا ہے اور جب مال موصی کا ہے تو موصی بیٹے کے مال کی وصیت نہیں کر رہا بلکہ اپنے مال کی وصیت کر رہا ہے لھذا یہ وصیت بمال الغیر نہ ہوئی اس لئے جائز ہوگی۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ وصیت نافذ ہوتی ہے موت کے بعد اور موت کے بعد جب وصیت نافذ ہوگی اس وقت بیٹا اپنے حصے کا مالک ہو چکا ہوگا تو فی المآل یہ وصیت بمال الغیر ہے اور غیر کے مال کی وصیت جائز نہیں ہے۔

پس اگر کسی نے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی اور موصی کے دو بیٹے ہوں ان کے علاوہ کوئی دوسرے ورثاء نہ ہوں تو اس صورت میں موصی لہ کو ثلث مال ملے گا اس لئے کہ ثلث ملنے میں کوئی مزاحم موجود نہیں ہے۔

وبجزء من ماله: اگر کسی نے اپنے مال کے جزء کی وصیت کی مثلاً یہ کہا کہ میرے مال کا ایک جزء فلاں کیلئے ہے لیکن اس نے ثلث، نصف وغیرہ کوئی تعیین نہ کی تو اس صورت میں یہ وصیت ورثاء کی نیت پر محمول ہوگی یعنی ورثاء سے کہا جائے گا کہ تم جو چاہو دیدو اس لئے کہ اس صورت موصی بہ مجہول ہے اور موصی بہ کی جہالت کی وجہ سے وصیت باطل نہیں ہوتی لھذا موصی بہ کی جہالت کی صورت میں بیان ورثاء کے سپرد ہوگا۔

وبسهم السدس: اور اگر کسی نے ایسے الفاظ کے ساتھ وصیت کی کہ میرے مال کا سہم فلاں کیلئے ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے سدس مراد ہوگا اسلئے کہ اہل کوفہ کا عرف یہی تھا کہ وہ سہم سے سدس مراد لیتے تھے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ

ہمارے عرف میں سہم، جز کی طرح ہے یعنی اگر کسی نے سہم کی وصیت کی تو یہ جزء کی طرح ہے یعنی جس طرح جزء کی وصیت کرنے کی صورت میں ورثاء کی رائے اور نیت پر محمول کی جاتی ہے اور ورثاء جس مقدار کا اقرار کرلے چاہے قلیل ہو یا کثیر وہی لازم ہوتی ہے اسی طرح سہم کی وصیت کرنے کی صورت میں ورثاء کی طرف رجوع کیا جائے گا پس ورثاء نے جتنی مقدار کا اقرار کرلیا وہی لازم ہوگا۔

جبکہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ہے ورثاء کے سہام کو دیکھا جائے گا اور ورثاء کے سہام میں سے جو کم تر حصہ ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا اور اس کے بقدر لازم ہوگی بشرطیکہ وہ سہم ثلث سے زیادہ نہ ہو لیکن اگر کم تر سہم ثلث سے زیادہ ہو مثلاً موصی نے ایک لڑکی چھوڑی جس کا حصہ نصف ہے اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو اس صورت میں اگر وارث کے بقدر حصہ دیا جائے تو وصیت کا ثلث سے زیادہ ہونا لازم آتا ہے لھذا اس صورت میں ثلث سے زیادہ میں وصیت نافذ نہ کی جائے گی ہاں اگر ورثاء نے ثلث سے زیادہ کی اجازت دیدی تو پھر ثلث سے زیادہ میں بھی نافذ ہو جائے گی۔

فان قال سدس مالی له ثم قال ثلثه له: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال کا سدس فلاں کیلئے ہے اور پھر اسی مجلس میں یا اس مجلس کے علاوہ دوسری مجلس میں کہا کہ میرے مال کا ثلث فلاں کیلئے ہے تو ان دونوں کا مجموعہ نصف بن جاتا ہے اور ورثاء بھی اس کے نفاذ پر راضی ہیں اور نفاذ کی اجازت بھی دیتے ہیں تب بھی موصی لہ کو ثلث ملے گا نصف نہیں ملے گا اور پہلا سدس اس میں مدغم ہوگا۔

فان قلت: شارحؒ نے مصنفؒ کے قول 'سدس مالی ثم قال ثلثه له'' پر اعتراض ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ 'ثلثه له'' ماقبل میں جو 'سدس مالی له'' گزر گیا ہے اگر اس سے اخبار ہو تو یہ کاذب ہے اس لئے کہ مخبر عنہ 'سدس مالی له'' ہے اور اخبار 'ثلثه له'' ہے لھذا اخبار اور مخبر عنہ میں مطابقت نہیں ہے اسلئے یہ خبر کاذب ہے۔

اور اگر یہ انشاء ہے یعنی موصی ابتداءً اس بات کا انشاء کرنا چاہتا ہے کہ زمانہ مستقبل میں یعنی میری موت کے بعد موصی لہ کیلئے میرے مال کا ثلث ہے تو پھر موصی لہ کو ورثاء کی اجازت سے نصف مال ملنا چاہئے کیونکہ جب دونوں انشاء ہیں یعنی موت کے بعد مال کی وصیت کرنا ہے اور ورثاء اجازت بھی دیتے ہیں تو پھر نصف میں وصیت نافذ ہونا چاہئے۔

اور اگر 'ثلثه له'' کے ایک سدس میں اخبار ہو اور ایک سدس میں انشاء ہو تو یہ بھی ممتنع ہے اس کو ذرا وضاحت کے ساتھ سمجھ لیجئے وہ یہ کہ مصنفؒ کے قول 'ثلثہ لہ'' میں جو ثلث ہے اس میں دو 'سدس'' موجود ہیں کیونکہ یہ دو سدس سے مرکب ہے پس اگر 'ثلثه'' کے ضمن میں ایک سدس سابقہ یعنی 'سدس مالی'' سے اخبار ہو اور ایک سدس میں انشاء ہو یعنی ابتداء ثابت کرنا مقصود ہو تو یہ بھی

جائز نہیں اس لئے کہ لفظ مفرد میں اگر چہ دونوں جزئین موجود ہوں لیکن ترکیب کے ہوتے ہوئے اس کے ہر ایک جز سے الگ الگ معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ ترکیب کی صورت میں اس کے ترکیبی معنی مراد ہوتے ہیں لھذا یہ صورت مراد لینا بھی ممتنع ہے۔

قلتُ لا جواب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس سوال کا کوئی جواب نہیں ہے۔ لیکن علامہ شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ سدس کے بعد ثلث کی وصیت کرنے یہ بھی احتمال ہے کہ دوبارہ ثلث کے اقرار کرنے سے موصی کا مقصود سابقہ سدس پر ایک اور سدس کا اضافہ کرنا ہے یعنی سابقہ سدس اور اس ایک سدس دونوں کا مجموعہ ثلث ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ موصی کا مقصد سابقہ سدس کے علاوہ دوبارہ کامل ثلث کی وصیت مقصود ہے تو سابقہ سدس اور اس ثلث کو ملا کر دونوں کا مجموعہ نصف بن جاتا ہے جب دونوں کا باتوں کا احتمال موجود ہے اور موصی کی جانب سے بیان اور وضاحت نہیں آئی ہے لھذا دونوں (یعنی نصف اور ثلث) میں جو متیقن ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور وہ ثلث ہے اسلئے ہم نے کہا کہ اگر چہ ولی اجازت دیدے تب بھی ثلث میں وصیت نافذ ہوگی اور ثلث سے زیادہ میں نافذ نہ ہوگی۔ ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆۔

بدائع الصنائع کی عبارت سے اس کا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ سدس کی وصیت کرنے کے بعد ثلث کی وصیت کرنے میں سابقہ سدس، اس، ثلث کے ضمن دوبارہ آگیا اور سابقہ سدس معرفہ تھا اور ''ثلثه'' بھی معرفہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب معرفہ لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے لھذا ''ثلثه'' کے ضمن میں جو ''سدس'' موجود ہے یہ اسی سابقہ ''سدس'' کا تکرار ہے تو ایک ''سدس'' یہ ہوا اور ایک ''سدس'' ۔ ''ثلثه'' کے ضمن میں دوسرا موجود ہے دونوں کا مجموعہ ثلث بن جاتا ہے اس لئے اس صورت میں موصی نے ثلث ہی کی وصیت کی ہے ثلث سے زیادہ کی وصیت نہیں کی اسلئے ورثاء پر زیادہ دینا لازم نہیں ہے۔

وفی سدس مالی مکررا: اگر کسی نے یوں وصیت کی کہ ''له سدس مالی'' فلاں کیلئے میرے مال سدس یعنی سدس معرفہ ذکر کیا ہے اور پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں اس کیلئے پھر یہی وصیت یعنی ''له سدس مالی'' دوبارہ معرفہ ذکر کیا تو اس صورت میں موصی لہ کو سدس ملے گا اس سے زیادہ نہ ملے گا اس لئے کہ اصول فقہ کا قاعدہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے تو ثانی عین اول ہوتا ہے۔ لھذا دونوں سے ایک ہی سدس مراد ہوگا۔

﴿وبثلث دراهمه اوثيابه متفاوتة اوعبيدة ان ملك ثلثاه فله مابقي في الاولين وثلث الباقي في الأخرين﴾ هذا عندنا وعند زفرؒ له ثلث الباقي في كل الصور لان حق الموصى له شائع في الجميع فاذاهلك ثلثا المال هلك ثلثاحق الموصى له لنا ان حق الموصى له مقدم على حق الورثة فكل مايجرى فيه الجبر على القسمة ويمكن جمع حق احدا المستحقين في الواحد كالدراهم والغنم يجمع

حق الموصی فیه مقدما فیجمع فی الباقی بخلاف مالیس کذلک کالثیاب المتفاوتة والعبید ﴿وبالف وله عین ودین هو عین ان خرج من ثلث العین والافثلث العین وثلث مایوخذ من الدین ویثلث لزید وعمرووعمرو میت کله لزید﴾ لان المیت لایزاحم الحی کمالوقال لزید وجدار وعن ابی یوسفؒ انه ان لم یعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصیة عنده صحیحة لعمرو فلم یوص للحی الابنصف الثلث بخلاف ماااذاعلم بموته لان الوصیة للمیت لغو فیکون راضیا بتمام الثلث لزید ﴿فان قال بینهما فنصفه له﴾ ای ان قال ثلث مالی بین زید وعمرو هومیت فلزید نصف الثلث لانه صریح فی ان لزید نصف الثلث.

ترجمہ: اگر کسی نے دراہم کی تہائی یا بکریوں کی تہائی یا مختلف اجناس کے کپڑوں کی تہائی یا غلاموں کی تہائی کی وصیت کی پس اگر ثلث ہلاک ہو جائیں تو پہلی دونوں صورتوں میں اس کو باقی ثلث ملے گا اور آخری دونوں صورتوں میں اس کو باقی کا ثلث ملے گا یہ ہمارے نزدیک ہے، امام زفرؒ کے نزدیک اس کو باقی کا ثلث ملے گا تمام صورتوں میں اس لئے کہ موصی لہ کا حق پورے مال میں شائع ہے پس جب مال کے دو ثلث ہلاک ہو گئے تو موصی لہ کے حق کے بھی دو ثلث ہلاک ہو گئے ہماری دلیل یہ ہے کہ موصی لہ کا حق ورثاء کے حق پر مقدم ہوتا ہے لھذا جس چیز میں تقسیم کرنے پر جبر ہو سکتا ہے اور اس میں ایک مستحق کا حق ایک جگہ جمع کرنا ممکن ہو جیسے دراہم اور بکریاں تو اس میں موصی لہ کا حق پہلے جمع کیا جائے گا لھذا یہ باقی میں جمع کیا جائے گا برخلاف اس کے جو ایسا نہ ہو جیسے مختلف الاجناس کپڑے اور غلام۔

اگر کسی نے ہزار درہم کی وصیت کی اور اس کا نقد مال بھی ہے اور ادھار بھی تو یہ عین پر محمول ہوگی اگر نقد کے ثلث سے نکل سکتا ہے ورنہ نقد کے ثلث اور جو دین نکلتا جائے گا اس سے ثلث سے لیا جائے گا اور اگر کسی نے ثلث کی وصیت کی زید اور عمرو کیلئے جبکہ عمرو مر گیا ہے تو پورا ثلث زید کو ملے گا اس لئے کہ مردہ زندہ کا مزاحم نہیں ہو سکتا جیسا کوئی کہے کہ زید اور دیوار کیلئے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کو زید کی موت کا علم نہ ہو تو پھر زید کو ثلث کا نصف ملے گا کیونکہ موصی کے نزدیک عمرو کیلئے وصیت صحیح ہے تو اس نے زندہ کیلئے وصیت نہیں کی ہے مگر ثلث کے نصف کی برخلاف اس کے کہ جب اس کو عمرو کی موت کا علم ہو اس لئے کہ میت کیلئے وصیت کرنا لغو ہے تو اس پر وہ راضی ہے کہ پورا ثلث زید کیلئے ہو اور اگر اس نے یہ کہا کہ ثلث دونوں کے درمیان ہے تو پھر زید کو نصف ملے گا یعنی اگر اس نے کہا کہ میرے مال کا ثلث زید اور عمرو کے درمیان ہے تو زید کو ثلث کا نصف ملے گا اس لئے کہ اس میں صراحت موجود ہے کہ زید کیلئے ثلث کا نصف ہوگا۔

تشریح: وصیت کے بعد مال کے ہلاک ہونے کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ زید کے پاس کچھ دراہم ہیں، کچھ بکریاں اور بکریوں کے علاوہ اور بھی مال ہے مثلاً کپڑے ہیں غلام وغیرہ ہیں۔ پھر زید نے وصیت کی کہ میرے ترکہ میں جو دراہم ہیں ان کا ایک ثلث خالد کو دینا، یا یوں کہا کہ بکریوں کا ایک ثلث خالد کو دینا پھر اتفاقاً مال موصی بہ یعنی دراہم کے دو ثلث ہلاک ہو گئے اور باقی مال محفوظ رہا اور دراہم کا باقی ماندہ ثلث بقیہ ترکہ کا ثلث بن سکتا ہے تو اس صورت میں موصی لہ کو دراہم کا باقی ماندہ کل ثلث ملے گا یا باقی ماندہ ثلث کا ثلث تو اس میں ہمارے اور امام زفرؒ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک باقی ماندہ دراہم کا کل ثلث ملے گا اور امام زفرؒ کے نزدیک باقی ماندہ دراہم کا ثلث ملے گا مثلاً زید کے پاس 900 دراہم ہے اس نے وصیت کی کہ اس میں 300 دراہم خالد کو دیدینا پھر اتفاقاً 900 میں سے 600 دراہم ہلاک ہو گئے اور 300 باقی رہ گئے اور یہ 300 دراہم باقی ترکہ کا ثلث بن سکتا ہے یعنی زید کے پاس جو کپڑے وغیرہ ہیں اس کی قیمت 600 دراہم یا اس سے زیادہ ہے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک موصی لہ (خالد) کو باقی ماندہ پورے 300 دراہم ملیں گے اور امام زفرؒ کے نزدیک باقی ماندہ 300 دراہم کا ثلث یعنی 100 دراہم ملیں گے۔

بکریاں، مکیلی اور موزونی اشیاء بھی دراہم کے حکم داخل ہیں لھذا اس میں یہی اختلاف ہے۔

اور کپڑے اگر متحد الجنس ہو تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے اور اگر کپڑے مختلف الجنس ہیں تو پھر اس کا حکم الگ ہے لھذا اگر مختلف الجنس کپڑے ہوں۔ یا غلام ہوں اور اس نے وصیت کی کہ میرے غلاموں میں سے ثلث خالد کو دیدینا اور پھر اتفاقاً غلاموں کے دو ثلث ہلاک ہو گئے اور ایک ثلث باقی رہ گیا ہے اور یہ ایک ثلث باقی ماندہ ترکہ کا ثلث بھی بن سکتا ہے تو اس صورت میں غلاموں کا باقی ماندہ کل ثلث نہ دیا جائے گا بلکہ جو غلام باقی رہ گئے ہیں ان کا ثلث دیا جائے گا۔

امام زفرؒ نے دونوں مسئلوں کو ایک حکم میں شکار کیا ہے تو دونوں صوتوں میں باقی ماندہ کا ثلث دیا جائے گا۔

امام زفرؒ کی دلیل: امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال موصی بہ میں ورثاء اور موصی لہ کا حق مشترک ہے ایک ثلث موصی لہ کا ہے اور دو ثلث ورثاء کے ہیں جب دو ثلث ہلاک ہو گئے تو ہلاک شدہ میں موصی لہ کے دو ثلث حق بھی ہلاک ہو گیا اور جو ایک ثلث باقی ہے اس میں موصی لہ کا ایک ثلث باقی ہے اور دو ثلث ورثاء کے ہیں۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ دراہم اور بکریوں کو اجناس مختلفہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ وصیت، میراث پر مقدم ہے کیونکہ تجہیز وتکفین اور ادائے دیون کے بعد سب سے پہلے ترکہ کے ثلث سے وصیت ادا کی جاتی ہے پھر ترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جاتا ہے

دوسری بات یہ ہے کہ مشترک اموال دو قسم پر ہیں ایک قسم وہ ہے جس میں قاضی احد الشرکاء کے مطالبہ پر تقسیم پر جبر کرسکتا ہے یعنی جب اموال متحد الجنس ہو تو ایک شریک کے مطالبہ پر قاضی باقی شرکاء کو تقسیم پر مجبور کرسکتا ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس میں قاضی احد الشرکاء کے مطالبہ پر باقی شرکاء پر جبر نہیں کرسکتا یعنی جب اموال مختلف الجنس ہوں تو ایک شریک کے مطالبہ پر قاضی باقی شرکاء پر جبر نہیں کرسکتے جب تک وہ خود تقسیم کرنے پر راضی نہ ہوں۔

جب یہ دونوں باتیں تمہاری سمجھ میں آگئیں تو اب سمجھ لیجئے کہ جب جنس واحد میں موصی لہ کا بھی حق ہے اور ورثاء کا بھی حق ہے (مثلاً 900 دراہم میں موصی لہ بھی حق ہے اور ورثاء کا بھی) تو اس میں موصی لہ کا حق مقدم ہے اور ورثاء کا حق موخر ہے لھذا موصی لہ کا حق اصالۃً ہوا اور ورثاء کا حق تبعاً ہوا اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز میں اصل اور تبع دونوں موجود ہوں تو ہلاکت تبع کی طرف لوٹائی جاتی ہے لھذا جب موصی لہ کا حق اصالۃً ہے اور ورثاء کا حق تبعاً تو ہلاکت ورثاء کے حق کی طرف لوٹائی جائے گی اور موصی لہ کا حق پورا باقی رہے گا جیسا کہ مال مضاربت میں ہلاکت ربح کی طرف لوٹائی جاتی ہے۔ لھذا جن اموال میں جبر جاری ہوتا ہے اور اس میں ایک مستحق کو واحد دیا جاسکتا ہے (مثلاً بکریاں ایک جنس ہے تو اس میں ایک شریک کو ایک بکری اور دوسرے کو دوسری بکری دی جاسکتی ہے ضروری نہیں کہ ہر ایک بکری کو دو ٹکڑے کردیا جائے) تو اس میں موصی لہ کا حق ایک معین حصہ میں جمع کردیا جائے گا اور ماقبل میں جو ہم نے دو اصول ذکر کردئے ہیں ان دونوں اصولوں کی روشنی میں کہا جائے گا کہ موصی کا حق متعین طور پر باقی ماندہ ثلث میں ہے کیونکہ تبع ہلاک ہوگا ہے اور اصل باقی رہ گئی ہے نیز موصی لہ کا حق ایک حصہ میں جمع ہوگیا ہے۔

البتہ جو اجناس مختلفہ متفاوتہ ہیں اس میں چونکہ تقسیم پر جبر نہیں کیا جاتا جیسے مختلف الجنس کپڑے اور غلام وغیرہ تو اس میں موصی کا حصہ ورثاء کے حصے کے ساتھ ہر ہر جزء میں شریک ہے اس لئے اس میں باقی ماندہ کا ثلث دیا جائے گا۔

وبالف ولہ عین ودین: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال میں سے ہزار درہم زید کو دیدئے جائیں اور موصی کا کچھ مال نقد موجود ہے اور کچھ لوگوں پر قرض ہے تو اس صورت میں موصی لہ کو نقد مال سے ہزار درہم ملیں گے یا قرض سے؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر موصی کا ترکہ اتنا ہے کہ اس نقد مال سے ہزار درہم نکل سکتے ہیں مثلاً اس کے پاس تین ہزار، یا اس سے زیادہ درہم نقد موجود ہے پھر تو موصی لہ کو نقد مال سے ہزار درہم دئے جائیں گے اور اگر نقد مال سے ہزار درہم نہیں نکل سکتے مثلاً نقد مال پندرہ سو درہم ہے تو اس صورت میں نقد مال سے ایک ثلث دیا جائے مثلاً پانچ سو درہم فی الحال دئے جائیں اور جو قرض وصول ہوتا جائے اس کا ثلث موصی لہ کو دیا جائے یہاں تک کہ ایک ہزار درہم پورے ہو جائیں۔

وبثلث لزید وعمرو: ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث زید اور عمرو کو دیا جائے پھر معلوم ہوا کہ عمرو

مر چکا ہے تو اس صورت میں پورا ثلث زید کو ملے گا اس لئے کہ مردہ زندہ کا مزاحم نہیں ہوسکتا جیسا کہ کوئی شخص زید اور دیوار کیلئے ثلث کی وصیت کرے تو پورا ثلث زید کو ملتا ہے اس لئے کہ دیوار میں وصیت قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔
امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر موصی کو عمرو کی وفات ہونے کا علم نہ ہوا اور پھر اس نے زید اور عمرو کیلئے وصیت کی تو اس صورت میں زید کو ثلث کا نصف ملے گا کیونکہ موصی کے زعم کے مطابق عمرو کیلئے وصیت صحیح ہے لیکن اچانک معلوم ہوا کہ وہ تو مر چکا ہے تو اس صورت میں زید کو ثلث کا نصف ملے گا۔ لیکن اگر موصی کو عمرو کے مرنے کا علم ہوا اور پھر بھی اس نے زید اور عمرو کیلئے وصیت کی تو اس صورت میں پورا ثلث زید کو ملے گا کیونکہ موصی اس پر راضی ہے کہ پورا ثلث زید کو مل جائے۔
اور اگر موصی نے یہ کہا کہ میرے مال کا ثلث زید اور عمرو دونوں کے درمیان ہے اور عمرو وفات پا چکا ہے تو پھر زید کو نصف ملے گا اس لئے کہ اس میں صراحت موجود ہے کہ زید کو ثلث کا نصف ملے گا۔

﴿وبثلث وهو فقير له ثلث ماله عند موته﴾ اى قال ثلث مالى له ولامال للموصى فاكتسب مالا فللموصى له ثلث مال الموصى عند موته ﴿وبثلث غنمه ولاغنم له اوهلك قبل موته بطلت﴾ قوله ولاغنم له معناه انه لاغنم له عند الوصية ولم يستفد غنما حتى ان استفاد غنما فالصحيح ان الوصية تصح ﴿وبشاة من مالى اوغنمى ولاشاة له قيمتها فى مالى وبطلت فى غنمى﴾ فانه اذاقال له شاة من مالى ولاشاة له علم ان المراد مالية الشاة واذاقال له شاة من غنمى ولاغنم له يراد عين الشاة وليست موجودة فيبطل الوصية واعلم انه قال فى الهداية ولاغنم له وقال فى المتن ولاشاة له وبينهما فرق لان الشاة فرد من الغنم فاذالم يكن له شاة لايكون له غنم لكن اذالم يكن له غنم لايلزم ان لايكون له شاة لاحتمال ان يكون له واحد لاكثير فبعارة الهداية تناولت صورتين مااذالم يكن له شاة اصلا ومايكون له شاة لكن لاغنم له ففى الصورتين تبطل الوصية وعبارة المتن لم تتناول الاالصورة الاولىٰ ولم يعلم منها الحكم فى الصورة الثانية فعبارة الهداية اشمل لكن هذه احوط.

ترجمہ: اور اگر کسی نے اپنے ثلث مال کی وصیت اس حال میں کہ وہ فقیر ہے تو موصی لہ کو اس مال کا ثلث ملے گا جو بوقت موت موجود ہو یعنی موصی نے کہا کہ میرے مال کا ثلث فلاں کیلئے ہے اور اس وقت موصی کا کوئی مال نہیں پھر مال کمایا تو موصی لہ کو موصی کے مال کا ثلث ملے گا موت کے وقت اور اگر کسی نے اپنی بکریوں کے ثلث کی وصیت کی اور اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں یا ہیں لیکن موصی کی موت سے پہلے ہلاک ہوگئیں تو وصیت باطل ہوگی ''لاغنم لہ'' کے معنی ہیں کہ وصیت کے وقت اس کے پاس

بکریاں نہیں تھیں اور نہ اس نے بکریاں حاصل کی یہاں تک کہ اگر اس نے بکریاں حاصل کی تو صحیح یہی ہے کہ وصیت صحیح ہوگی اور کسی نے وصیت کی کہ اس کیلئے میرے مال میں سے بکری ہے یا میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے اور اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں تو موصی لہ کو بکری کی قیمت ملے گی "فی مالی" کی صورت میں اور وصیت باطل ہوگی "فی غنمی" کی صورت میں اس لئے کہ جب اس نے کہا کہ موصی لہ کیلئے میرے مال سے ایک بکری ہے اور اسکے پاس بکریاں نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اس کا مقصود بکری کی مالیت ہے اور جب اس نے کہا کہ اس کیلئے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے اور اس کے پاس بکریاں نہ ہوں تو اس سے بکری ہی مراد ہے اور بکری موجود نہیں ہے لھذا وصیت باطل ہوگی۔ جان لیں کہ صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں "ولا غنم له" کہا ہے اور مصنفؒ نے "ولا شاة له" کہا ہے حالانکہ دونوں کے درمیان فرق ہے اس لئے کہ "شاة" "غنم" کا ایک فرد ہے جب اس کے پاس شاۃ (ایک بکری) نہ ہو تو اس کے پاس غنم (مطلق بکری) ہی نہ ہوگی لیکن جب اس کے پاس غنم نہ ہو (بہت سی بکریاں) تو لازم نہیں آتا کہ اس کے پاس شاۃ (ایک بکری) بھی نہ ہو کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس کے پاس ایک بکری موجود ہو نہ کہ زیادہ، ہدایہ کی عبارت دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ اس کے پاس بالکل ہی بکری نہ ہو یا بکری ہو لیکن ایک سے زیادہ نہ ہو لھذا دونوں صورتوں میں وصیت باطل ہے اور متن کی عبارت پہلی صورت کو شامل ہے لیکن دوسری صورت کا حکم اس سے معلوم نہیں ہوتا، ہدایہ کی عبارت اشمل ہے اور متن کی عبارت احوط ہے۔

تشریح: موت کے وقت موصی کے مالدار ہونے کا اعتبار ہوگا:

مسئلہ یہ کہ ایک شخص نے اپنے مال کے ثلث کی وصیت کی لیکن وصیت کرتے وقت وہ فقیر تھا اس کے پاس کچھ نہیں تھا تو یہ وصیت لغو نہ ہوگی بلکہ اس نے اس کے بعد مال کمایا اور موت کے وقت اس کے پاس مال موجود ہے تو یہ وصیت نافذ ہوگی اور موت کے وقت اس کے پاس جتنا مال ہے اس کا ثلث لازم ہوگا کیونکہ وصیت نافذ ہوتی ہے موت کے وقت، اور موت کے وقت اس کے پاس مال موجود ہے اسلئے یہ وصیت نافذ ہوگی۔

وبثلث غنمه: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے یوں وصیت کی کہ میری بکریوں کا ثلث فلاں کیلئے ہے اور بوقت وصیت اس کے پاس بکریاں نہیں تھیں یا بوقت وصیت تو بکریاں موجود تھیں لیکن وہ ہلاک ہوگئیں اور موت کے وقت بکریاں نہیں رہی خلاصہ کلام یہ کہ یا تو وصیت کے وقت سے لیکر موت تک بکریاں بالکل ہی نہیں رہی یا وصیت کے وقت بکریاں موجود تھیں لیکن موت کے وقت نہیں ہیں تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی لیکن اگر وصیت کے وقت تو بکریاں نہیں تھیں اور موت کے وقت بکریاں موجود ہوں تو وصیت نافذ ہوگی اس لئے کہ وصیت کے نافذ ہونے کیلئے موت کے وقت مال موصی بہ کا موجود ہونا ضروری ہے۔

وبشاة من مالي او غنمي: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ موصی نے یوں وصیت کی کہ میرے مال میں سے ایک بکری فلاں کو دیدی جائے اور اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں تو اس صورت میں وصیت نافذ ہوگی اور موصی کے مال میں سے ایک بکری کی قیمت موصی لہ کو دی جائے گی کیونکہ جب اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں اور اس نے وصیت میں بکری کی اضافت مال کی طرف کر دی یعنی یوں کہا کہ ''بشاة من مالي'' تو یہ اضافت بیان کیلئے ہے یعنی میرے مال میں سے ایک بکری کی قیمت کے بقدر وصیت ہے۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ موصی نے یوں وصیت کی میری بکریوں میں سے ایک بکری (شاة من غنمي) فلاں کیلئے ہے وصیت اور موت کے وقت موصی کی بکریاں نہیں ہیں تو یہ وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس نے ''شاة'' کی اضافت غنم کی کر کے یہ واضح کر دیا ہے میرا مقصود مال نہیں ہے بلکہ عین بکری ہے اور عین بکری چونکہ وصیت اور موت کے وقت معدوم ہے اس لئے یہ معدوم کی وصیت ہوئی اور معدوم کی وصیت کرنا باطل ہے اس لئے یہ وصیت باطل ہوگی۔

واعلم انه قال في الهداية: تشریح سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ''شاة'' غنم کے ایک فرد یعنی ایک بکری کو کہا جاتا ہے اور ''غنم'' یا تو جمع ہے یعنی لفظاً جمع ہے یا اسم جمع ہے یعنی لفظاً جمع نہیں ہے بلکہ معنیً جمع ہے جیسے قوم اور رہط اس کا اطلاق دو یا دو سے زیادہ پر ہوتا ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کے عنوان میں ''ولا غنم له'' فرمایا ہے اور مصنفؒ نے یہاں پر ''ولا شاة لــه'' ذکر کیا ہے۔ غنم اور شاة میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ شاة، غنم کے ایک فرد کو کہا جاتا ہے اور غنم کا اطلاق جمع (یعنی دو یا دو سے زیادہ) پر ہوتا ہے۔

اس فرق کے نتیجہ میں صاحب ہدایہ کی عبارت ''شاة من غنمي ولا غنم له'' اس میں دونوں صورتوں میں وصیت باطل ہوگی۔

(۱) یہ کہ موصی کے پاس موت کے وقت بالکل بکری ہی نہ تھی نہ ایک اور نہ ایک سے زیادہ تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی۔

(۲) یہ کہ موصی کے پاس موت کے وقت ایک بکری تو تھی لیکن ایک سے زیادہ نہیں تھی تو پھر بھی ہدایہ کی عبارت کے مطابق وصیت باطل ہوگی کیونکہ موصی کے پاس غنم (یعنی ایک سے زیادہ بکریاں) نہیں ہے بلکہ صرف ایک بکری ہے لھذا اس صورت میں بھی وصیت باطل ہوگی اور موصی کو کچھ نہ ملے گا۔ اس وجہ سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہدایہ کی عبارت اشمل ہے یعنی دونوں صورتوں کو شامل ہے کیونکہ ہدایہ کی عبارت کے مطابق دونوں صورتوں میں وصیت باطل ہے کیونکہ اس نے مطلقاً شاة نہیں کہا ہے بلکہ ''شاة من غنمه'' کہا ہے یعنی ایک بکریوں میں سے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ ایک بکری کے علاوہ دوسری بکری ہو اگر ایک بکری

کے علاوہ دوسری بکری نہ ہو تو ''شاۃ من غنمہ'' موجود نہیں ہے لھذا دونوں صورتوں میں وصیت باطل ہوگی۔
جبکہ مصنفؒ نے متن میں ''ولا غنم لہ'' کے بجائے ''ولاشاۃ لہ'' فرمایا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب موصی کے پاس موت کے وقت بالکل بکری نہ ہو نہ ایک اور نہ ایک سے زیادہ تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی۔ (یہ صورت اول ہے)۔

لیکن اگر اس کے پاس ایک بکری ہو ایک سے زیادہ نہ ہو (تو اس صورت میں یہ بات صادق آتی ہے کہ موصی کے پاس غنم نہیں ہے کیونکہ موصی کے پاس غنم نہیں ہے بلکہ شاۃ ہے) تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی یا نہ ہوگی اس کا حکم ماتن کے متن سے معلوم نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے مصنفؒ نے فرمایا کہ ہدایہ کی عبارت اشمل ہے یعنی دونوں صورتوں کو شامل ہے کہ دونوں صورتوں میں وصیت باطل ہوگی اور متن کی عبارت احوط ہے یعنی اس میں احتیاط اس پہلو سے زیادہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب موصی کے پاس ایک بکری موجود ہے تو مطلق غنم موجود ہے لھذا وصیت نافذ ہوگی اور نافذ ہونے میں احتیاط ہے۔

﴿وبثلث ماله لامهات اولاده وهن ثلاث وللفقراء والمساكين لهن ثلاثة اخماس﴾ هذا عندابی حنيفةؒ وابی يوسفؒ وعند محمدؒ يقسم الثلث على سبعة اسهم فلامهات الاولاد ثلثة منها لان المذكور فی الفقراء والمساكين لفظ الجمع واقله فی الميراث اثنان والوصية اخت الميراث لهما ان الجمع المحلی باللام يرادبه الجنس وتبطل الجمعية كقوله تعالىٰ ولايحل لك النساء فيراد به الواحد فيقسم على خمسة ولهن ثلاثة منها ﴿وبثلث له وللفقراء نصف له ونصف لهم﴾ هذا عندهماوعند محمدؒ يقسم الثلث اثلاثا و بمائة لعمرواوبها لزيد وخمسين لعمرو ان اشرك آخر معهما فله ثلث مالكل فی الاول ونصفه فی الثانی﴾ لان فی الصورة الاولى نصيب زيدوعمرو يتساويان وقد اشرك آخر معهما فهو شريك للاثنين فله ثلث مالكل واحد منهما ولايمكن مثل هذا فی الصورة الثانية لتفاوت نصيب زيد وعمرو فهوشريك كل واحد فله نصف مالكل واحد منهما.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنے مال کی تہائی کی وصیت کی اپنی امہات اولاد کیلئے اور وہ تین ہیں فقراء اور مساکین کیلئے تو امہات اولاد کو پانچ سے میں تین حصے ملیں گے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ثلث کو سات حصوں پر تقسیم کیا جائے گا ان میں سے تین حصے امہات اولاد کی ملیں گے اس لئے کہ فقراء اور مساکین میں جمع کا لفظ ذکر ہے اور جمع کی مقدار باب میراث میں دو ہے اور وصیت میراث کی بہن ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جمع معرف باللام سے جنس مراد ہوتی ہے اور جمعیت باطل ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لايحل لك النساء'' لھذا اس سے واحد مراد ہوگا اور پانچ پر تقسیم

کیا جائے گا اور امہات اولاد کو تین حصے دیے جائیں گے اگر ثلث کی وصیت کی زید اور فقراء کیلئے تو نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو یہ شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ثلث کو تین تہائی تقسیم کیا جائے گا اگر کسی نے سو روپے کی وصیت کی زید کیلئے اور سو کی عمرو کیلئے یا سو روپے کی وصیت کی زید کیلئے اور پچاس کی عمرو کیلئے اگر تیسرے کو بھی دونوں کے ساتھ شریک کر دیا تو اس کو ہر ایک کا ثلث ملے گا پہلی صورت میں اور نصف ملے گا دوسری صورت میں اسلئے کہ پہلی صورت میں زید اور عمرو کا حصہ برابر ہے اور تیسرے کو ان دونوں کے ساتھ شریک کر دیا ہے لھذا وہ دونوں کے ساتھ شریک ہے تو اس کو ہر ایک کا ثلث ملے گا اور دوسری صورت میں یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ زید اور عمرو کے حصے میں تفاوت ہے تو وہ ہر ایک کے ساتھ شریک ہے لھذا اس کو ہر ایک کے حصے کا نصف ملے گا۔

تشریح: امہات اولاد، مساکین اور فقراء کیلئے وصیت کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے ثلث مال کی وصیت کی امہات اولاد، مساکین، اور فقراء کیلئے تو اس صورت میں حضرات شیخینؒ کے نزدیک یہ ثلث پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے گا جس میں تین حصے امہات اولاد کو ملیں گے اور دو حصے مساکین اور فقراء کو ملیں گے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ثلث سات حصوں پر تقسیم کیا جائے گا تین حصے امہات اولاد کو ملیں گے، دو حصے مساکین اور دو حصے فقراء کو ملیں گے۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ فقراء اور مساکین لفظ جمع کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں اور باب وصیت میں جمع کا اقل فرد دو ہے لھذا دو مسکین ہوئے اور دو فقراء ہوئے اور تین امہات اولاد ہے لھذا سب کا مجموعہ سات ہو گیا اسلئے کم از کم سات افراد کو دیا جائے گا۔

شیخینؒ کی دلیل: حضرات شیخین فرماتے ہیں کہ "الفقراء والمساکین" اگر چہ جمع ہیں لیکن جمع پر جب الف لام داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہوتی ہے اور اس سے جنسیت مراد لی جاتی ہے لھذا یہاں پر بھی "الفقراء اور المساکین" سے جنس فقیر اور جنس مسکین مراد ہوگا اور جنس کا اطلاق ایک فرد پر بھی ہوتا ہے لھذا کل پانچ افراد ہو گئے اس لئے ثلث کو پانچ پر تقسیم کیا جائے گا تین حصے امہات اولاد کو دیے جائیں گے اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو۔

وبثلث له وللفقراء: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے یوں وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث زید اور فقراء کیلئے ہے تو اس صورت میں ثلث کا نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو یہ حضرات شیخینؒ کے نزدیک ہے امام محمدؒ کے نزدیک ثلث کو تین تہائی تقسیم

کیا جائے گا ایک تہائی زید کو دی جائے گی اور دو تہائی فقراء کو کیونکہ یہ اس اصول پر مبنی ہے جو ماقبل میں گزر گیا کہ امام محمدؒ کے نزدیک جمع سے اقل مقدار (یعنی دو) مراد ہوگی اور حضرات شیخینؒ کے نزدیک چونکہ جمع معرف باللام سے جنس مراد ہوتی ہے اسلئے فقراء سے جنس مراد ہوگی جمع مراد نہ ہوگی اس لئے ثلث کا نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو ملے گا۔

وبمائة لزيد ومائة لعمرو: صورت مسئلہ یہ ہے کہ موصی نے یوں وصیت کی کہ میرے مال میں سے سو درہم زید کو دیدیں اور سو درہم عمرو کو پھر خالد کو بھی کہا کہ میں نے آپ کو دونوں کے ساتھ شریک کر دیا تو اس صورت میں خالد کو ہر ایک موصی لہ (یعنی زید اور عمرو) کے حصوں میں ثلث، ثلث ملے گا مثلاً 33 .33 درہم زید سے مل جائیں گے اور 33.33 درہم عمرو سے مل جائیں گے تو ہر ایک موصی لہ کو دو سو درہم میں سے 66 .66 درہم مل گئے۔

اور اگر موصی نے زید کیلئے سو درہم کی وصیت کی اور عمرو کیلئے پچاس درہم کی اور پھر خالد سے کہا کہ میں نے آپ کو دونوں کے ساتھ شریک کر دیا تو اس صورت میں خالد کو ہر ایک موصی لہ کے حصے کا ثلث، ثلث نہیں ملے گا بلکہ ہر ایک موصی لہ کے حصے کا نصف ملے گا مثلاً زید کا حصہ سو درہم ہے تو اس سے پچاس درہم لے گا اور عمرو کا حصہ پچاس درہم ہے تو اس سے پچیس درہم لے گا۔

کیونکہ پہلی صورت میں زید اور عمرو کا حصہ برابر تھا لھذا خالد کو دونوں کے ساتھ شریک کر کے سب کو برابر حصہ دینا ممکن ہے اور دوسری صورت میں چونکہ زید اور عمرو کا حصہ برابر نہیں ہے لھذا ہر ایک کے حصے کے ثلث لینے مساوات ممکن نہیں ہے اس لئے سب کے حق میں وصیت نافذ ہونے کی صرف ایک صورت ہے وہ یہ کہ ہر ایک موصی لہ کے حصہ کا نصف لیا جائے۔

﴿وفى له على دين فصدقوه الى الثلث﴾ اى امر الورثة بان يصدقو الدائن فى مقدار الدين يجب عليهم ان يصدقوه الى الثلث فاصل الحق دين ومقداره يثبت بطريق الوصية وهذا استحسان وفى القياس لايصدق لان المدعى لايصدق الابحجة **﴿فان اوصى مع ذلك عزل ثلث لها وثلثاه للورثة وقيل لكل صدقوه فيما شئتم ويوخذ ذو الثلث بثلث ما اقروابه ومابقى فلهم والورثة بثلثى مااقروا به ويحلف كل على العلم بدعوى الزيادة﴾** اى اوصى مع ذلك الدين الذى امر بتصديق مقداره بثلث ماله لقوم يعزل ثلث المال للوصية والثلثان للورثة وقيل للموصى لهم صدقوه فيماشئتم فاذا اقروابمقدار فثلث ذلك المقدار يكون فى حقهم وهو ثلث المال ومابقى من الثلث فللموصى لهم ويقال للورثة صدقوه فيما شئتم فاذا اقروا بشىء فثلثاذلك الشىء يكون فى حقهم وهو ثلثاالمال والباقى للورثة وحلف كل واحد من الموصى له والورثة على العلم بدعوى الزيادة.

ترجمہ: اور اس صورت میں کہ اس کا میرے اوپر دین ہے تم اس کی تصدیق کرو ثلث کی حد تک یعنی ورثاء کو حکم دیا جائے گا کہ دین کی مقدار میں دائن کی تصدیق کریں ثلث کی حد تک، ان پر واجب ہے کہ دائن کی تصدیق کریں ثلث کی حد تک لھذا اصل حق دین ہے اور اس کی مقدار وصیت سے ثابت ہو رہی ہے اور یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہ کی جائے اس لئے کہ مدعی کی تصدیق حجت کے بغیر نہیں کی جاتی۔ اگر اس نے دینِ مجہول کے باوجود وصیت کی تو ایک ثلث وصیت کیلئے الگ کیا جائے گا اور دو ثلث ورثاء کیلئے اور سب سے کہا جائے گا کہ جتنی مقدار میں تم چاہو دائن کی تصدیق کرو، لھذا اصحاب ثلث اپنے اقرار کے ثلث میں ماخوذ ہوں گے اور جو باقی بچے وہ ان کیلئے ہوگا اور ورثاء اپنے اقرار کے دو ثلث میں ماخوذ ہوں گے اور زیادتی کے دعوی میں ہر ایک فریق علم کے مطابق قسم کھائے گا۔ یعنی کسی نے اس دین کے ساتھ ثلث مال کی وصیت کی کسی قوم کیلئے جس دین کی مقدار میں تصدیق کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وصیت کیلئے ایک ثلث الگ کیا جائے گا اور دو ثلث ورثاء کیلئے اور ان سے کہا جائے گا کہ تم دائن کی تصدیق کرو جتنی مقدار میں تم چاہو پس جب انہوں نے کسی مقدار کا اقرار کر لیا تو اس مقدار کا ثلث موصی لھم کے حق میں ظاہر ہو جائے گا اور وہ ثلث مال ہے اور ثلث میں جو باقی رہ جائے وہ موصی لھم کو دیا جائے گا اور ورثاء سے کہا جائے گا تم جتنی مقدار میں چاہو دائن کی تصدیق کرو پس جب انہوں نے کسی چیز کا اقرار کر لیا تو اس چیز کے دو ثلث ان کے حق میں ظاہر ہو جائیں گے اور وہ مال کے دو ثلث ہیں اور باقی ورثاء کیلئے ہوگا اور موصی لہ اور ورثاء میں سے ہر ایک کو علم پر قسم دی جائے گی زیادتی کے دعوی میں۔

تشریح: دائن کیلئے حقِ مجہول کا اقرار کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ زید نے اپنے ورثاء سے کہا کہ میرے ذمہ خالد کا دین ہے لھذا تم اس کی تصدیق کرو لیکن زید نے یہ بیان نہ کیا کہ دین کی مقدار کتنی ہے تو اس صورت میں ورثاء پر ثلث کی حد تک تصدیق کرنا واجب ہے یہاں پر اصل حق تو دین ہے اور دین میراث پر مقدم ہوتا ہے لیکن چونکہ موصی نے دین کی مقدار بیان نہیں کی ہے لھذا دین کی مقدار وصیت کے طریقہ پر ثابت ہو رہی ہے اور وصیت ثلث کی حد تک نافذ ہوتی ہے اس لئے ورثاء پر مقدار میں ثلث کی حد تک تصدیق کرنا واجب ہے ثلث سے زیادہ واجب نہیں۔ یہ استحسان پر مبنی ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ورثاء پر تصدیق واجب نہ ہو اس لئے کہ دائن دعوی کرتا ہے کہ میت کے ذمہ میرا دین ہے اور اس نے اپنے دعوی پر بینہ پیش نہیں کیا ہے اور دعوی بلا بینہ قبول نہیں ہوتا جب اس کا دعوی قبول نہیں ہے تو ورثاء پر تصدیق بھی واجب نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اصل مقصود دین کا اقرار ہے اور دین کا اقرار معتبر ہے جہالت صرف مقدار میں ہے اس لئے کہ ہم

نے اصل دین کو میراث پر مقدم مان لیا اور مقدار کو وصیت قرار دیا اسلئے ورثاء پر مقدار کی تصدیق لازم ہے ثلث کی حد تک۔

فان اوصی مع ذلک: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے اقرار کیا کہ میرے ذمہ خالد کا دین ہے تم اس کی تصدیق کرو (یعنی دین مجہول کا اقرار کیا) اور اس کے ساتھ زید نے کچھ اور لوگوں کیلئے بھی وصیت کی مثلاً یہ کہا کہ میرے مال کا ثلث عمران اور شاہد کو دیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ دین مجہول ہے، اصحاب الوصایا (زید اور شاہد) اور ورثاء معلوم ہیں اس لئے سب پہلے زید کے مال سے ایک ثلث اصحاب الوصایا (موصی لہ) کیلئے الگ کیا جائے گا اور دو ثلث ورثاء کیلئے الگ کئے جائیں گے پھر ہر ایک فریق یعنی موصی لہ اور ورثاء سے کہا جائے گا کہ تم اپنی مرضی سے جتنی مقدار میں چاہو دائن کی تصدیق کرو۔

پس اگر موصی لہم (عمران اور شاہد) نے اقرار کر لیا کہ دائن کا زید (موصی) پر تین سو درہم دین لازم ہے تو ان (موصی لہم) پر اقرار کا ثلث یعنی ایک سو درہم لازم ہوگا اس لئے کہ دین تو وصیت اور میراث پر مقدم ہوتا ہے پس جب موصی لہ نے تین سو درہم کی تصدیق کر دی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ موصی لہم (عمران اور شاہد) کے زعم میں پورے ترکہ میں تین سو روپے دین ہے اور یہ دین پورے ترکہ میں شائع ہے لھذا اس دین کا ایک ثلث موصی لہ پر لازم ہوگا اسلئے مذکورہ صورت میں موصی لہ تین سو درہم کا ثلث یعنی سو درہم لازم ہوں گے باقی دو سو درہم موصی لہ کے اقرار کی وجہ سے ورثاء پر لازم نہ ہوں گے کیونکہ اقرار کی وجہ سے غیر پر حق لازم نہیں ہوتا۔

اسی طرح ورثاء سے کہا جائے گا کہ تم بھی دائن کی تصدیق کرو پس اگر ورثاء نے دائن کی تصدیق کر دی اور یہ اقرار کیا کہ موصی کے ذمہ دائن کے چھ سو درہم لازم ہیں تو اس صورت میں ورثاء اقرار کے ثلثین میں ماخوذ ہوں گے لھذا ورثاء پر چار سو درہم لازم ہوں گے اس لئے کہ جب ورثاء نے چھ سو درہم کا اقرار کیا تو ورثاء کا خیال یہ ہے کہ دین پورے ترکہ میں شائع ہے اور ترکہ میں چونکہ ثلث موصی لہ کو مل گیا اور ثلثین ورثاء کو مل گئے ہیں اس لئے ورثاء اپنے اقرار کے مطابق ثلثین میں ماخوذ ہوں گے لھذا ورثاء پر اقرار کے ثلثین یعنی چار سو درہم لازم ہیں۔ اور اس کے بعد جو ترکہ بچ جائے وہ ورثاء کیلئے ہوگا۔

اگر موصی لہ نے ایک مقدار کا اقرار کیا اور دائن نے اس سے زیادہ کا دعوی کیا، یا موصی لہ نے ایک مقدار کا اقرار کیا اور دائن نے اس سے زیادہ کا دعوی اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو اس صورت میں موصی لہ اور ورثاء کو علم پر قسم دی جائے گی یعنی موصی لہ کو یوں قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم میرے علم کے مطابق دائن کیلئے اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور وارث کو یوں قسم دی جائے گی کہ خدا کی قسم میرے علم کے مطابق دائن کیلئے اس سے زیادہ واجب نہیں ہے۔

یقین پر قسم نہ دی جائے گی یعنی یوں قسم نہ دی جائے گی کہ خدا کی قسم دائن کیلئے اس سے زیادہ واجب نہیں ہے کیونکہ جو قسم دوسرے

کے فعل پر دی جاتی ہے اس میں یقین پر نہیں بلکہ علم پر قسم دی جاتی ہے۔

﴿وبعين لوارث واجنبی نصف وخاب الوارث﴾ وانما يكون للاجنبی النصف لان الوارث اهل الوصية بخلاف ما اذا اوصی به للحی والميت فان الميت ليس باهل ﴿وبثلثة اثواب متفاوتة بكل الرجل ان ضاع ثوب ولم يدر ای هو والورثة تقول لكل توی حقک بطلت لكن ان سلموا مابقی اخذ ذو الجيد ثلثی الاعز والردی ثلثی الاخس وذو المتوسط ثلث كل﴾ ای اوصی بثلثة اثواب متفاوتة جيد ومتوسط وردی وقال الجيد لزيد والمتوسط لعمرو والردی لبكر فهلک واحد ولايدری ای هو والورثة تقول لكل واحد هلک حقک فالوصية باطلة لكن الورثة ان تسامحوا واسلموا الثوبين الباقيين الی زيد وعمرو وبكر اخذ زيد ثلثی الاجود من الثوبين واخذ بكر ثلثی الردی وعمرو ثلث كل واحد.

ترجمہ: اگر کسی نے ایک معین چیز کی وصیت کی وارث اور اجنبی کیلئے تو اجنبی کو نصف ملے گا اور وارث کو کچھ نہ ملے گا اور اجنبی کو نصف اس لئے ملتا ہے کہ وارث وصیت کا اہل ہے برخلاف اس کے کہ جب اس نے وصیت کی زندہ اور مردہ کیلئے اس لئے کہ مردہ وصیت کا اہل نہیں ہے۔ اگر کسی نے تین مختلف کپڑوں میں سے ہر ایک کی وصیت کی ایک ایک شخص کیلئے اگر ان میں سے ایک کپڑا ضائع ہو گیا اور معلوم نہیں کہ کونسا کپڑا ضائع ہوا ہے اور ورثاء ہر ایک سے کہتے ہیں کہ آپ کا حق ہلاک ہو گیا ہے تو وصیت باطل ہو گی لیکن اگر ورثاء باقی کپڑے کو سپرد کر دے تو صاحب جید عمدہ کے کپڑے کے دو ثلث لے گا اور صاحب ردی، ردی کپڑے کے دو ثلث لے گا اور اوسط والا ہر ایک کا ایک ثلث لے گا یعنی کسی نے تین مختلف کپڑوں کی وصیت کی، عمدہ، متوسط، اور ردی اور کہا کہ عمدہ کپڑا زید کا ہے، متوسط عمرو کا ہے اور ردی بکر کا ہے پھر ایک کپڑا ہلاک ہو گیا لیکن معلوم نہیں کہ کونسا ہے اور ورثاء ہر ایک سے یہی کہتے ہیں کہ آپ کا حق ہلاک ہو گیا ہے تو وصیت باطل ہو گی لیکن اگر ورثاء چشم پوشی کریں اور باقی دونوں کپڑے زید، عمرو اور بکر کے سپرد کریں تو زید عمدہ میں سے کپڑے کے دو ثلث لے گا اور بکر ردی کے کپڑے کے دو ثلث لے گا جبکہ عمرو ہر ایک کپڑے کا ایک ایک ثلث لے گا۔

تشریح: اجنبی اور وارث کیلئے وصیت کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے وارث اور اجنبی دونوں کیلئے ایک معین چیز کی وصیت کی تو اس صورت میں اجنبی کو نصف ملے گا اور وارث کیلئے وصیت باطل ہو گی اس لئے کہ موصی کو اجنبی کیلئے وصیت کا اختیار ہے وارث کیلئے وصیت کرنے کا اختیار نہیں بلکہ

شرعاً ممنوع ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اجنبی کو نصف ملتا ہے اور پہلے یہ مسئلہ گزر گیا ہے کہ جب کسی نے زندہ اور مردہ کیلئے وصیت کی تو پوری چیز زندہ کو ملتی ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ مردہ وصیت کا اہل نہیں ہے لھذا وہاں پر درحقیقت زندہ کیلئے پوری چیز کی وصیت کرنا ہے اور وارث وصیت کا اہل ہے لیکن شرعاً ورثاء کے حق کی وجہ سے اس کیلئے وصیت ممنوع قرار دی گئی ہے لھذا اگر ورثاء اجازت دیدیں تو ورثاء کی اجازت سے وارث کیلئے بھی وصیت جائز ہے لھذا جب وارث وصیت کا اہل ہے تو اس کا حصہ موقوف کیا جائے گا اور اجنبی کا حصہ ورثاء کی اجازت کے بغیر دیا جائے گا۔

وبثلثة اثواب: مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ہیں ایک عمدہ جس کی قیمت دو ہزار روپے ہے دوسرا متوسط جس کی قیمت ہزار روپے ہے اور ایک گھٹیا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہے اور اس نے طریقے پر وصیت کی کہ عمدہ تھان زید کو دیا جائے، متوسط تھان عمرو کو دیا جائے اور گھٹیا تھان بکر کو دیا جائے اب اتفاقاً ان تینوں میں سے ایک تھان ہلاک ہوگیا لیکن معلوم نہیں کہ کونسا تھان ہلاک ہوگیا ہے عمدہ، متوسط یا ردی۔

اور ادھر سے ورثاء تینوں موصی لہم میں سے ہر ایک سے یہی کہتے ہیں کہ آپ کا حق ہلاک ہو چکا ہے تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اسلئے کہ جب موصی یہ مجہول ہے اس لئے کہ ہلاک شدہ بھی مجہول ہے اور موجودہ بھی مجہول ہے اور جب دونوں مجہول ہیں تو قاضی کیلئے اس پر فیصلہ کرنا مشکل ہے اس لئے وصیت باطل ہوگی۔

اور اگر ورثاء نے چشم پوشی کی اور جو دو تھان باقی رہ گئے ہیں وہ موصی لھم کو دیدئے تو یہ جائز ہے اب یہ دونوں تھان زید، عمرو اور بکر کے درمیان تقسیم کئے جائیں گے اور تقسیم کرنے کا طریقہ یہ ہوگا۔ کہ جو کپڑے باقی رہ گئے ہیں ان میں سے جو کپڑا عمدہ ہے اس کے دو ثلث (۲/۳) زید کو دئے جائیں گے اور جو ردی ہے اس کے دو ثلث (۲/۳) بکر کو دئے جائیں گے اور عمرو کو عمدہ اور ردی میں سے ہر کا ایک ایک ثلث (۱/۳) باقی رہ گیا ہے وہ بکر کو مل جائے گا۔

اس لئے کہ باقی ماندہ دونوں کپڑوں میں جو اعلی ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ حقیقۃً اعلی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حقیقۃً اعلی نہ ہو بلکہ متوسط ہو دونوں صورتوں میں یہ بات متعین ہے کہ بکر (موصی لہ ثالث) کا اس میں بالکل حق نہیں ہے کیونکہ اس کا حق ردی میں تھا اور یہ بات متعین ہے کہ یہ ردی نہیں ہے بلکہ اگر یہ حقیقۃً اعلی ہے تو اس میں زید کا حق تھا اور اگر یہ متوسط ہے تو اس میں عمرو کا حق تھا لیکن یقینی طور پر یہ معلوم نہیں کہ یہ اعلی ہے یا متوسط اس لئے ہم نے اس کو اعلی فرض کیا اور اس میں زید کیلئے دو حصے واجب کردئے۔

اور باقی ماندہ میں جو کپڑا ردی ہے اس میں یہ بات متعین ہے کہ اس میں زید کا حق نہیں ہے کیونکہ زید کا حق اعلی میں تھا اور یہ اعلی نہیں ہے البتہ اس میں یہ احتمال موجود ہے ہوسکتا ہے کہ یہ حقیقۃً ردی ہو لھذا اس میں بکر کا حق ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ متوسط ہو تو اس میں عمرو کا حق ہوگا لیکن یقینی طور پر یہ معلوم نہیں لھذا ردی کے دو ثلث ہم نے بکر کو دیدئے اور عمرو کیلئے موجودہ میں سے جو اعلی ہے اس کا ایک ثلث اور جو ادنی ہے اس کا ایک ثلث رہ گیا۔

﴿وببیت معین من دار مشترکة قسمت فان اصاب فھو للموصی له والافله قدره﴾اوصی زید لعمرو ببیت معین من دار مشترکة بین زید وبکر یجب ان یقسم الدار فان وقع البیت فی نصیب زید فھو للموصی له وان وقع فی نصیب الشریک مثل ذراع ذلک البیت من نصیب الموصی وھذا عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وعند محمدؒ له مثل ذراع نصف ذلک کمافی الاقرار ای ان کان مکان الوصیة اقرار فالحکم کذلک قیل بالاجماع وقیل فیه خلاف محمدؒ ﴿وبالف عین من مال غیره له الاجازة بعد موت الموصی المنع بعدھا﴾ ای بعد الاجازة فانه ان اجاز فاجازته تبرع فله ان یمنع من التسلیم .

ترجمہ: اگر کسی نے مشترکہ مکان میں سے معین کمرہ کی وصیت کی تو مکان تقسیم کیا جائے گا پس اگر وہ کمرہ اس کے حصے میں آیا تو وہ موصی لہ کو ملے گا ورنہ اس کو اس کے بقدر ملے گا زید نے عمرو کے لئے اس مکان میں سے ایک معین کمرہ کی وصیت کی جو زید اور بکر کے درمیان مشترک ہے واجب ہے کہ مکان کو تقسیم کیا جائے پس اگر وہ کمرہ زید کے حصہ میں پڑ گیا تو وہ موصی لہ کو مل جائے گا اور اگر وہ حصہ دوسرے شریک کے حصہ میں پڑ گیا تو پھر موصی لہ کو اس کمرہ کی وسعت کے بقدر موصی کے حصے سے ملے گا اور یہ حضرات طرفین کے نزدیک ہے، امام محمدؒ کے نزدیک موصی لہ کو اس کمرہ کے نصف کے بقدر ملے گا جیسا کہ اقرار میں یعنی اگر وصیت کے بجائے اقرار ہو تو اس میں یہی حکم ہے کہا گیا ہے یہ بالاجماع ہے اور کہا گیا ہے کہ اس میں بھی امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔
اور اگر کسی نے دوسرے کے معین مال کی وصیت کی تو مالک کو موصی کی موت کے بعد اجازت دینے کا اختیار ہے اور اجازت دینے کے بعد روکنے کا بھی اختیار ہے اس لئے کہ جب اس نے اجازت دیدی تو اجازت دینا تبرع ہے لھذا اس کیلئے یہ جائز ہے کہ اس کے سپرد کرنے سے روک دے۔

تشریح: معین کمرہ کی وصیت کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکان زید اور بکر کے درمیان مشترک تھا پھر زید نے یہ وصیت کی کہ اس مکان میں فلاں معین کمرہ عمرو کیلئے ہے پس جب تک زید اور بکر نے مکان تقسیم نہ کریں اس وقت تک موصی لہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا بلکہ موصی پر واجب ہے کہ مکان کو تقسیم

کرے پس جب مکان کو تقسیم کیا اور وہ معین کمرہ (جس کی وصیت کی ہے عمرو کیلئے) زید (موصی) کے حصہ میں آگیا تو وہ موصی لہ (عمرو) کو ملے گا اور اگر وہ حصہ موصی (زید) کے حصہ میں نہ آیا بلکہ دوسرا کمرہ اس کے حصہ میں آگیا تو اس صورت میں موصی لہ کو اس معین کمرہ کے بقدر دوسرا کمرہ دیا جائے گا مثلاً وہ معین کمرہ بارہ گز تھا تو اس کے بقدر دوسرے کمرہ سے بارہ گز حصہ دیا جائے گا ۔یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ پہلی صورت (یعنی جب وہ معین کمرہ موصی کے حصہ میں آگیا) میں کمرہ کا نصف اور دوسری صورت (جبکہ وہ معین کمرہ موصی کے حصہ میں نہ آیا بلکہ دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا) میں کمرہ کی جگہ کے نصف کے بقدر حصہ دیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی دلیل: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت موصی نے معین کمرہ کی وصیت کی تھی اس وقت موصی پورے کمرے کا مالک نہیں تھا بلکہ نصف کمرہ کا مالک تھا کیونکہ وہ معین بھی دونوں کے درمیان مشترک تھا لھذا موصی نصف کمرہ کا مالک تھا تو وصیت بھی نصف میں نافذ ہوگی۔

حضرات شیخینؒ کی دلیل: حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بوقت وصیت اگرچہ موصی پورے کمرے کا مالک نہیں تھا لیکن فی المآل موصی پورے کمرے کا مالک ہوگا اس لئے کہ مکان کا مقصود اصلی اس سے کامل انتفاع حاصل کرنا ہوتا ہے اور کامل انتفاع اس وقت تک حاصل نہیں کیا جاسکتا جب تک مکان کو تقسیم کیا نہ کیا جائے اور تقسیم کے نتیجہ میں موصی پورے کمرے کا مالک ہوجاتا ہے تو معلوم ہوا کہ موصی کا مقصود پورے کمرے کی وصیت کرنا ہے نہ کہ نصف کی۔

کمافی الاقرار: یعنی ایک مکان زید اور بکر کے درمیان مشترک تھا پھر زید نے اقرار کا کیا کہ اس مکان میں یہ معین کمرہ عمرو کا ہے اور تقسیم کے نتیجہ میں وہی معین کمرہ زید کو مل گیا تو وہ کمرہ عمرو (یعنی مقرلہ) کو دیا جائے گا اور اگر وہ کمرہ نہ ملا بلکہ دوسرا مل گیا تو پھر عمرو (یعنی مقرلہ) کو اس کمرہ کے بقدر جگہ ملے گی۔

بعض حضرات فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے یعنی امام محمدؒ بھی حضرات شیخین کے ساتھ ہیں کہ مقرلہ کو یا تو معین کمرہ ملے گا یا متعین کمرہ کے بقدر جگہ ملے گی جبکہ بعض حضرات فقہاء نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مقرلہ کو پہلی صورت میں متعین کمرہ کا نصف ملے گا اور دوسری صورت میں متعین کمرہ کے بقدر جگہ کا نصف ملے گا۔

وبالف عین من مال غیرہ: مسئلہ یہ ہے کہ زید نے اپنی حیات میں غیر کے مال کی وصیت کی مثلاً یہ کہا کہ خالد کے

پاس جومکان ہے میری موت کے بعد یہ مکان فلاں کیلئے بطور وصیت دیا جائے اور پھر زید (موصی) مرگیا تو موصی کی موت کے بعد خالد کو اختیار ہے اگر چاہے تو اس کی اجازت دیدے اور اگر چاہے تو اجازت نہ دے کیونکہ یہ وصیت بمال الغیر ہے اور وصیت بمال الغیر مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ اور یہ خالد کو یہ بھی اختیار ہے کہ اجازت دینے کے بعد پھر اس سے رجوع کرے کہ میں تو نہیں دیتا کیونکہ خالد کی جانب سے اجازت دینا تبرع ہے اور تبرع میں الزام نہیں ہوتا لھذا اجازت دینے کے بعد بھی اس کو اختیار ہے کہ مکان سپرد کرنے سے روک دے۔

﴿فان اقر احد الابنين بعد القسمة بوصية ابيه بالثلث دفع ثلث نصيبه﴾ هذا عندنا والقياس ان يعطيه نصف مافي يده وهو قول زفرؒ لان اقراره بالثلث يوجب مساواته اياه وجه الاستحسان انه اقر بثلث شائع فيكون مقرا بثلث مافي يده ﴿فان ولدت والموصى بها بعد موته فهما له﴾ اى الامة الموصى بها وولدها ﴿ان خرجا من الثلث والا اخذ الثلث منها ثم منه﴾ هذا عندابى حنيفةؒ لان التبع لايزاحم الاصل وعندهما ياخذ من كل واحد بالحصة فاذاكان له ستمائة درهم وامة تساوى للثمائة فولدت ولدايساوى ثلثمائة درهم بعد موت الموصى حتى صار ماله الفا ومائتين فثلث المال اربعة مائة فعند ابى حنيفةؒ للموصى له الام وثلث الولد وعندهما للثاكل منهما.

ترجمہ: اگر تقسیم کے بعد میت کے دو بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ ان کے باپ نے ثلث مال کی وصیت کی تھی تو اپنے حصے کا ثلث دے گا یہ ہمارے نزدیک ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے حصے کا نصف دیدے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ ثلث کا اقرار کرنا مساوات اور برابری کو ثابت کرتا ہے استحسان کی وجہ یہ ہے اس نے ثلثِ شائع کا اقرار کیا ہے لھذا وہ اپنے حصے کے ثلث کا اقرار کرنے والا ہے۔ اگر موصی کی باندی نے مولیٰ کو موت کے بعد بچہ جنا تو ماں اور بچہ دونوں موصی لہ کو ملیں گے بشرطیکہ دونوں ثلثِ مال سے نکل جاتے ہوں ورنہ پہلے ماں سے ثلث لے لے گا پھر بچے سے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اس لئے تبع، اصل کی مزاحمت نہیں کرسکتا، حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں سے اس کے حصے کے بقدر لے گا مثلاً جب کسی کے پاس چھ سو دراہم ہوں اور ایک باندی جو تین سو درہم کی برابر ہے اور اس نے مولیٰ کی موت کے بعد ایسا بچہ جنا جو تین سو درہم کے برابر ہے یہاں تک کہ اس کا پورا مال بارہ سو درہم ہوگیا لھذا مال کا ثلث چار سو درہم بنے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موصی لہ کو ماں ملے گی اور بچے کا ثلث اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کو دونوں کا ثلث، ثلث ملے گا۔

تشریح: تقسیم کے بعد ایک بیٹے کی جانب سے وصیت کا اقرار:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران مر گیا اور اس کی موت کے بعد اس کے دونوں بیٹوں یعنی خالد اور شاہد نے باپ کی میراث تقسیم کر دی تقسیم کے بعد ایک بیٹے مثلاً شاہد نے اقرار کیا کہ ہمارے والد نے اپنے مال میں ثلث کی وصیت کی تھی تو اس صورت میں مقر کو جو حصہ مل گیا ہے اس کا ثلث موصی لہ کو ملے گا مثلاً کل ترکہ بارہ سو درہم ہے تقسیم کے نتیجہ میں چھ سو درہم شاہد کو مل گئے اور چھ سو خالد تو اس صورت میں موصی لہ کو شاہد کے حصے کا ثلث یعنی دو سو درہم ملیں گے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ موصی لہ کو مقر کے حصے کا نصف مل جائے (یعنی تین سو درہم) اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔

امام زفرؒ کی دلیل: امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقر کا مقصد یہ ہے کہ جب ہمارے والد نے موصی لہ کیلئے تہائی کی وصیت کی ہے وہ ہمارے ساتھ ترکہ میں مساوی ہوگا یعنی بارہ سو درہم کو تین حصے کئے جائیں گے اور ہر ایک کو چار، چار سو درہم مل جائیں گے لیکن چونکہ اقرار حجت متعدیہ نہیں ہے بلکہ حجت قاصرہ ہے لھذا اس کا زعم اپنے دوسرے بھائی پر لازم نہیں کیا جائے گا لیکن خود اس کے حصے پر لازم کیا جائے گا لھذا موصی لہ کو مقر کے ساتھ مقر ہی کے حصے میں برابر کیا جائے گا اور یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ مقر اپنے حصے کا نصف موصی لہ کو دیدے اس لئے موصی لہ کو مقر کے حصے کا نصف دیا جائے گا۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل استحسان پر مبنی ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مقر نے ثلث شائع کا اقرار کیا ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ موصی لہ کا حصہ میرے اور میرے بھائی کے حصہ میں پھیلا ہوا ہے لھذا ایک ثلث میرے حصے میں ہے اور ایک ثلث میرے بھائی کے حصہ میں اور اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے لھذا اس کے حصہ میں اقرار جاری ہوگا اور بھائی کے حصہ میں جاری نہ ہوگا اس لئے موصی لہ کو مقر کے حصے کا ثلث ملے گا۔

فان ولدت الموصی بھا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے اپنی باندی کی وصیت کی اور مولیٰ (عمران) کی موت کے بعد باندی نے بچہ جنا پس اگر باندی اور باندی کا بچہ دونوں ثلث مال سے نکل جاتے ہوں تو دونوں موصی لہ کو دئے جائیں گے اور اگر دونوں ثلث سے نہیں نکلتے تو پھر باندی کو ثلث سے نکالا جائے گا پھر بچے کو۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ عمران کے پاس چھ سو درہم نقد ہیں اور ایک باندی ہے جس کی قیمت تین سو درہم ہے اور اس باندی نے عمران کی موت کے بعد بچہ جنا جس کی قیمت بھی تین سو درہم ہے لھذا عمران کا کل ترکہ بارہ سو درہم ہو گیا اب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب پہلے باندی موصی لہ کو دی جائے گی کیونکہ باندی کی قیمت ثلث مال سے کم ہے اس لئے کہ ثلثِ مال چار سو درہم ہے اور اور باندی کی قیمت تین سو درہم ہے، پھر بچے کی قیمت میں سے صرف سو درہم موصی لہ کو دئے جائیں گے تا کہ کل مال کا ثلث بن جائے۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک باندی کا کے دو ثلث اور بچے کے بھی دو ثلث دئے جائیں گے یعنی دو سو درہم باندی کی قیمت سے

اور دوسو درہم بچے کے قیمت سے دئے جائیں گے۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی لہ کو ماں اور بچہ دونوں اس لئے دئے جائیں گے کہ بچہ ماں کا تابع ہوتا ہے اور تابع اصل کا مزاحم نہیں ہوتا لھذا بچہ بھی ماں کی وصیت میں داخل ہوگا۔

باب العتق فی المرض

یہ باب ہے حالت بیماری میں غلام آزاد کرنے کے بیان میں

انسان کا اپنے مال میں تصرف کرنے کی تین حالتیں ہیں (۱) حالت حجر یعنی صغر، جنون اور سفاہت کی حالت اس میں انسان کا تصرف قولی بالکل معتبر نہیں ہوتا۔

(۲) حالت صحت اس میں انسان کا ہر قسم تصرف، کل مال میں معتبر ہوتا ہے۔

(۳) حالت مرض الموت اس میں انسان کا تصرف ثلث مال سے معتبر ہوتا ہے اگر ورثاء ثلث سے زیادہ کی اجازت نہ دیں اور اگر ورثاء اجازت دیں تو پھر ثلث سے زیادہ میں بھی معتبر ہوتا ہے۔

﴿العبرة لحالة العقد فی التصرف المنجزفان کان فی الصحة فمن کل ماله والافمن ثلثه والمضاف الی موته من الثلث وان کان فی الصحة﴾ التصرف المنجز هو الذی اوجب حکمه فی الحال والمضاف الی الموت مااوجب حکمه بعدموته کانت حر بعد موتی اوهذ الزید بعدموتی ففی المنجز یعتبر حالة التصرف فان کان صحیحا فی تلک الحال ینفذ من کل ماله وان کان مریضا ینفذ من الثلث فالمراد التصرف الذی هو انشاء ویکون فیه معنی التبرع حتی ان الاقرار بالدین فی المرض ینفذ من کل المال والنکاح فی المرض بمهر المثل ینفذ من کل المال واماالمضاف الی الموت فیعتبر من الثلث سواء کان فی زمن الصحة اوزمن المرض .

ترجمہ: تصرف منجز میں حالت عقد کا اعتبار ہوگا پس اگر تصرف حالت صحت میں ہو تو کل مال سے ہوگا ورنہ ثلث مال سے اور جو تصرف منسوب ہو موت کی طرف وہ ثلث مال سے ہوگا اگر چہ وہ حالت صحت میں ہو تصرف منجز وہ ہے جو فی الحال حکم ثابت کرتا ہے اور تصرف مضاف وہ ہے جو موت کے بعد حکم ثابت کرتا ہے جیسے تو میری موت کے بعد آزاد ہے اور یہ مال زید کیلئے ہے میری موت کے بعد پس تصرف منجز میں حالت تصرف کا اعتبار کیا جائے گا اگر تصرف کے وقت وہ صحیح ہو تو وہ کل مال سے نافذ

ہوگا اور اگر تصرف کے وقت بیمار ہو تو ثلث مال سے نافذ ہوگا اور تصرف منجز وہ تصرف مراد ہے جو انشاء ہے اور اس میں تبرع کے معنی پائے جاتے ہوں یہاں تک کہ حالت مرض میں دین کا اقرار کل مال سے نافذ ہوگا اور مرض الموت میں مہر مثل کے ساتھ نکاح کرنا کل مال سے نافذ ہوگا اور جو تصرف موت کی طرف مضاف ہے وہ ثلث مال سے معتبر ہوگا چاہے صحت کے زمانے میں ہو یا مرض کے زمانے میں۔

تشریح: تصرف منجز میں حالت عقد کا اعتبار ہے:

تصرف کی دو قسمیں ہیں (۱) تصرف منجز (۲) تصرف مضاف ہے۔

تصرف منجز وہ ہے جو فی الحال حکم ثابت کرتا ہے مثلاً تو آزاد ہے یا تو فی الحال آزاد ہے۔

اور تصرف مضاف وہ ہے جو موت کے بعد حکم ثابت کرتا ہے مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا میری موت کے بعد یہ مال زید کو دیدیا جائے۔

تصرف منجز کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف میں حالت عقد کا اعتبار ہوگا پس اگر عقد کے وقت وہ صحیح اور تندرست ہو تو یہ تصرف کل مال سے نافذ ہوگا اور اگر عقد کے وقت وہ بیمار ہو تو پھر ثلث مال سے نافذ ہوگا اسلئے کہ یہ درحقیقت وصیت ہے اور وصیت ثلث مال سے نافذ ہوتی ہے کل مال سے نافذ نہیں ہوتی۔

فالمراد التصرف الذی هو انشاء: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ تصرف منجز حالت مرض میں ثلث مال سے نافذ ہوگا اگر کوئی شخص حالت مرض میں دین کا اقرار کرے تو یہ تصرف منجز ہے لھذا یہ تصرف ثلث مال سے نافذ ہونا چاہئے حالت یہ ثلث مال سے نہیں بلکہ کل مال سے نافذ ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی شخص نے حالت مرض میں مہر مثل کے ساتھ نکاح کیا تو یہ بھی تصرف منجز ہے لھذا یہ بھی ثلث مال سے نافذ ہونا چاہئے حالانکہ یہ بھی ثلث مال سے نہیں بلکہ کل مال سے نافذ ہوتا ہے۔

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ تصرف منجز حالت مرض میں ثلث مال سے نافذ ہونے کیلئے دو شرطیں ہیں (۱) یہ کہ یہ تصرف انشاء کے قبیل سے ہو اخبار کے قبیل سے نہ ہو (۲) یہ کہ یہ تصرف عقد تبرع ہو عقد لازم نہ ہو۔

اب رہا دین کا مسئلہ تو دین انشاء نہیں ہے بلکہ اخبار ہے اور حالت مرض الموت میں اخبار کل مال سے معتبر ہوتا ہے۔ اور حالت مرض میں نکاح کرنا ہے عقد تبرع نہیں ہے بلکہ عقد لازم ہے لھذا وہ بھی کل مال سے معتبر ہوگا۔

اور جو تصرف موت کی طرح مضاف ہو وہ ثلث مال سے معتبر ہوگا چاہے عقد زمانہ صحت میں ہوا ہو یا زمانہ مرض میں ہر حال میں

تصرف ثلث مال سے معتبر ہوگا اسلئے کہ اعتبار حالت نفاذ کا ہوتا ہے اور حالت نفاذ میں ورثاء کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے لھذا ثلث سے معتبر ہوگا۔

﴿ومرض صح منه كالصحة واعتاقه ومحاباته وهبته وضمانه وصية فان حابى فاعتق فهى احق وهمافى عكسه سواء﴾ صورة المحاباة ثم الاعتاق باع عبدا قيمته مائتان بمائة ثم اعتق عبدا قيمته مائة ولامال له سواهما يصرف ثلثه الى المحاباة ويسعى المعتق فى كل قيمته وصورة العكس اعتق العبد الذى قيمته مائة ثم باع العبدالذى قيمته مائتان بمائة يقسم الثلث وهو المائة بينهما نصفين فالعبد المعتق يعتق نصفه مجانا ويسعى فى نصف قيمته وصاحب المحاباة ياخذ العبد الأخر بمائة وخمسين ﴿وقالا عتقه اولى فيهما﴾ لايلحقه الفسخ له ان المحاباة اقوى لانه فى ضمن عقد المعاوضة لكن ان وجد اولا وهو لايحتمل الدفع فيزاحم المحاباة

ترجمہ: اور جس مرض سے آدمی تندرست ہو جائے وہ صحت کے مانند ہے غلام آزاد کرنا، محابات، ہبہ اور ضمان یہ سب وصیت ہے پس اگر کسی نے محابات کی پھر غلام آزاد کیا تو محابات اولی ہے اور اس کے عکس میں دونوں برابر ہیں پہلے محابات پھر اعتاق کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایسا غلام ایک سو روپے میں فروخت کر دیا جس کی قیمت دو سو روپے ہے پھر ایسا غلام آزاد کر دیا جس کی قمت سو روپے ہے اور ان دونوں غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہیں تو ثلث مال محابات کی طرف پھیر دیا جائے گا اور آزاد کردہ غلام اپنی پوری قیمت میں سعی کرے گا اور عکس کی صورت یہ ہے کہ مولی نے وہ غلام آزاد کر دیا جس کی قیمت سو روپے ہے پھر اس غلام کو سو روپے میں فروخت کر دیا جس کی قیمت دو سو روپے ہے تو اس صورت میں ثلث جو کہ سو روپے ہے دونوں کے درمیان نصف، نصف تقسیم کیا جائے گا لھذا آزاد کردہ غلام کا نصف مفت آزاد ہو جائے گا اور نصف قیمت میں سعی کرے گا اور محابات والا دوسرے غلام کو ایک سو پچاس روپے میں لے گا۔ اور صاحبین فرماتے کہ دونوں صورتوں میں عتق اولی ہے اس لئے کہ عتق کے ساتھ فسخ لاحق نہیں ہوتا امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ محابات زیادہ قوی ہے اسلئے کہ یہ عقد معاوضہ کے ضمن میں ہے لیکن اگر عتق پہلے پایا جائے اور حال یہ ہے کہ عتق محابات کو دفع نہیں کرسکتا تو محابات کا مزاحم بن جائے گا۔

تشریح: عتق اور محابات میں کون قوی ہے؟

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا اور حالت مرض میں اس نے کوئی تصرف کیا اور پھر اس مرض سے تندرست ہو گیا تو یہ تصرف کل مال سے نافذ ہوگا اسلئے کہ تندرست ہونے کے بعد معلوم ہو گیا کہ وہ مرض الموت نہیں تھا اور جو مرض، مرض الموت نہیں

ہوتا وہ صحت کے مانند ہوتا ہے اور اس میں جو تصرف کیا جاتا ہے وہ کل مال سے نافذ ہوتا ہے۔

حالت مرض میں اعتاق یعنی غلام آزاد کرنا، محابات، ہبہ کرنا اور ضمان یعنی کسی کی ضمانت لینا یہ سب وصیت میں داخل ہیں لھذا یہ تمام تصرفات ثلث مال سے نافذ ہوں گے۔

اگر کسی شخص نے پہلے محابات کی پھر غلام کو آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محابات اولیٰ ہے۔ اور اگر اس کا عکس کیا یعنی پہلے ایک غلام کو آزاد کر دیا اور پھر دوسرے غلام میں محابات کی تو اس صورت میں اعتاق اور محابات برابر ہیں۔

اس عبارت میں مصنفؒ نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے دو غلام ہیں ایک قیمت دو سو درہم ہے اور دوسرے کی قیمت سو درہم ہے اور ان دونوں غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہیں اب اس نے مرض الموت میں دو سو درہم والے غلام کو زید کے ہاتھ سو درہم میں فروخت کر دیا اور سو درہم والے غلام کو آزاد کر دیا تو اس صورت میں چونکہ محابات مقدم ہے اعتاق پر اسلئے ثلث کو محابات کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی جس غلام کو زید کے ہاتھ سو درہم میں فروخت کیا ہے اس کو باقی رکھا جائے گا اور زید سے سو درہم ہی لئے جائیں گے اور جس غلام کو مفت میں آزاد کیا ہے وہ اپنی پوری قیمت یعنی سو درہم کے بقدر سعی کرے گا۔

دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مولی نے پہلے اعتاق کیا پھر محابات کی یعنی جس غلام کی قیمت سو درہم ہے اس کو پہلے مفت میں آزاد کر دیا پھر جس غلام کی قیمت دو سو درہم ہے اس کو زید کے ہاتھ سو درہم میں فروخت کیا اس صورت میں اعتاق اور محابات برابر ہیں لھذا ثلث کو دونوں کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی سو درہم آزاد کردہ غلام اور صاحب محابات دونوں کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا لھذا آزاد کردہ غلام اپنی نصف قیمت یعنی پچاس درہم میں سعی کرے گا اور صاحب محابات کو پچاس درہم کے بقدر معاف کیا جائے گا اور ایک سو پچاس درہم مولی کے ورثاء کو ادا کرے گا یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

جبکہ حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں (چاہے محابات مقدم ہو عتق پر یا عتق مقدم ہو محابات پر) میں عتق اولیٰ ہے یعنی پہلے ثلث کو عتق کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ عتق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا اور محابات فسخ احتمال رکھتی لھذا عتق قوی ہو گیا اور جب عتق قوی ہے تو عتق کو محابات پر ترجیح دی جائے گی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عتق ضعیف ہے اور محابات قوی ہے اس لئے کہ عتق محض تبرع ہے اور محابات عقد معاوضہ کے ضمن میں ثابت ہو گئی ہے یعنی اصل میں تو غلام کو فروخت کر دیا گیا ہے لیکن فروخت کرنے کے ضمن میں محابات اور تبرع پایا گیا ہے لھذا محابات قوی ہے اور جب محابات قوی ہے تو محابات کو ترجیح دی جائے گی۔

لیکن جب عتق مقدم ہو اور محاباۃ موخر ہو تو عتق ایسے زمانے میں پایا گیا ہے جس زمانے میں عتق کا کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لیکن

بعد میں جب محابات بھی پائی گئی تو عتق چونکہ ضعیف ہے لھذا اپنے ضعف کی وجہ سے محابات کو بالکل دفع یعنی ختم تو نہیں کرسکتا لیکن تقدم کی وجہ سے محابات کا مزاحم ہوگیا لھذا مزاحم پائے جانے کی وجہ سے دونوں برابر ہوگئے اس لئے ثلث کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا (واللہ اعلم بالصواب)۔

﴿ففی عتقه بین المحاباتین نصف للاولی ونصف للأخرین وفی محاباة بین عتقین لهانصف الثلث ولهمانصف والعتق اولی عندهما فیهما ووصیة بان بهذه المائة عبدالاینفذ بمابقی ان هلک درهم بخلاف الحج﴾ هذا عندابی حنیفةؒ وعندهما ینفذ العتق بمابقی کمافی الحج له ان القربة تتفاوت بتفاوت قیمة العبد بخلاف الحج ﴿وتبطل الوصیة بعتق عبده ان جنی بعدموته فدفع وان فدی لا﴾ اوصی بان یعتق الورثة عبده بعد موته فجنی العبد فدفع بطلت الوصیة فاان فدی الورثة کان الفداء فی مالهم لانهم التزموه فجازت الوصیة لانه طهرعن الجنایة

ترجمہ: اگر عتق دو محابات کے درمیان واقع ہو تو ثلث کا نصف پہلے کو ملے گا اور نصف باقی دونوں کے درمیان ہوگا اور اگر محابات دو عتقوں کے درمیان واقع ہو تو محابات کیلئے ثلث کا نصف ملے گا اور دونوں عتقوں کیلئے بھی ثلث کا نصف ہوگا اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں عتق اولیٰ ہے اور یہ وصیت کرنا کہ اس سو درہم کے عوض غلام آزاد کیا جائے اگر ان میں سے ایک درہم ہلاک ہوجائے تو وصیت نافذ نہ ہوگی برخلاف حج کے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک باقی دراہم سے عتق بھی نافذ ہوجائے گا جیسا کہ حج میں ہوتا ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی قیمت کے تفاوت کی وجہ سے قربت میں بھی تفاوت ہوتا ہے برخلاف حج کے اور وصیت باطل ہے اس غلام کی جس نے مولیٰ کی موت کے بعد جنایت کی چنانچہ وہ جنایت میں دیدیا گیا اور اگر اس کا فدیہ دیدیا تو پھر باطل نہیں یعنی کسی نے وصیت کی کہ اس کے ورثاء اس کی موت کے بعد اس کا غلام آزاد کریں پھر غلام نے جنایت کی چنانچہ وہ اس میں دیدیا گیا تو وصیت باطل ہے اس لئے کہ سپرد کرنا صحیح ہے لھذا غلام موصی کی ملکیت سے خارج ہوگیا تو وصیت ہی باطل ہے لیکن اگر ورثاء نے فدیہ دیدیا تو یہ فدیہ ان کے مال سے دیا جائے گا کیونکہ انہوں نے خود فدیہ کا التزام کیا ہے لھذا وصیت جائز ہے اس لئے کہ وہ جنایت سے پاک ہو چکا ہے۔

تشریح: دو محابات کے درمیان غلام آزاد کرنے کا بیان:

پہلے یہ اصول گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محابات اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عتق اولیٰ ہے اب یہاں پر مصنفؒ امام ابوحنیفہؒ کی اصل پر دو مسئلے متفرع کرتے ہیں۔

(۱) پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے اپنے مرض الموت میں پہلے دوسو درہم کا غلام سو درہم میں فروخت کر دیا پھر سو درہم کی قیمت کا غلام آزاد کر دیا اور پھر تین سو درہم کی قیمت کا غلام ڈیڑھ سو (150) میں فروخت کر دیا اور اب تینوں غلاموں کے علاوہ زید کا کوئی مال نہیں تو یہ دو محاباتوں کے درمیان عتق واقع ہو گیا اور کل ترکہ چھ سو درہم (600) درہم بن جاتا ہے اور اس کا ثلث دوسو درہم (200) ہے لھذا امام صاحب کے اصول پر عمل کرتے ہوئے محابات مقدم ہوگی اور وصیت کو محابات کی طرف پھیر دیا جائے گا اور صاحب محابات چونکہ دو شخص ہیں اس لئے ثلث کا نصف یعنی سو درہم محابات اول والے ملیں گے اور سو درہم محابات ثانی والے کو ملیں گے لیکن چونکہ محابات ثانی پر عتق مقدم ہے اس لئے محابات ثانی والے کو جو حصہ (یعنی سو درہم) ملا ہے یہ محابات ثانی اور عتق کے درمیان آدھا آدھا تقسیم کیا جائے گا لھذا محابات ثانی والے کو پچاس درہم اور عتق کو پچاس درہم ملیں گے

(۲) دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ زید نے پہلے سو درہم کی قیمت والے غلام کو آزاد کر دیا پھر دوسو درہم کی قیمت والے غلام کو سو درہم میں فروخت کر دیا پھر تین سو درہم کی قیمت والے غلام کو آزاد کر دیا اور ان تینوں غلاموں کے علاوہ زید کا کوئی مال نہیں ہے لھذا کل ترکہ چھ سو درہم (600) ہو گیا جس کا ثلث دوسو درہم (200) بن جاتا ہے اس صورت میں چونکہ پہلا عتق محابات پر مقدم ہے لھذا ثلث کا نصف پہلے عتق کو ملے گا اور ثلث کا باقی نصف (یعنی سو درہم) محابات والے ملے گا اور عتق ثانی چونکہ عتق اول کا مثل ہے لھذا عتق اول کا جو حصہ (سو درہم) ملا وہ دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہو جائے گا (یعنی پچاس درہم عتق والے کو مل جائیں گے اور پچاس درہم عتق ثانی والے کو۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ورنہ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں عتق اولی ہے۔

ووصية بان يعتق بهذه المائة عبدا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے وصیت کی میری موت کے بعد میرے مال میں سے ان سو درہم کا غلام خرید کر آزاد کیا جائے لیکن زید کی موت کے بعد ان سو دراہم میں سے ایک درہم ہلاک ہو گیا اور ننانوے دراہم باقی رہ گئے تو اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اور ننانوے درہم میں غلام خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا لیکن اگر کسی نے حج کی وصیت کی کہ میری جانب سے سو دراہم میں حج کرایا جائے اور پھر سو دراہم میں سے ایک درہم ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ دراہم سے حج کرایا جائے گا۔ یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک باقی ماندہ دراہم سے غلام خرید کر آزاد کرایا جائے گا جیسا کہ باقی ماندہ دراہم سے حج کرایا جاتا ہے یعنی صاحبین نے وصیت کو حج پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح حج ایک قربت اور ثواب کا کام ہے اسی طرح غلام آزاد کرنا بھی قربت اور ثواب کا کام ہے لھذا جس طرح باقی ماندہ دراہم سے حج کرایا جاتا ہے اسی طرح باقی ماندہ دراہم سے غلام بھی آزاد

کرایا سکتا ہے۔

امام صاحب کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں موصی لہ وہ غلام ہے جس کی قیمت سو درہم ہے اور جب سو درہم باقی نہ رہے اور ورثاء نے سو درہم سے کم میں غلام خرید کر آزاد کر دیا تو گویا کہ ورثاء نے موصی لہ کو تبدیل کر دیا اور ورثاء کو موصی لہ کی تبدیلی کا حق نہیں ہے لھذا وصیت ہی باطل ہو گی۔

اور صاحبین نے حج پر قیاس کیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ حج کی صورت میں قربت حج ہی ہے چاہے سو درہم میں کرایا جائے یا ننانوے درہم میں ہر صورت میں حج ایک ہی ہے لھذا حج پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

وتبطل الوصية: صورت مسئلہ یہ ہے زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد یہ غلام آزاد کر دیا جائے اور یہ غلام ثلث سے خارج بھی ہو سکتا ہے لیکن موصی کی موت کے بعد غلام نے کوئی جنایت کی اور ورثاء نے غلام صاحب جنایت کے سپرد کر دیا تو وصیت باطل ہو جائے گی اس لئے کہ جنایت کے نتیجہ میں غلام ولی جنایت کے سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ ولی جنایت کا حق موصی پر مقدم ہے چنانچہ موصی کی حیات میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس سے غلام لے لے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ولی جنایت کا حق مقدم ہے پس جب ولی جنایت کا حق موصی کے حق پر مقدم ہے تو موصی لہ کے حق پر بدرجہ اولیٰ مقدم ہوگا اسلئے کہ موصی کو جو ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ موصی کی جانب سے حاصل ہوتی ہے اس لئے غلام کو ولی جنایت کے سپرد کرنے سے وصیت باطل ہو گی۔

لیکن اگر ورثاء نے غلام کو ولی جنایت کے سپرد نہ کیا بلکہ غلام کا فدیہ دیدیا تو پھر وصیت باطل نہ ہو گی بلکہ ورثاء نے جو فدیہ دیا ہے یہ انہوں نے اپنے مال سے تبرع کیا ہے لھذا غلام موصی کی ملکیت میں باقی ہے اور جب غلام موصی کی ملکیت پر باقی ہے تو وصیت نافذ ہو گی اس لئے فدیہ دینے کے بعد غلام موصی کے سپرد کیا جائے گا۔ کیونکہ فدیہ دینے سے غلام جنایت سے بالکل پاک ہو گیا اور جنایت "كان لم يكن" ہو گئی لھذا غلام میں وصیت جاری ہو گی۔

﴿فان اوصى لزيد بثلث ماله وترک عبدا فادعى زيد عتقه فى صحته والوارث فى مرضه صدق الوارث وحرم زيد الاان يفضل عن ثلثه شيء اويبرهن على دعواه﴾ اى اوصى لزيد بثلث ماله واعتق عبدا فادعى زيد انه قداعتق العبد فى الصحة لئلا يكون وصيته فتنفذ وصيته من ثلث المال وقال الوارث اعتقه فى مرضه والعتق فى المرض مقدم على الوصية بثلث المال فالقول للوارث لانه ينكر استحقاق زيد فيحرم زيد الا ان يكون ثلث المال زائدا على قيمة العبد فتنفذ الوصية لزيد فيمازاد الثلث على

القیمة اویبرهن زید علی ان العتق کان فی الصحة فتقبل بینته لانه خصم فی اثبات ذلک لیثبت له الوصیة بالثلث .

ترجمہ: اگر کسی نے زید کیلئے ثلث مال کی وصیت کی اور اس نے ایک غلام بھی چھوڑا پس زید نے غلام کے آزاد ہونے کا دعوی کیا اس کی صحت کے زمانے میں اور وارث نے مرض کے زمانے میں تو وارث کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور زید محروم ہوگا مگر یہ کہ ثلث سے کچھ باقی رہ جائے یا وہ اپنے دعوی پر بینہ پیش کرے یعنی کسی نے زید کیلئے ثلث مال کی وصیت کی اور اس نے ایک غلام کو بھی آزاد کیا پھر زید نے دعوی کیا کہ میت نے زمانہ صحت میں غلام کو آزاد کیا ہے تا کہ غلام کی آزادی وصیت میں داخل نہ ہو اور اس کی وصیت ثلث مال سے نافذ ہو اور وارث نے کہا کہ اس نے مرض الموت کے زمانہ میں آزاد کیا ہے اور مرض الموت میں عتق ثلث مال کی وصیت پر مقدم ہوتا ہے لھذا وارث کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ زید کے مستحق ہونے کا انکار کرتا ہے لھذا زید محروم ہوگا مگر یہ کہ ثلثِ مال غلام کی قیمت سے زائد ہو لھذا زید کیلئے بھی غلام کی قیمت سے زائد جو ثلث ہے اس میں وصیت نافذ ہو جائے گی یا زید اس بات پر بینہ قائم کرے کہ عتق صحت کے زمانہ میں واقع ہوا ہے تو پھر اس کا بینہ قبول ہو جائے گا اس لئے کہ وہ اس کے ثابت کرنے میں خصم ہے تا کہ اس کیلئے وصیت بالثلث ثابت ہو جائے۔

تشریح: ثلث مال کی وصیت اور غلام آزاد کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے یہ وصیت کی میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث زید کو دیدیا جائے پھر خالد نے ایک غلام بھی آزاد کر دیا اور اس کے بعد خالد (موصی) مر گیا موصی کی موت کے بعد وارث اور موصی لہ اس بات پر متفق ہیں کہ خالد (موصی) نے غلام آزاد کیا ہے لیکن اختلاف اس بات میں کہ غلام مرض الموت میں آزاد کیا ہے یا صحت کے زمانے میں آزاد کیا ہے چنانچہ زید (موصی لہ) کہتا ہے کہ خالد (موصی) نے صحت کے زمانے میں غلام آزاد کیا ہے لھذا غلام کی آزادی کل مال سے معتبر ہوگی اور باقی مال کا جو ثلث میں اس کا مستحق ہوں لھذا اس کا ثلث مجھے ملے گا۔

جبکہ وارث کہتا ہے کہ خالد (موصی) نے مرض الموت کے زمانہ میں غلام آزاد کیا ہے لھذا غلام کی آزادی ثلث مال سے معتبر ہوگی اور اس کے بعد اگر کوئی مال بچ گیا تو موصی لہ کو دیا جائے گا اور اگر کچھ نہیں بچا تو موصی لہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا ۔ (اور یہ یاد رکھئے کہ مرض الموت میں عتق وصیت پر مقدم ہوتا ہے لھذا اگر کسی نے مرض الموت میں وصیت بھی کی ہے اور مرض الموت میں غلام بھی آزاد کیا ہے تو سب سے پہلے ثلث سے غلام کو نکالا جائے گا پھر وصیت کی طرف توجہ کی جائے گی)۔

اس صورت میں کس کا قول معتبر ہوگا؟ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وارث کا قول معتبر ہوگا کیونکہ موصی لہ اس

بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں پورے ثلث کا مستحق ہوں اور وارث پورے ثلث کے مستحق ہونے کا انکار کرتا ہے اور جب مدعی کے پاس بینہ نہیں ہوتا تو منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لھذا اس میں وارث کا قول مع الیمین معتبر ہوگا البتہ اگر غلام کی قیمت نکالنے کے بعد ثلث میں سے پھر بھی کچھ باقی بچ گیا تو موصی لہ کو دیا جائے گا۔

یا موصی لہ نے اپنے دعوی پر بینہ قائم کیا کہ موصی نے زمانہ صحت میں غلام آزاد کر دیا ہے تو پھر بھی موصی لہ کا قول معتبر ہوگا اور باقی مال کا ثلث موصی لہ کو دیا جائے گا۔ کیونکہ پورے مال کے ثلث ثابت کرنے میں موصی لہ، وارث کا خصم ہے اور خصم کا بینہ قبول ہوتا ہے تاکہ بینہ کے ذریعہ اپنے لئے ثلث کا استحقاق ثابت کر سکے۔

﴿فان ادعى رجل دينا على ميت وعبده اعتاقه في صحته وصدقهما وارثه سعى العبد في قيمته﴾ هذا عند ابي حنيفةؒ وقالا يعتق ولايسعى في شيء لان الدين والعتق في الصحة ظهرامعا بتصديق الوارث في كلام واحد فصار كانهما وقعا معا والعتق في الصحة لايوجب السعاية له ان الاقرار بالدين اقوى لانه في المرض يعتبر من كل المال والاقرار بالعتق في المرض يعتبر من الثلث فيجب ان يبطل العتق لكنه لايتحمل البطلان فيبطل معنى بايجاب السعاية.

ترجمہ: اگر کسی آدمی نے میت پر دین کا دعوی کیا اور اس کے غلام نے حالت صحت میں آزاد کرنے کا دعوی کیا اور وارث نے دونوں کی تصدیق کی تو غلام اپنی قیمت میں سعی کرے گا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ غلام آزاد ہوگا اور کسی چیز میں سعی نہیں کرے گا اس لئے کہ دین اور عتق زمانہ صحت میں وارث کی تصدیق کی وجہ سے ایک کلام میں ایک ساتھ ظاہر ہو گئے ہیں تو ایسا ہو گیا گویا کہ دونوں ساتھ ہی واقع ہو گئے اور زمانہ صحت میں عتق سعایہ واجب نہیں کرتا امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دین کا اقرار زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مرض میں دین کا اقرار کل مال سے معتبر ہوتا ہے اور زمانہ مرض میں عتق کا اقرار ثلث مال سے معتبر ہوتا ہے تو واجب ہے کہ عتق کو باطل کر دیا جائے لیکن عتق بطلان کا احتمال نہیں رکھتا لھذا سعایہ واجب کر کے عتق کو معنیً باطل کر دیا جائے گا۔

تشریح: فان ادعى رجل دينا على ميت: مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے انتقال کے بعد زید نے دعوی کیا کہ میرا خالد پر ہزار روپے دین ہے اور خالد کا ایک غلام بھی ہے اس نے دعوی کیا کہ خالد نے مجھے زمانہ صحت میں آزاد کیا ہے اور وارث نے دونوں کی تصدیق کی اور کہا کہ تم دونوں نے سچ بولا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحب دین کو پورا دین دیا جائے گا اور غلام سے اس کی قیمت کے بقدر سعی کرائی جائے گی جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک صاحب دین کو

پورا دین دیا جائے گا اور غلام بھی آزاد ہوگا اور غلام پر سعی وغیرہ کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر عتق فی الصحۃ اور قرض دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہوا ہے یعنی جب وارث نے ایک کلام سے دونوں کی تصدیق کی تو اس سے ایک ساتھ عتق فی الصحۃ اور قرض دونوں کا ظہور ہوا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ عتق اور قرض دونوں ساتھ واجب ہوئے ہیں یعنی دونوں کا تعلق حالت صحت سے ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حالت صحت کا عتق غلام پر سعایہ واجب نہیں کرتا لھذا اس صورت میں غلام پر سعایہ واجب نہ ہوگا او غلام پورے مال سے آزاد ہوگا۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دین کا اقرار عتق کے اقرار سے اقوی ہے اور دین کے اقوی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت مرض میں دین کا اقرار کرے تو اس کا قرار کل مال سے معتبر ہوتا ہے اور اگر حالت مرض میں عتق کا اقرار کرے تو اس کا اقرار ثلث مال سے معتبر ہوتا ہے جب دین کا اقرار قوی ہوگیا اور عتق کا اقرار ضعیف، اور قاعدہ یہ ہے کہ اقوی ادنی کو دھکا دیدیتا ہے اس کا تقاضا تو یہ تھا کہ عتق بالکل ہی باطل ہوجاتا لیکن عتق جب ایک دفع واقع ہوجائے پھر فسخ اور بطلان کا احتمال نہیں رکھتا لھذا صورۃً تو عتق باطل نہیں ہوسکتا لیکن معنی باطل کردیا جائے گا اس طریقے پر کہ غلام پر سعایہ واجب کیا جائے گا تاکہ معنوی طور پر عتق باطل ہوجائے۔ ☆☆☆ واللہ اعلم بالصواب ☆☆☆

باب الوصیۃ للاقارب وغیرھم

یہ باب ہے اقارب وغیرہ کیلئے وصیت کرنے کے بیان میں

﴿جاره من لصق به﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما الملاصق وغيره سواء ﴿وصهره كل ذى رحم محرم من عرسه وختنه زوج كل ذات رحم محرم منه واهله عرسه﴾ هذا عندابی حنيفةؒ وعندهما كل من يعولهم ويصيبهم نفقته لقوله تعالىٰ وائتونى باهلكم اجمعين له انه حقيقة فى الزوجة قال لله تعالىٰ وسار باهله ويقال تاهل فلان ﴿اله اهل بيته وابوه وجده منهم واقاربه واقربائه وذوقرابته وانسابه محرماه فصاعدا من ذوى رحمه الاقرب فالاقرب غير الوالدين والولد﴾ وانما قال محرماه لان اقل الجمع ههنا اثنان فاعتبر الاقربية كمافى الميراث وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا الوصية لكل من ينسب الى اقصى اب له ادرك الاسلام وعند بعض المشائخ الى اقصى اب له اسلم ويدخل الابعد مع وجود الاقرب ثم لايدخل قرابة الولادة وقد قيل من قال للوالد قريبا فهو عاق .

ترجمہ: پڑوسی وہ ہے جو اس کے ساتھ متصل ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک متصل اور غیر متصل برابر ہیں سسر بیوی کا ذی رحم محرم ہے اور داماد ہر ذی رحم محرم عورت کا شوہر ہے اور اہل سے مراد بیوی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ہر وہ شخص ہے جو اس کے عیال میں داخل ہے اور جس کو اس کا نفقہ ملتا ہے باری تعالی کے ارشاد کی وجہ سے "واتونی باهلكم اجمعين" امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اہل بیوی میں حقیقت ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وسار باهله" اور کہا جاتا ہے "تاهل فلان" آل سے مراد اہل بیت ہے باپ اور دادا بھی آل میں داخل ہیں، اقارب، اقرباء، ذوقرابت، ذوانساب سے مراد دو یا دو سے زیادہ ذی رحم محرم ہیں قریب تر پھر قریب تر سوائے والدین اور اولاد کے، مصنفؒ نے "محرماہ" کہا کہ اس لئے کہ یہاں پر جمع کے کم افراد دو ہوتے ہیں لھذا اقربیت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ میراث میں ہوتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وصیت ہر اس شخص کیلئے ہوگی جو اخری باپ کی طرف منسوب ہے جس نے اسلام کا زمانہ پایا ہو اور بعض مشائخ کے نزدیک اخری باپ کی طرف منسوب ہے جس نے اسلام لایا ہے اور اقریب موجود ہونے ساتھ ابعد بھی اس میں داخل ہوگا پھر اس میں ولادت کے تعلق والا داخل نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ جس نے اپنے والد کو قریب کہا کہ تو وہ عاق ہے۔

تشریح: اقارب کیلئے وصیت کا بیان:

اگر کسی نے وصیت کی میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث میرے پڑوسیوں کو دیا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے وہ پڑوسی مراد ہوگا جس کا گھر موصی کے گھر کے ساتھ متصل ہے اور جس کا گھر موصی کے گھر کے ساتھ متصل نہیں وہ اس میں داخل نہ ہوگا جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک پڑوسی سے وہ شخص مراد ہے جو موصی کے محلہ میں رہتے ہوں اور ایک مسجد میں نماز پڑھتے ہوں کیونکہ عرف میں ان تمام لوگوں کو جو ایک محلہ میں رہتے ہیں اور ایک مسجد میں نماز پڑھتے ہیں پڑوسی کہا جاتا ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جارہ مجاورۃ سے ماخوذ ہے اور مجاورۃ کے معنی ہیں ملاصقۃ لھذا الحقیقۃ جار وہ ہے جس کا گھر موصی کے گھر کے ساتھ متصل ہے۔

اور اگر کسی نے یہ وصیت کی میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث میرے اصہار (یعنی سسرال) کو دیا جائے تو بیوی کا ہر ذی رحم محرم مراد ہوگا مثلاً بیوی کا باپ، بیوی کا بھائی، بیوی کا چچا اور بیوی کا ماموں وغیرہ۔

اور اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث میرے اختان (دامادوں) کو دیا جائے تو اس میں ہر ذی رحم محرم عورت کا شوہر داخل ہوگا مثلاً بہن کا شوہر، بیٹی کا شوہر، بھتیجی اور بھانجی کا شوہر، پھوپھی اور خالہ کا شوہر وغیرہ۔

اور اگر کسی نے اہل کیلئے وصیت تو اس سے زوجہ (بیوی) مراد ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک اہل سے وہ لوگ مراد ہیں جو اس کے عیال میں داخل ہیں اور ان کا نفقہ اس پر لازم ہے کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے بھائیوں سے فرمایا تھا" وأتونی باھلکم اجمعین " یہاں پر اہل سے صرف ان کی بیویاں مراد نہیں بلکہ تمام اہل عیال مراد ہیں پس معلوم ہوا کہ اہل سے مراد عیال ہے۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ بیوی کے بارے میں حقیقت ہے اور عیال کے بارے میں مجاز ہے باری تعالیٰ یا کا ارشاد ہے"وسار باھلہ " جب کوئی شخص شادی کرے تو عرب کہتے ہیں" تأھل فلان "فلاں آدمی اہل والا ہو گیا اور جب تک حقیقت پر عمل ہوتا ہے مجاز کی طرف صیرورت نہیں کی جاتی۔

ال سے مراد اہل بیت ہے لھذا ال میں وہ لوگ داخل ہوں گے جو موصی کے رشتہ دار ہیں باپ اور دادا بھی اس میں داخل ہوں گے۔

اور اگر کسی نے یوں وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث میرے اقارب، اقرباء، ذوقرابت یا ذوانساب کو دیا جائے تو اس سے کم از کم دو یا دو سے زیادہ ایسے افراد مراد ہوں گے جو موصی کے ذی رحم محرم ہوں اور شروع قریب پر پھر قریب سے کیا جائے گا والدین اور اولاد اس میں داخل نہ ہوں گے جیسا کہ باب میراث میں جمع سے مافوق الواحد مراد ہوتا ہے یہاں پر چونکہ موصی نے اقارب جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے لیکن جمع کے صیغہ پر عمل کرتے ہوئے کم از کم دو افراد مراد ہوں گے اور قریبی رشتہ دار اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کا رشتہ واسطے کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے والدین اور اولاد کو یہ وصیت شامل نہ ہوگی کیونکہ والدین اور اولاد کا رشتہ بلا واسطہ ہوتا ہے۔

نیز اس وصیت میں میراث کی ترتیب پر عمل کیا جائے گا یعنی جب تک قریبی رشتہ دار موجود ہو ابعد محروم ہوگا جیسا کہ میراث میں جب تک اقرب موجود ہوتا ہے ابعد محروم ہوتا ہے۔ یہ پوری تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

حضرات صاحبین کے نزدیک اقرباء میں وہ تمام رشتہ دار داخل ہوں گے جو اسلام کے اندر اخری باپ کی جانب منسوب ہوں گے اور اخری باپ کی جانب منسوب ہونے میں مشائخ کے دو قول ہیں (۱) یعنی وہ پہلا باپ جس نے اسلام کا زمانہ پایا ہو لیکن اس نے خود اسلام نہ لایا ہو جیسے اولاد ابوطالب۔ (۲) وہ پہلا باپ جس نے اولاً اسلام لایا ہو جیسے اولاد علیؓ۔ قریب کے ہوتے ہوئے بعید بھی وصیت میں داخل ہوگا۔

ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب کسی علوی نے اپنے اقرباء کیلئے وصیت کی تو پہلی تفسیر کی بناء پر اقرباء میں اولاد علیؓ اولاد عقیلؓ اور اولاد جعفرؓ بھی داخل ہوگی کیونکہ وہ پہلا باپ جس نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اور خود مسلمان نہ ہوا تھا وہ ابوطالب تھا۔

اور دوسری تفسیر کی بناء پر اقرباء میں اولاد علیؓ داخل ہوگی اولاد عقیلؓ اور اولاد جعفر داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ علوی نسب کے خاندان کا پہلا باپ جس نے اسلام لایا ہے وہ حضرت علیؓ تھے۔

البتہ اقرباء کیلئے وصیت کرنے میں ولادت کی قرابت داخل ہوگی یعنی اس میں والدین اور اولاد داخل نہ ہوگی اسلئے کہ قرابت اس رشتے کو کہا جاتا ہے جس میں واسطہ ہو جبکہ اولاد اور والدین کے درمیان جو رشتہ ہے یہ بلاواسطہ ہے نیز ارشاد خداوندی ہے ''الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين'' یہاں پر الاقربین کو والدین پر عطف کیا گیا ہے اور عطف مغائرت کا تقاضا ہے پس معلوم ہوا کہ والدین، اقربین کا غیر ہیں۔ علماء نے فرمایا ہے کہ جس نے اپنے والد کو قریب کہا تو وہ والدین کا عاق اور نافرمان کہلاتا ہے۔ جیسا کہ بعض احمقوں کا طریقہ ہے کہ وہ معمولی سا عہدہ پا کر باپ کو باپ کہنے سے شرماتے ہیں اور یوں کہتے ہیں کہ یہ ہمارے قریبی ہیں۔

﴿فان كان له عمان وخالان فذا لعميه﴾ هذا عند ابی حنيفةؒ وقالا يقسم بينهم ارباعا لعدم اعتبار الاقربية ﴿وفی عم وخالين نصف بينه وبينهما﴾ لان اقل الجمع اذا كان اثنين فللواحد النصف بقی النصف الأخر فيكون للخالين وعندهما يقسم اثلاثا بينهم ﴿وفی عم له نصف﴾ ای اوصی للاقارب وله عم واحد له النصف لماذكرنا انفا ﴿والعم والعمة سواء فيها وفی ولد زيد الذكر والانثى سواء وفی ورثته ذكر كاالانثيين﴾ لانه اعتبر الوراثة وحكم الميراث هذا .

ترجمہ: اگر موصی کے دو چچا اور دو ماموں ہوں تو وصیت چچاؤں کیلئے ہوگی یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ سب کے درمیان چار حصوں پر تقسیم کی جائے گی اقربیت کے اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے، ایک چچا اور دو ماموں ہونے کی صورت میں وصیت ایک چچا اور دونوں ماموں کے درمیان نصف، نصف ہوگی اس لئے کہ جب جمع کی اقل مقدار دو ہے تو ایک کیلئے نصف ہوگا تو نصف اخر باقی رہ گیا لھذا وہ دونوں ماموں کیلئے ہوگا اور صاحبین کے نزدیک سب کے درمیان تین تہائی تقسیم کی جائے گی اور ایک چچا ہونے کی صورت میں اس کیلئے نصف ہوگا یعنی موصی نے اقارب کیلئے وصیت کی اور اس کا صرف ایک چچا ہے اس کیلئے نصف ملے گا اس وجہ سے جو ہم نے ابھی ذکر کی ہے اقارب کیلئے وصیت کرنے میں چچا اور پھوپھی برابر ہیں اور زید کی اولاد کیلئے وصیت کرنے میں مذکر اور مونث برابر ہیں اور زید کے ورثاء کیلئے وصیت کرنے میں مذکر دو عورتوں کا برابر ہے کیونکہ اس نے وراثت کا اعتبار کیا ہے اور میراث کا حکم یہ ہے۔

تشریح: اقرباء کیلئے وصیت کرنے میں اقربیت کا اعتبار ہے:

ماقبل والی عبارت میں یہ اصول گزر چکا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اقرباء کیلئے وصیت کرنے میں اقربیت کا اعتبار ہے یعنی قریب کے ہوتے ہوئے بعید محروم ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک قریب اور بعید سب برابر ہیں اس پر تفریع کرتے ہوئے مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ جب کسی نے اقرباء کیلئے وصیت کی اور موصی کے دو چچا اور دو ماموں ہیں تو امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک وصیت صرف دونوں چچاؤں کیلئے ہوگی ماموں کو کچھ نہ ملے گا اس لئے کہ وصیت کے باب میں جمع کی اقل مقدار دو ہے اور قریب کے ہوتے ہوئے بعید محروم ہوتا ہے لھذا چچا دو بھی ہیں اور قریب بھی ہیں اسلئے دو چچا موجود ہونے کی صورت میں دونوں ماموں محروم ہوں گے۔

جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک اقربیت یعنی قریب ہونے کا اعتبار ساقط ہے قریب اور بعید سب برابر ہیں اس لئے یہاں پر وصیت چار حصوں پر تقسیم کی جائے گا چچا اور ماموں سب کو برابر حصہ ملے گا۔

اور اگر کسی نے اقرباء کیلئے وصیت کی، اس کا ایک چچا اور دو ماموں موجود ہوں تو امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک آدھی وصیت چچا کیلئے ہوگی اور آدھی دونوں ماموں کیلئے اس لئے کہ وصیت کے باب جمع کی اقل مقدار دو ہے اور یہاں پر دو صنف جمع ہوگئی ہیں ایک قریب اور ایک بعید اس لئے وصیت دونوں پر تقسیم کی جائے گی لھذا آدھی وصیت صنف قریب یعنی چچا کیلئے ہوگی اور آدھی صنف بعید یعنی دونوں ماموں کیلئے ہوگی تاکہ جمع کے صیغہ پر بقدر امکان عمل ہوسکے۔ جبکہ حضرات صاحبین کے نزدیک یہ وصیت تین تہائی تقسیم کی جائے گی ایک حصہ چچا کو ملے گا اور ایک ایک حصہ ہر ایک ماموں کو کیونکہ صاحبین کے نزدیک اقربیت کا اعتبار نہیں۔

اور اگر کسی نے اقرباء کیلئے وصیت کی اور اس کے اقرباء میں صرف ایک چچا موجود ہو اس کے علاوہ کوئی بھی قریبی رشتہ دار موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس کو آدھی وصیت ملے گی کیونکہ موصی نے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے اور جمع پر عمل ممکن نہیں البتہ جمع کی اقل مقدار کا نصف یعنی ایک فرد ہے موجود ہے اس لئے ایک کو ثلث کا نصف ملے گا۔

والعم والعمة سواء: یعنی اگر کسی نے اقرباء کیلئے وصیت کی اور اس کے اقرباء میں سے ایک چچا اور ایک پھوپھی ہیں تو دونوں کیلئے وصیت برابر ہوگی یعنی آدھی وصیت چچا کیلئے ہوگی اور آدھی پھوپھی کیلئے۔ پھوپھی اگرچہ وارث نہیں لیکن وصیت کی مستحق ہے جیسے کافر اور غلام بیٹا اگرچہ میراث کا مستحق نہیں ہوتا ہے لیکن وصیت کا مستحق ہوتا یعنی اگر کسی نے اقرباء کیلئے وصیت کی اور موصی کا ایک بیٹا کافر یا غلام ہے تو یہ بیٹا بھی وصیت میں داخل ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وصیت کے مستحق ہونے کیلئے صاحب میراث ہونا شرط نہیں ہے۔

وفي ولد زيد الذكر والانثى سواء :اگر کسی نے زید کی اولاد کیلئے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث زید کی اولاد کیلئے ہے تو اس میں مذکر اور مونث برابر ہوں گے ولد کا اطلاق مذکر اور مونث پر برابر ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی نے یوں وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث زید کے ورثاء کو دیا جائے تو اس صورت میں مذکر کیلئے مونث کا دگنا ہوگا کیونکہ یہاں پر موصی نے میراث کا لحاظ کیا ہے اور میراث کا حکم یہ ہے کہ مذکر کیلئے مونث کا دگنا ہوتا ہے۔

﴿وفي ايتام بنيه وعميانهم وزمنائهم وارامـلهم دخل فقيرهم وغنيهم وذكرهم واناثهم ان أحصوا والافللفقراء منهم﴾ اوصى لايتام بني زيد اوعميانهم الى اخره فان كانوا قوما يحصون دخل الفقير والغني فانه يكون تمليكا لهم وان كانوا قوما لايحصون لايكون تمليكا لهم بل يراد به القربة وهي في دفع الحاجة فيصرف الى الفقراء منهم اى فقراء ايتام بني زيد اوفقراء عميانهم وكذا في الباقي ﴿وفي بني فلان الانثى منهم وبطلت الوصية لمواليه فيمن له معتَقون ومعتِقون﴾ لان اللفظ مشترك ولاعموم له ولاقرينة تدل على احدهما وفي بعض كتب الشافعيؒ ان الوصية للكل.

ترجمہ: اور بنو زید کے یتیموں، اندھوں، یا ان کے اپاہجوں، یا ان کی بیوہ عورتوں کیلئے وصیت کرنے میں ان کے فقیر، غنی، مذکر اور مونث سب داخل ہوں گے بشرطیکہ وہ قابل احصاء ہوں ورنہ ان کے فقراء کیلئے ہوگی، کسی نے بنی زید کے یتیموں کیلئے وصیت کی یا ان کے اندھوں کیلئے آخر تک پس اگر وہ ایسے لوگ جو گنے جاسکتے ہوں تو پھر اس میں فقیر اور غنی سب داخل ہوں گے کیونکہ یہ ان کو مالک بنانا ہے اور اگر وہ ایسے لوگ ہوں جو گنے نہیں جاسکتے تو پھر تو ان کے حق میں تملیک نہیں بلکہ اس سے قربت مراد ہے اور یہ حاجت دفع کرنے میں ہے لھذا ان کے فقراء کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی بنی زید کے یتیموں میں جو فقراء ہیں یا اندھوں میں جو فقراء ہیں اسی طرح باقی میں بھی اور بنی فلاں کیلئے وصیت کرنے میں عورتیں بھی ان میں داخل ہوں گی اور اپنے موالی کیلئے وصیت باطل ہوگی اس صورت میں جبکہ اس کے آزاد کردہ بھی ہوں اور آزاد کنندہ بھی اس لئے کہ لفظ مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہے اور نہ قرینہ موجود ہے جو ایک معنی پر دلالت کرے اور امام شافعیؒ کی بعض کتابوں میں ہے کہ وصیت سب کیلئے ہوگی۔

تشریح: بنی فلاں کے یتیموں کیلئے وصیت کرنے کا بیان:

مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے یوں وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرے مال کا ثلث بنی زید میں جو یتیم ہیں ان کو دیا جائے یا بنی زید میں جو اپاہج ہیں ان کو دیا جائے یا بنی زید میں جو اندھے ہیں ان کو دیا جائے یا بنی زید میں جو بیوہ عورتیں ہیں ان کو دیا جائے تو اس میں کون داخل ہوگا فقیر یا مالدار مذکر یا مونث؟ اس کیلئے مصنفؒ نے اصول ذکر کر دیا اور وہ یہ کہ اگر یہ لوگ قابل احصاء